# قوت الاخیار

اردو شرح

# نور الانوار

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی استاذ حدیث و تفسیر دارالعلوم دیوبند

جلد اوّل جلد دوم

قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ۔ کراچی

# قوت الاخیار

شرح اردو

# نور الانوار

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی استاذ حدیث و تفسیر دار العلوم دیوبند

جلد — اوّل

قدیمی کتب خانہ - مقابل آرام باغ - کراچی

# حق اشاعت

## حسبِ اجازت حکومتِ سندھ پاکستان

NO: DPR/2(RP)/92/13

KARACHI, DATED 12-2-1992

نام کتاب ــــــــ "قوت الاخیار" شرح اُردو نور الانوار

مصنّف ــــــــ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

تعداد ــــــــ ایک ہزار

پریس ــــ احمد پرنٹنگ کارپوریشن. کراچی    سنِ اشاعت ــــــ ۱۹۹۲ء

Maktaba Al-Blagh
DEOBAND-247554 (U.P.)

مکتبہ البلاغ دیوبند ۲۴۷۵۵۴

Ref..................... Dated.....................

راقم الحروف جمیل احمد سکروڈوی (استاذ حدیث و تفسیر دار العلوم وقف دیوبند)
نے اپنی دو تالیفات قوت الاخیار شرح اردو نور الانوار اور فیض سبحانی اردو شرح منتخب الحسامی
انڈیا میں اپنے مکتبہ البلاغ دیوبند سے شائع کی ہیں اب میں نے پاکستان
میں مذکورہ بالا دونوں کتابوں کے جملہ دائمی حقوق طباعت و اشاعت
جناب سراج محمد مالک قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی کو دے دیئے ہیں اور اس
سلسلہ میں اپنا حق تصنیف (رائلٹی) وصول کر لیا ہے میں نے پاکستان میں کسی
اور ادارے سے ان دونوں کتابوں کی طباعت و اشاعت کے سلسلہ میں
کوئی معاہدہ نہیں کیا ہے لہذا میری طرف سے ان کتابوں کے تمام حقوق اشاعت
پاکستان میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے قدیمی کتب خانہ کراچی کو حاصل رہیں گے
یہ معاہدہ میرے استاذ محترم حضرت مولانا خورشید عالم صاحب مدظلہ نائب مہتمم وقف
دار العلوم دیوبند کے توسط سے طے پایا ہے

جمیل احمد
28-1-92

خورشید
28/1/92

# فہرست مضامین قوت الاخیار شرح اردو نور الانوار جلد اوّل

# تقریظ شیخ المحدثین رئیس المحققین امام المتکلمین سلطان الواعظین جانشین محدث کشمیری استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سید انظر شاہ صاحب دامت برکاتہم صدر المدرسین دار العلوم (وقف) دیوبند

علوم دینیہ میں فقہ و اصولِ فقہ مہمات علوم میں سے ہیں اصولِ فقہ جڑ کی حیثیت اور فقہ اسی جڑ سے تعلق رکھنے والا تناور درخت ہے، قرآن حکیم نے حرام و حلال سے متعلق کچھ تفصیلات کچھ اجمالی اشارے دیئے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیلات کی وضاحت، اجمال کی تفصیل کی، آپؐ کے عہدِ مبارک میں آپؐ کی ذاتِ مبارک مرجع تھی کوئی مسئلہ پیش آتا تو قدسی صفات صحابہ آپ سے رجوع فرماتے بلکہ احادیث میں یہ بھی موجود ہے کہ شہرِ طیب و بلدِ حبیب زادہ اللہ شرفہ سے دور و دراز مقامات پر خود صحابہ کو کوئی الجھن پیش آئی تو وہ چل کر دیارِ حبیب پہونچے اور چند دقیقوں میں ان کا مسئلہ حل ہوگیا، اس وقت نہ فقہ کی تدوین کی ضرورت تھی اور نہ اصولِ فقہ کو مدون کرنیکی حاجت، اگرچہ لسانِ نبوت نے ان گوشوں میں بھی کچھ رہنمائی دی تھی لیکن جسے باقاعدہ تدوین کہیئے اسکی منضبط تشکیل بعد ہی کے ادوار میں ہوئی، مشہور تو یہی ہے کہ فقہ کے بانی سیدنا نعمان ابن ثابت الکوفی الملقب بامام اعظم ہیں اور مؤسس اصولِ فقہ رئیس اذکیاء امت الشافعی الامام لیکن اسے مغالطۂ عامۃ الورود ہی کہا جائیگا یہ اسلئے کہ فقہ حنفی کی تدوین فقہ شافعی سے پہلے ہے اور فقہ حنفی کا اتنا عظیم ذخیرہ اصولِ فقہ کے بغیر کس طرح وجود میں آتا؟ اگر اس دعوے کو صرف اس حد تک رکھا جائے کہ الشافعی الامام علیہ الرحمہ نے اصولِ فقہ کو انضباطی شکل دی تو کسی حد تک دعویٰ قابلِ قبول ہو سکتا ہے ہندوستان نے اپنے عہدِ قدیم میں فخرِ روزگار اشخاص پیدا کئے ان میں ملا جیون صاحب تغمدہ اللہ بغفرانہ صاحبِ نور الانوار بھی ہیں عہدِ عالمگیری کا یہ نابغۂ روزگار "المنار" کی شرح کیلئے قلم اٹھاتا ہے تو بغیر مراجعتِ کتب ایسی فاضلانہ شرح قلم سے تیار ہوئی جسے درس نظامیہ میں ممتاز حیثیت اور اصولِ فقہ کی بنیادی کتاب شمار کیا گیا تاہم ملا صاحب کا یہ علمی شاہکار عصرِ حاضر کے زبوں ہمت طلباء کیلئے اس درجہ قابلِ حل رہا کہ اس کا کوئی مبسوط و مفید حل سامنے نہیں تھا۔ اخی فی اللہ جناب مولانا جمیل احمد صاحب القاسمی استاذ حدیث و تفسیر بدار العلوم (وقف) جو زمانۂ طالبعلمی ہی میں مستعد اور بعہدِ تدریس مقبول ترین استاذ ثابت ہوئے کہ انکی خوبیٔ استعداد و بیمثال صلاحیتِ تعلیم کی بنا پر حضرت حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے شریکِ زمرۂ اساتذۂ دار العلوم کیا اور جب بو قلمونیٔ روزگار کی بنا پر دار العلوم اپنی مرکزیت کھو بیٹھا اور بفضل اللہ وہ خداداد مرکزیت و مرجعیت وقف دار العلوم کے دامن میں آپڑی تو موصوف اس ادارہ سے وابستہ ہوکر ان حق پسندوں کے گروہ میں شامل ہوگئے جنھوں نے متضاد مشکلات کے باوجود حق کی تائید و نصرت نہیں چھوڑی اور باطل کو گوارا نہیں کیا آج ممدوح وقف دار العلوم کے ان اساتذہ میں ہیں جن سے اس دانشکدہ کا امتیاز قائم ہے موصوف نے نور الانوار کی تشریح و تسہیل کیلئے نادر الوجود کارنامہ انجام دیا اس ذرۂ بے مقدار نے جستہ جستہ مطالعہ کیا تو اس شہادت میں اب کوئی تامل نہیں کہ یہ تسہیل و تشریح اساتذہ کیلئے راہنما، طلباء کیلئے راہبر، اہلِ علم کیلئے کیمیائے سعادت اور اربابِ فضل کیلئے دبستانِ علم و معرفت ہے مولانائے محترم سے صرف اتنا ہی عرض کر سکتا ہوں کہ

ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند موصوف ہدایہ پر بھی مفصل تشریح پیش کر کے حلقۂ علم سے اپنے کمالاتِ علمی کا لوہا منوا چکے۔ اور انشاء اللہ نور الانوار کی تشریح بھی دانشوروں میں عام مقبولیت حاصل کریگی لاریب کہ وقف دار العلوم کے مفاخر میں یہ علمی کارنامہ بیش بہا اضافہ ہے جس پر ہر وہ دل و دماغ مولانا کیلئے ہدیۂ مبارکباد و تحفۂ دعائے مخلصانہ پیش کرنے میں متردد نہ ہوگا جسے وقف دار العلوم کی عظمتوں کی طلب اور رفعتوں کی چاہ ہے۔

انظر شاہ

خادم التدریس بدار العلوم وقف بین العشائین ۵ رشعبان المعظم ۱۴۰۹ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ؕ

# پیش لفظ

## مولانا محمد ناظم صاحب ندوی زادہ اللہ علماً وفضلاً استاذ حدیث جامعہ کاشف العلوم چھٹمل پور ضلع سہارنپور

اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات اور دین وشریعت ایک جامع دستور ہے۔ اسمیں ہر تغیر پذیر زمانہ کا ساتھ دینے کی بھرپور صلاحیت ہے، اس صنعتی ومادی دور اور مشینری سائنٹفک زمانہ میں بھی قرآن وحدیث کے معطّر خزینہ میں زندگی اور اس میں ارتقائی پہلو کی پوری توانائی موجود ہے۔ امریکہ جو اس وقت صنعت وانقلاب کے بام عروج پر ہے، اسکے ساتھ الحاد ولادینیت کا مزاج اور مذہب بیزاری کی وہاں جو ایک عام فضا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ بدقسمتی سے اس کے حصہ میں ابتداءً مسیحی مذہب آیا جس میں نت نئے تقاضوں اور ارتقاء پذیر عہد کا ساتھ دینے کی قطعاً صلاحیت نہیں ہے، اسکی روحانیت کی معراج خلوت نشینی اور صحرانوردی ہے۔ اسکے اعلیٰ مدارج اور ریاضت ومجاہدات کا آخری باب غاروں اور پہاڑوں میں خدا کی تلاش وجستجو ہے۔ اگر امریکہ کے حصہ میں ابتداءً اسلام آتا تو آج نتیجہ لادینیت نہ ہوتا، اس پر دین وشریعت کی گہری چھاپ ہوتی، اور روحانیت ومادیت کا حسین سنگم نظر آتا۔ اسلئے کہ اس کے پاس وہ جامع اصول ہیں جو ہر عہد کے جدید معماروں کو راست بنیاد پر غذا فراہم کرتے ہیں، اور اسلام کی قانونی کتاب جو جدید اصول سے آشنا ہی نہیں بلکہ نسلِ انسانی کی بقاء وحفاظت اور اس کی ترقی وتعمیر کا مدار بھی اسی پر ہے۔ پیغمبر علیہ السلام کی تعلیم کی حفاظت بھی اسی صحیفۂ الٰہی پر موقوف ہے۔ کیونکہ اس صحیفہ سے قبل جس قدر کتابیں نازل ہوئیں یا جسقدر مذاہب وجود میں آئے ان کی کوئی کتاب تحریفات، وتغیرات اور تصرفات وتاویلات سے محفوظ نہیں رہ سکی، لکھوکھا ریفارمروں میں سے کسی کا ہی صحیفہ اب موجود ہے تورات جل جل کر خاک ہوگئی، پھر ان سوختہ اوراق سے تحریر کی گئی، اور پھر اس کے مترجمین نے کتر بیونت کرکے حقیقت کو مشتبہ کردیا، انجیل میں زبردست تحریف ہوئی پھر حضرت مسیح علیہ السلام کے سینکڑوں

برس بعد ترجمہ کرنے والوں نے اس کی اصل ہی کھو کھلا کر ڈالا۔ زر و تشت کا صحیفہ سکندر کی نذر ہو گیا، اب صرف گاتھا کا ایک حصہ بچا کھچا رہ گیا ہے۔

ان کتابوں کا یہ حال اسلئے ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کتابوں کو دائمی اور آخری کتاب بنا کر نہیں بھیجا تھا، اور ان مذاہب کی اصل صورت اسلئے مسخ ہو کر رہ گئی کہ ان کی حفاظت کا وعدہ نہیں کیا گیا تھا۔ لیکن قرآن و اسلام کی نسبت یہ وعدہ ہوا ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے باقی و محفوظ رہے گا اس کی بقاء و حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے۔ ارشاد ہے ....... وَاِنَّهٗ لَكِتٰبٌ عَزِيْزٌ لَّا يَاْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ تَنْزِيْلٌ مِّنْ حَكِيْمٍ حَمِيْدٍ ۝

یہ قرآن پاک کا اپنا دعویٰ ہے چودہ سو برس کی تاریخ اسکی صداقت پر گواہ ہے، آج بھی اسکی اپنی تہذیب و ثقافت اور اپنا تمدن و کلچر ہے، چونکہ یہ ایک قانونی کتاب ہے اس کی تشریح و تفصیل حضرت محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کی گئی، آپ کی حیات طیبہ میں صحابہ کرام آپ ہی سے رجوع کرتے رہے ہر قسم کے سوالات وجوابات۔ استفتاء واستفسار کا مرکز آپ ہی کی ذات گرامی رہی۔ جب بھی کوئی دشواری پیش آتی، عقائد واحکام، عبادات ومعاملات، معاشرت وتمدن، اور ثقافت واخلاق جس باب میں پیچیدگی پیدا ہوتی تو پروانہ وار صحابۂ کرام خدمت میں حاضر ہوتے اور آنجناب اس ابدی صداقت کی جامع تشریح فرمادیتے اور مکمل ضابطۂ اخلاق کا درس دیدیا کرتے اسلئے علیحدہ فنون کے انتخاب کی طرف بھی قطعاً توجہ نہیں ہوئی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد دنیا میں اسلام کی روشنی پھیلتی چلی گئی، ہر جگہ قوموں نے اسلام اور اسکی ابدی صداقت کے اصولوں کو تسلیم کیا تب قوموں کے اختلاط اور معاشرتی ضرورتوں نے نت نئے مسائل کو جنم دیا، حالات نے کروٹ لی اور زمانہ کے تقاضے سامنے آئے اور اسلام کے وسیع دائرہ نے اسے تیز سے تیز تر کر دیا، اس وقت نبض شناس اور اپنے دور کی عبقری ونابغۂ روزگار شخصیتوں نے قرآن وسنّت کے تحت علوم وفنون کا ایک گلدستہ تیار کیا، اور ہر فن پر حدیث وقرآن کی صیانت وحفاظت اور حال و مستقبل کے پیش نظر "تفسیر، اصولِ تفسیر، حدیث، اصولِ حدیث، فقہ، بلاغت ومعانی، نحو وصرف، عروض وقوافی اور تجوید وقرأت وغیرہم" علوم مدون کئے جن میں قرآن وسنت ان کی رہنما رہی اور خلوص وصداقت ان کا شعار۔

انھیں علوم وفنون میں ایک عظیم فن جسکے ذریعہ قرآن وحدیث سے استنباط واستخراجِ مسائل کا علم ہوتا ہے جس کے بغیر مجتہدانہ شان تو کجا بصیرت بھی حاصل نہیں ہوسکتی اصول فقہ کو مدون کیا۔

مؤرخین واصحاب سیر حضرات فرماتے ہیں کہ قرآن وحدیث اور تعامل صحابہ کو سامنے رکھ کر ان سے استنباط کا طریقہ، اجتہاد کے اصول، مسائل کو اخذ کرنیکا انداز اور احکامات کے استخراج کے مسائل ،

سب سے پہلے ایک عظیم و بالغ نظر شخصیت حضرت امام ابو حنیفہؒ نے منضبط کئے، پھر آپ کے لائق و ہونہار شاگردوں میں سے امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ نے ایک شاہراہ قائم کی جس پر چل کر علم و عمل اور ذہن و فکر کی قد آور شخصیت حضرت امام شافعیؒ نے اس پر باقاعدہ ایک رسالہ لکھا جو دراصل کتاب الام کا مقدمہ ہے وہ آج بھی متقدمین کے انداز نگارش و تحقیق و اجتہاد کا ایک شاہکار ہے۔ پھر اس پر نہ معلوم کتنے حضرات نے بادیہ پیمائی کی اور کتنی شخصیتوں نے اس سمندر میں غواصی کر کے لعل و جواہر نکالے ہیں، اور دنیا کی صحیح راہنمائی کی ہے۔

ان ہی قد آور شخصیتوں میں سے چھٹی صدی ہجری کے ایک مجتہد مطلق، تحقیق و تدقیق کے امام اور مسندِ علم و فضیلت کے تاجدار حافظ ابو البرکات نسفیؒ ہیں جن کا حدیث، تفسیر، فقہ وغیرہم میں بڑا اونچا مقام ہے، آپ نے فقہ کے اصولوں کا ایک گلدستہ **المنار** کی شکل میں پیش کیا، حافظ نسفیؒ کو متن نگاری اور چند الفاظ میں بہت اہم باتیں کہنے کی قدرت حق تعالیٰ کی طرف سے ودیعت کی گئی تھی، اور کلام کی جامعیت میں آپکو امتیاز حاصل تھا، **المنار** میں اسی فن کا ثبوت پیش کیا ہے، اسی لئے بعد میں اسکی شرح خود انھوں نے کشف الاسرار لکھی ہے، یہ کتاب اسی وقت سے داخلِ درس ہے، اس کتاب پر بے شمار شرح و حواشی لکھے گئے اور بہت سی تعلیقات وجود میں آئیں۔

لیکن گیارہویں صدی ہجری کے ایک متبحر عالم، صوفی و مرتاض، فقیہ دوران اور مفسر ملتؒ ملا جیونؒ" نے جو شاہ عالمگیر کے استاذ بھی ہیں، منار کی شرح نور الانوار کے نام سے لکھی جو اپنی مقبولیت، افادیت اہمیت اور گوناگوں خصوصیتوں کی وجہ سے مقبولِ خاص و عام ہے، اور اسی وقت سے مصنفؒ کی شرح "کشف الاسرار" کے باوجود نصاب میں داخل ہے۔ اس میں آپ نے قرآن و سنّت سے استنباط و استخراج کے جو اصول بتائے ہیں اور جزئیات و فروعیات کو جس قدر بیان کیا ہے وہ اصول کی دیگر کتابوں میں کم ہیں، اسی مقبولیت کی وجہ سے حنفی مسلک کے علاوہ دیگر حضرات کے یہاں بھی نصاب میں داخل ہے۔

آپ نے یہ کتاب مدینہ منورہ جیسے مقدّس مقام پر صرف دو ڈھائی ماہ کے عرصہ میں تحریر فرمائی ہے، برسوں سے اس کتاب پر اردو میں کوئی جامع تعلیق نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے، اسلئے جو مغلق مقامات ہیں ان پر بڑی جانکاہی و عرق ریزی کرنی پڑتی ہے۔

حق جل مجدہ کا فضل و احسان ہے کہ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ استاذ حدیث و تفسیر وقف دار العلوم نے اپنی گوناگوں تدریسی و تصنیفی مصروفیات کے باوجود قلم اٹھایا ہے اور اس کے اغلاق کو حل کر کے طلبہ و اساتذہ پر بڑا احسان فرمایا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نور الانوار کا حق ادا کر دیا۔ نور الانوار کا مسئلہ یہ ہیکہ اس کی طویل ترعبارتوں کا مختصر تشریحی نوٹ کیساتھ اگر حل کیا جائے تو تشفی ہو جاتی ہے مولانا موصوف نے یہی کیا ہے اور جہاں مغلق عبارت ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل ہیں

ان پر کھل کر بحث کی ہے۔ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہٗ کو خدا تعالیٰ نے جو تدریسی صلاحیت عطا کی ہے اس پر بہت سے معاصرین رشک کرتے ہیں۔ آپ مغلق سے مغلق مسائل اور پیچیدہ عبارتوں کو اس طرح حل کرتے ہیں جس سے طلبہ فرحت و تازگی محسوس کرتے ہیں، تفہیم و تدریس کی صلاحیتوں کا آپ نے ہر جگہ لوہا منوایا ہے، دارالعلوم دیوبند میں حدیث و تفسیر و فقہ کی جو گرانقدر خدمات انجام دے رہے ہیں اس نے ان کی ہشت پہلو شخصیت کو مزید نمایاں کر دیا ہے۔ آپ کی علمی صلاحیت، تدریسی ذوق، تفہیم کا انداز، پڑھانے کا لب ولہجہ اور کتاب پر مکمل گرفت کا طرز کم دیکھنے میں آتا ہے۔

مجھے یقین ہیکہ آنمحترم کی دیگر تصانیف کی طرح نور الانوار کی شرح "قوت الاخیار" بھی قبولِ عام حاصل کرے گی اور اس سے کتاب کے اغلاق کو دور کرنے میں بڑی مدد ملے گی، عام اصحاب ذوق ونظر، مدارس کے عام طلبہ واساتذہ اس سے بھرپور استفادہ کریں گے۔

حق تعالیٰ سے دعا ہے کہ اسے قبولیتِ عامہ سے نوازے، اسے وسیلۂ نجات اور توشۂ آخرت بنائے۔ آمین اللّٰھم آمین۔

محمد ناظم ندوی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# مقدّمہ

منار اور نور الانوار متن وشرح دونوں اصولِ فقہ کی کتابیں ہیں اور فن اصولِ فقہ سے پہلے کم ازکم پانچ چیزوں کا جاننا ضروری ہے (۱) اصولِ فقہ کی تعریف (۲) غرض وغایت (۳) موضوع (۴) تدوینِ اصولِ فقہ (۵) ماتن اور شارح کے حالاتِ زندگی۔

تعریف کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ مجہولِ مطلق کی طلب لازم نہ آئے، غرض وغایت کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ عبث اور بیکار چیز کو طلب کرنیکا الزام وارد نہ ہو اور موضوع کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ موضوع کے ذریعہ ایک فن کے مسائل کو دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کیا جاسکے، تدوین کی معرفت اسلئے ضروری ہے تاکہ مُدَوِّن کا علم ہوجائے اور اس فن کی تاریخی حیثیت ذہن نشین ہوجائے اور صاحبِ کتاب کے حالات کا جاننا ضروری اسلئے ہوتاہے تاکہ مصنف کے مرتبہ سے اسکی تصنیف کے مرتبہ کا اندازہ لگایا جاسکے کیونکہ متکلم جس درجہ کا ہوتاہے اس کا کلام بھی اسی درجہ کا شمار ہوتاہے چنانچہ مشہور ہے "کلام الملوک ملوک الکلام" بادشاہوں کا کلام، کلام کا بادشاہ ہوتاہے یعنی کہنے والا جس قدر وزنی اور باوجاہت وباعظمت ہوگا اسکا کلام بھی اسی قدر وقیع اور باوزن شمار ہوگا۔

تعریف کہتے ہیں "مایبین بہ حقیقۃ الشئی" کو یعنی تعریف وہ شئی ہے جسکے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت بیان کیجائے اور موضوع "مایبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ" کا نام ہے یعنی کسی فن کا موضوع وہ شئی کہلاتی ہے جس شئی کے عوارض ذاتیہ سے اس فن کے اندر بحث کیجائے اور غرض کہتے ہیں مایصدر الفعل عن الفاعل لاجلہ کو یعنی غرض وہ ارادہ ہے جس کی وجہ سے فاعل سے فعل صادر ہوتاہے۔ اور غایت وہ نتیجہ ہے جو اس پر مرتب ہو مثلاً قلم خریدنے کیلئے بازار جانا تو غرض ہے اور قلم خریدلینا غایت ہے۔ تدوین منتشر اور بکھرے ہوئے اجزاء کو ترتیب دینے کا نام ہے۔

بہرحال اصولِ فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقبی۔ حد اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کیجائے اور حد لقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کیجائے بہرحال حد اضافی کا حاصل یہ ہیکہ اصول اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل متعدد

معانی پر بولا جاتا ہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو مثلاً چھت کیلئے دیواریں اصل ہوتی ہیں اور اولاد کیلئے باپ اصل ہوتا ہے (۲) راجح جیسے کہا جاتا ہے "ان الاصل فی الاستعمال الحقیقۃُ" یعنی استعمال میں حقیقت راجح ہے (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے "ان الفاعل مرفوعٌ اصل من النحو" فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے "ان آتوا الزکوٰۃ اصلُ وجوبِ الزکوٰۃ" یعنی آیت آتوا الزکوٰۃ وجوب زکوٰۃ کی دلیل ہے (۵) استصحاب، استصحاب کہتے ہیں حالتِ موجودہ کو حالتِ سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے طہارۃ الماء اصلٌ یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونیکا حکم لگایا جائے گا مگر یہ اس وقت ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہوگیا تو اب استصحاب کو دلیل بناکر پانی کے پاک ہونیکا حکم نہیں لگایا جائیگا۔ فقہ، احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے ادلۂ تفصیلیہ سے حاصل ہو جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکامِ فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکامِ اصلی کہتے ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ حلال وحرام اور جائز وناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے اور صوفیائے کرام کے نزدیک علم وعمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔ اور اصولِ فقہ کی حد لقبی یہ ہیکہ اصولِ فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جنکے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو یعنی جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصولِ فقہ ہے دوسری چیز اصولِ فقہ کی "غرض وغایت" احکام شرعیہ کو ادلۂ تفصیلیہ سے جاننا اور استنباطِ مسائل کے قواعد کو معلوم کرنا اصولِ فقہ کی غرض غایت ہے تیسری چیز اصولِ فقہ کا موضوع، اصولِ فقہ کے موضوع میں تین قول ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول پسندیدہ ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب اصولِ فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہوگیا یعنی اصولِ فقہ کے دو موضوع ہوگئے ایک دلائل دوم احکام۔ اور قاعدہ ہے کہ تعددِ موضوع تعددِ فن پر دلالت کرتا ہے یعنی جب اصولِ فقہ کے موضوع دو ہیں تو اصولِ فقہ دو علم ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہیں بلکہ اصولِ فقہ ایک ہی علم وفن کا نام ہے اس کا جواب یہ ہیکہ تعددِ موضوع تعددِ علم پر اس وقت دلالت کرتا ہے جب کہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغایر ہو حالانکہ یہاں دلائل واحکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے اور اثبات مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے پس دلائل کے اعتبار سے اثبات، مُثبِتٌ یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مُثبَتٌ یعنی مفعول کے معنی میں ہے حاصل یہ کہ دلائل ثابت کرنیوالے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے۔ پس "اثبات" دلائل اور احکام دونوں میں ملحوظ ہوا لیکن اتنا

فرق ہے کہ لفظ اثبات، دلائل کی طرف فاعل کے معنی میں ہو کر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہو کر مضاف ہے، بہرحال جب "اثبات" دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوئے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل واحکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعدد موضوع لازم نہیں آئیگا اور جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئیگا۔ خلاصہ یہ کہ اصولِ فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے یعنی اصولِ فقہ میں ان دونوں سے بحث کی جاتی ہے مگر دلائل میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ ان کے ذریعہ احکام کو ثابت کیا جاتا ہے اور احکام میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ احکام کو دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے۔

چوتھی چیز تدوینِ اصول فقہ۔ فقہائے مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور اجتہادی مسائل کا بیان بغیر اصول وضوابط کے ناممکن ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ جو علم فقہ کے مدوّن اوّل ہیں (جیساکہ اس کی پوری تفصیل خادم کی اشرف الہدایہ کے مقدمہ میں موجود ہے) تدوینِ فقہ کے وقت یقیناً آپ نے اصولِ فقہ کی بنیاد بھی قائم کی ہوگی چنانچہ ان کے تلامذہ میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اصولِ فقہ پر کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے، پھر امام شافعیؒ متوفی ۲۰۴ھ نے اصولِ فقہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا جو درحقیقت ان کی کتاب الام کا مقدمہ ہے اس کے بعد اس فن میں علمائے اسلام نے مختصر اور مطول کتابیں لکھیں اور اس فن کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔

پانچویں چیز ماتن اور شارح کے حالاتِ زندگی: "منار" کے مؤلف کا نام عبداللہ بن احمد بن محمود ہے، کنیت ابوالبرکات اور لقب حافظ الدین نسفی ہے "نسف" مضافاتِ ترکستان میں واقع ایک مقام کا نام ہے اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو نسفی کہا جاتا ہے، ابوالبرکات نسفی اپنے زمانے کے امام اور بے نظیر علماء میں شمار ہوتے ہیں، فقہ اور اصولِ فقہ میں مجتہدانہ شان کے مالک تھے، حدیث اور متعلقاتِ حدیث میں بھی پورا عبور رکھتے تھے، آپ کے اساتذہ میں سے محمد بن عبدالستار کردری، حمیدالدین الضریر اور بدرالدین خواہرزادہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ متنِ منار کے علاوہ مختلف فنون میں آپ کی اور بھی نہایت مستند اور معتبر تصانیف ہیں جن میں سے مدارک التنزیل و حقائق التاویل، کنز الدقائق، وافی اور اسکی شرح کافی اور عمدہ عقیدہ اہلِ سنت والجماعت زیادہ مشہور ومعروف ہیں، آپکی تصنیفات کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان میں سے اکثر کتابیں صدیوں سے عرب وعجم کی درسگاہوں میں داخلِ درس ہیں۔ اصول فقہ کا یہ مختصر "متن" "منار" دراصل اصولِ فخر الاسلام بزدوی اور اصولِ شمس الائمہ سرخسی کی تلخیص ہے جس میں اصولِ بزدوی ہی کی ترتیب وتعبیر کی زیادہ پابندی کی گئی ہے، خود ماتن نے بھی اس متن کی ایک مبسوط شرح لکھی ہے جس کا نام "کشف الاسرار فی شرح المنار" ہے جو نہایت جامع اور مدلل ہے، کتب رجال سے آپ کی

سنہ ولادت کا پتہ نہیں چلتا ہے، البتہ آپکی وفات ۵۰۷ھ میں بغداد میں ہوئی۔ رحمہ اللہ تعالیٰ ونفعنا بعلومہ آمین۔ واضح رہے کہ عقائد النسفی کے مصنف دوسرے ہیں جن کا نام ابوحفص عمر بن محمد نسفی (ولادت ۴۶۱ھ وفات ۵۳۷ھ) ہے، صاحب عقائد النسفی صاحب منار سے تقریباً دو صدی پہلے گذرے ہیں نسفی کی نسبت کے اشتراک کی وجہ سے طلبہ کو چونکہ عموماً اشتباہ ہوجاتا ہے اسلئے اسکی وضاحت کردی گئی ہے۔

**شارح و ۱۰۴۷ھ م ۱۱۳۰ھ** نور الانوار شرح منار کے مؤلف کا نام شیخ احمد بن ابوسعید ہے مگر عام لوگ آپکو شیخ جیون یا ملاجیون کے لقب سے جانتے ہیں، آپکا سلسلۂ نسب خلیفہ اول حضرت صدیق اکبر رضؓ سے ملتا ہے، آپکے اسلاف کا اصل وطن مکہ معظمہ ہے پھر آپکا خاندان ہندوستان میں آکر مضافاتِ لکھنؤ میں ضلع رائے بریلی کے قصبہ امیٹھی میں آباد ہوگیا یہیں ۱۰۴۷ھ میں آپکی ولادت ہوئی، انتہائی کم عمری میں آپ نے کلام پاک حفظ کرلیا تھا اسکے بعد آپ دوسرے علوم وفنون کی تحصیل کیلئے اطراف واکناف کے مختلف شہروں میں گئے بالآخر علاقہ فتح پور کے مقام کورہ میں ملا لطف اللہ کوروی سے آپنے سندِ فراغت حاصل کی، یہ اس مبارک زمانہ کی بات ہے جب چاردں طرف سلطان عالمگیر کی علم دوستی اور علماء پروری کا ڈنکا بج رہا تھا قدردانی کی اس کشش نے آخر ملاجیون کو بھی سلطانی دربار میں کھینچ لیا کمالاتِ ظاہری وباطنی سے متاثر ہوکر عالمگیر نے آپکی بڑی تعظیم کی اور آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا، سلطان خود اور اسکے بیٹے شاہ عالم وغیرہ ہمیشہ آپ کے ادب واحترام کا لحاظ رکھتے تھے، ملاجیون کا حافظہ نہایت قوی تھا کتب درسیہ کی عبارتیں صفحات کے صفحات نوکِ زبان تھے لمبے لمبے قصیدے ایک دفعہ سُن کر یاد کرلیتے تھے اٹھاون سال کی عمر میں حرمین شریفین کی زیارت سے مشرف ہوئے، اسی سفر میں مدینہ منورہ کے قیام کے دوران کل دو ماہ سات روز کے اندر نور الانوار جیسی اہم اور فنی کتاب مکمل تصنیف کی، اسکے علاوہ بھی آپکی متعدد تصنیفات ہیں جن میں سے التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ زیادہ مشہور اور اہلِ علم کی نظر میں بہت مقبول ہے ۱۱۳۰ھ میں دار السلطنت دہلی میں آپ نے وفات پائی اور جائے پیدائش امیٹھی میں مدفون ہوئے۔ نور اللہ مرقدہٗ

جمیل احمد غفرلہٗ

مدرس دار العلوم (وقف) دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ جَعَلَ اُصُوْلَ الْفِقْہِ مَبْنًی لِلشَّرَائِعِ وَالْاَحْکَامِ وَاَسَاسًا لِعِلْمِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَصَیَّرَھَا مُوَثَّقَۃً بِالْبَرَاھِیْنِ وَالدَّلَائِلِ وَمُوَشَّحَۃً بِالْحُلِیِّ وَالشَّمَائِلِ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدِنِ الَّذِیْ اَجْرٰی ھٰذِہِ الرُّسُوْمَ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ وَاَیَّدَ الْعُلَمَاءَ بِالْاَیْدِ الْمَتِیْنِ وَرَفَعَ دَرَجَاتِھِمْ فِیْ اَعْلٰی عِلِّیِّیْنَ وَشَھِدَ لَھُمْ بِالْفَلَاحِ وَالْیَقِیْنِ وَعَلٰی آلِہٖ وَاَصْحَابِہِ الْھَادِیْنَ الْمُھْتَدِیْنَ وَتَابِعِیْھِمْ وَتَبَعِھِمْ مِنَ الْاَئِمَّۃِ الْمُجْتَھِدِیْنَ

(ترجمہ) تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جس نے اصولِ فقہ کو شرائع اور احکام کیلئے بنیاد اور علم حلال وحرام کیلئے اساس قرار دیا ہے۔ اور شرائع واحکام کو براہین اور دلائل سے مستحکم اور ادلۂ عقلیہ ونقلیہ سے آراستہ کیا، اور درود وسلام ہو ہمارے سردار حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر جنھوں نے شریعت کی رسمیں قیامت تک کیلئے جاری کیں، اور علماءِ شریعت کو مضبوط تائید سے قوی بنایا اور جنت کے اعلیٰ درجوں میں ان کے درجات بلند کئے اور ان کے ایمان اور فلاح کی شہادت دی، اور آپ کے اہلِ بیت اور صحابہ پر (درود وسلام) ہو جو دوسروں کو سیدھا راستہ دکھانیوالے اور خود راہ یاب تھے اور ان کے تابعین اور تبع تابعین پر بھی جو ائمۂ مجتہدین میں سے تھے۔

(تشریح) لفظ الحمد سے متعلق تین چیزیں قابلِ ذکر ہیں (۱) حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف، (۲) حمد، مدح اور شکر میں باہمی فرق اور نسبت (۳) الحمد پر الف لام کون سا ہے، پہلی بات سمجھئے "حمد" کے لغوی معنی ہیں ستودن، تعریف کرنا، ستائش کرنا، اوصاف حسنہ کا ذکر کرنا۔ اور اصطلاحی تعریف یہ ہے ھو الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری من نعمۃ او غیرہا۔ حمد کی تعریف میں تین لفظ مذکور ہوئے ہیں (۱) لفظ ثنا (۲) جمیل اختیاری (۳) نعمت۔ تینوں کے متعلق ملاحظہ فرمائیے۔ ثناء کے تین معنی آتے ہیں (۱) صفاتِ کمالیہ کو ظاہر کرنا، اس معنی کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ حدیث لَا اُحْصِی ثناء علیك انت کما اثنیت علی نفسك (ترجمہ) میں آپکی ثناء کا احاطہ نہیں کرسکتا ہوں جیسا کہ آپ نے اپنی ثناء کی ہے۔ حدیث میں ثناء کے معنی صفاتِ کمالیہ کو ظاہر کرنا ہے اب حدیث کے

معنی ہوں گے میں آپکی صفاتِ کمالیہ پورے طور پر بیان نہیں کرسکتا جیساکہ آپ نے اپنی صفات کمالیہ بیان کی ہیں (۲) مطلقاً اوصاف ذکر کرنا خواہ خیر ہوں یا شر ہوں۔ اس معنی کی تائید بھی حدیث سے ہوتی ہے حدیث "مَنْ اَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَمَنْ اَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ" ترجمہ: اللہ کے سچے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مخاطب ہوکر فرمایا تھا کہ جسکا تم خیر کیساتھ ذکر کرو اس کیلئے جنّت واجب ہے اور جسکا تم نے شر کیساتھ ذکر کیا اس کیلئے دوزخ واجب ہے۔ حدیث میں خیر اور شر کا ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں، کیونکہ اگر ثناء کے معنی ذکرِ خیر یا ذکرِ شر کے ہوتے تو حدیث میں لفظ اثنیتم کے بعد خیر یا شر کا ذکر کرنا تکرار ہوتا پس معلوم ہوا کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کرنیکے ہیں۔

(۳) ثناء کے تیسرے معنی ذکر باللسان کے ہیں، تیسرے معنی کے اعتبار سے یہ سوال ہوگا کہ حمد کی تعریف میں لفظ ثناء کے بعد باللسان کا ذکر کرنا تکرار محض ہے جسکی فصیح عبارتوں میں کوئی گنجائش نہیں ہے اسکا جواب یہ ہیکہ ثناء کے معنی میں تجرید ہے یعنی ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کرلیا گیاہے، اور جب ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کرلیا گیا تو ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کے رہ گئے اور جب ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کے رہ گئے تو ثناء کے بعد لسان کا ذکر مفید تکرار نہ ہوگا۔ لیکن اب یہ اعتراض ہوگا کہ تعریفِ حمد میں ثناء کو لسان کی قید کیساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ثناء کو لسان کی قید کیساتھ مقید کرنے کے بعد ثناء کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرنا درست نہ ہوگا۔ اسلئے کہ باری تعالیٰ تو لسان ہی سے مبرّا ہیں۔ پس باری تعالیٰ کی طرف اس قید کیساتھ ثناء کی نسبت کرنا ایسا ہے گویا کہ آپنے اللہ تعالیٰ کیلئے لسان کو ثابت کردیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کیلئے لسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ ہیکہ یہاں لسان سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو بظاہر ذریعۂ نطق ہے بلکہ قوتِ تکلم مراد ہے اور قوتِ تکلم سے مراد بھی حقیقتاً قوتِ تکلم نہیں ہے بلکہ الافاضۃ والاعلام مع شعور الفیض وارادتہ یعنی معنی کا فیضان اس طور پر کرنا کہ فیضان کرنیوالے کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو۔ اور لسان کے یہ معنی ذاتِ باری تعالیٰ میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور ارادہ کیساتھ کرتے ہیں۔

تعریفِ حمد میں دوسرا لفظ جمیل اختیاری ہے۔ جمیل کیساتھ جس طرح ذوات متصف ہوسکتی ہیں، اسی طرح صفات بھی متصف ہوسکتی ہیں، جمیل اختیاری کی قید سے حمد کی تعریف پر اعتراض واقع ہوتا ہے اس طور پر کہ تعریفِ حمد میں جمیل اختیاری کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ حمد صرف افعال اختیاری پر کیجاتی ہے، افعال غیر اختیاری پر نہیں کیجاتی حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفاتِ ذاتیہ یعنی افعالِ غیر اختیاری پر بھی حمد ہوتی ہے جیسے حیات باری تعالیٰ، قدرت، علم۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمیل اختیاری کے معنی افعال اختیاری کے نہیں ہیں بلکہ جمیل اختیاری کے معنی ہیں کہ جو افعال

فاعلِ مختار سے صادر ہوں خواہ بالاختیار صادر ہوں یا بالاضطرار صادر ہوں، اور یہ ظاہر ہے کہ صفاتِ ذاتیہ، حیات، قدرت وغیرہ کا صدور بھی فاعلِ مختار یعنی اللہ تعالیٰ سے ہو رہا ہے اگرچہ بالاختیار نہیں ہو رہا ہے اس جواب کے بعد تعریفِ حمد پر کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

تیسرا لفظ نعمت ہے۔ لفظ نعمت کو اگر نون کے کسرہ کیساتھ پڑھا جائے تو انعام کے معنی ہوں گے اور اگر نون کے فتحہ کیساتھ پڑھا جائے تو خوشگوار بنانے کے معنی ہوں گے، اور اگر نون کے ضمہ کیساتھ پڑھا جائے تو مسرت اور خوشی کے معنی ہوں گے۔ یہاں پر نعمت نون کے کسرہ کے ساتھ ہے اور انعام کے معنی مراد ہیں اب حمد کی تعریف یہ ہوگی کہ حمد افعالِ اختیاریہ پر تعریف کرنا نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو۔ دوسری چیز حمد، مدح اور شکر کے درمیان باہمی فرق اور نسبت ہے، نسبت بیان کرنے سے پہلے مدح اور شکر کی تعریف سنئے۔ مدح کہتے ہیں مطلقاً افعالِ حسنہ پر تعریف کرنا خواہ "افعال" اختیاری ہوں یا غیر اختیاری ہوں۔ شکر کے لغوی معنی ہیں "فعل ینبئ عن تعظیم المنعم" یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے اور اصطلاحی تعریف ہے "صرف جمیع ما انعم اللہ بہ علی عبدہ الی ما خلق لاجلہ" یعنی اللہ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔ اسکے بعد نسبت ملاحظہ فرمائیے" حمد اور مدح کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حمد خاص ہے اور مدح عام ہے یعنی جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئے گی لیکن جہاں مدح صادق آئے ضروری نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے مثلاً مَدَحْتُ خالداً علی حسنہ، تو کہا جا سکتا ہے مگر حَمِدتُ خالداً علی حسنہ نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ حسن ایک غیر اختیاری چیز ہے اس پر مدح تو کیجا سکتی ہے مگر حمد نہیں کیجا سکتی، اور اگر حمد اور مدح ایک طرف ہوں اور شکر دوسری طرف ہو تو ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، عموم و خصوص کہتے ہیں کہ دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی میں تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص ہو، اور یہ بات یہاں موجود ہے کیونکہ حمد اور مدح اپنے متعلَّق کے اعتبار سے عام ہیں بایں معنی کہ ان دونوں کا متعلَّق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہوتا ہے، اور اپنے مورِد کے اعتبار سے خاص ہیں بایں معنی کہ ان دونوں کا ورود صرف زبان سے ہوتا ہے زبان کے علاوہ سے نہیں ہوتا اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے بایں معنی کہ شکر کا ورود اور اظہار زبان سے بھی ہوتا ہے اور زبان کے علاوہ قلب اور جوارح سے بھی ہوتا ہے، اور شکر اپنے متعلَّق کے اعتبار سے خاص ہے بایں معنی کہ شکر کا متعلَّق صرف نعمت ہے غیرِ نعمت شکر کا متعلق نہیں ہوتا۔ عموم و خصوص من وجہ کی نسبت کے پائے جانے کیلئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے ایک وہ مادہ جہاں دونوں پائے جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کی مدعو نے زبان سے کہہ دیا "آپ کا شکریہ" یہاں حمد بھی پائی

گئی کیونکہ ثناء زبان سے ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں ہے دوسرا مادہ جہاں حمد پائی جائے شکر نہ پایا جائے جیسے آپ نے یوں ہی کسی کی زبان سے تعریف کردی، تیسرا مادہ جہاں شکر پایا جائے حمد نہ پائی جائے جیسے آپ نے کسی کی دعوت کھاکر زبان سے کچھ بغیر ہاتھ سے مدعو کی تعظیم کردی، یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا، مگر استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد و مدح کے مقابلہ میں ذم آتا ہے اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے کیونکہ حمد اور مدح کہتے ہیں ذکرِ محاسن کو اور ذم کہتے ہیں ذکرِ قبائح کو اور محاسن اور قبائح میں تقابل ظاہر ہے اور شکر کہتے ہیں اظہارِ نعمت کو اور کفر کہتے ہیں کتمانِ نعمت کو، اور ظاہر ہے کہ اظہار و کتمان میں تقابل ہے، تیسری چیز الحمد کا الف لام ہے۔ پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمالیں کہ الف لام کی اوّلاً دو قسمیں ہیں (۱) اسمی (۲) حرفی۔ الف لام اسمی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے، پھر الف لام حرفی کی دو قسمیں ہیں (۱) زائد (۲) غیر زائد۔ الف لام زائد وہ الف لام ہے جو اَعْلام پر داخل ہوتا ہے جیسے اَلْحَسَنُ وَالْحُسَیْن، پھر الف لام غیر زائد کی چار قسمیں ہیں (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد ذہنی (۴) عہد خارجی۔ ان کی دلیل حصر اور تعریف یہ ہے کہ الف لام حرفی غیر زائد دو حال سے خالی نہیں اس کا مدخول یا تو نفسِ حقیقت اور ماہیت ہوگی یا اس کا مدخول افراد ہوں گے اگر الف لام کا مدخول نفس حقیقت ہو تو وہ الف لام جنسی کہلاتا ہے اور اگر مدخول افراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام افراد مدخول ہوں گے یا بعض افراد مدخول ہوں گے، اگر تمام افراد مدخول ہوں تو الف لام استغراقی ہوگا اور مدخول بعض افراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ بعض افراد متعین ہوں گے یا غیر متعین، اگر غیر متعین ہوں تو الف لام عہد ذہنی ہوگا اور اگر متعین ہوں تو الف لام عہد خارجی ہوگا۔ جنسی کی مثال "الرجل خیرٌ من المرأۃ" میں الرجل اور المرأۃ کا الف لام ہے، استغراقی کی مثال "انّ الانسان لفی خسر" میں الانسان کا الف لام ہے، عہد ذہنی کی مثال "اَخَافُ ان یاکلہ الذئب" میں الذئب کا الف لام ہے اور عہد خارجی کی مثال "فعصیٰ فرعون الرسول" میں الرسول کا الف لام ہے۔ اس جگہ الحمد کا الف لام جنسی بھی ہوسکتا ہے اور استغراقی بھی۔ جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا کہ جنسِ حمد اللہ کیلئے ثابت ہے اور استغراق کی صورت میں ترجمہ ہوگا کہ تمام افرادِ حمد ذاتِ باری کیلئے مختص ہیں۔ کیونکہ جس قدر خیر ہے سب کا عطاء کرنیوالا اللہ ہے، اب وہ عطاء بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وما بکم من نعمۃٍ فمن اللہ" تمام نعمتیں اللہ ہی کی طرف سے ہیں۔ "اللہ" لوگ جس طرح ذاتِ باری اور صفاتِ باری میں حیران ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے بارے میں حیران و پریشان ہیں چنانچہ قدماء فلاسفہ تو سرے سے اللہ کے اسم ذاتی ہونیکا ہی انکار کرتے ہیں۔ مگر جو حضرات اسم ذاتی کے قائل ہیں ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ لفظ اللہ علم ہے اور بعض کے نزدیک اسم مشتق

ہے اور بعض نے فرمایا کہ صفت مشتقہ ہے اور بعض کے نزدیک لفظ اللہ سریانی زبان کا لفظ ہے علم، اسم جنس اور صفت مشتقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہوگا یا مانع نہ ہوگا اگر اول ہے تو وہ علم ہے اور اگر ثانی ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات سمجھ میں آئے گی بغیر اتصاف بالمعنی کے اور یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی معنی وصفی بھی سمجھ میں آئیں گے اوّل کو اسم جنس اور ثانی کو صفتِ مشتقہ کہتے ہیں، خادم کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ "اللہ" اُس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود اور تمام صفاتِ کمالیہ کو جامع ہے۔ "الذی" اسم موصول ہے، اسم موصول وہ اسم ہے جو بغیر صلہ کے جملہ کا جزتام نہ ہوتا ہو۔ "جعل" بمعنی صیّر، متعدی بدو مفعول ہے، پہلا مفعول اصول الفقہ اور دوسرا مفعول مبنی ہے"۔ اصول الفقہ" اصولِ فقہ کی دو تعریفیں کیجاتی ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقبی۔ حد اضافی کا مطلب یہ ہیکہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیٰحدہ علیٰحدہ تعریف کی جائے، اور حد لقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے بہرحال حد اضافی کا حاصل یہ ہے کہ "اصول" اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل متعدد معانی پر بولا جاتا ہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو۔ مثلاً "چھت کیلئے دیواریں اصل ہوتی ہیں" اور بیٹے کیلئے باپ اصل ہوتا ہے (۲) "راجح" جیسے کہا جاتا ہے" انّ الاصل فی الاستعمال الحقیقۃُ"، یعنی استعمال میں حقیقت راجح ہے (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے" ان الفاعل مرفوعٌ اصلٌ من النحو" فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے" ان آتوا الزکوٰۃ اصلُ وجوب الزکوٰۃ"، یعنی آیت آتوا الزکوٰۃ وجوبِ زکوٰۃ کی دلیل ہے (۵) "استصحاب" استصحاب کہتے ہیں حالتِ موجودہ کو حالتِ سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے "طہارۃ الماء اصلٌ" یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا مگر یہ اس وقت کی بات ہے جب حالتِ موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہوگیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

"فقہ" احکامِ شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے ادلۂ تفصیلیہ سے حاصل ہو جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلی کہتے ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ حلال وحرام اور جائز وناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے، اور صوفیاء کرام کے نزدیک علم وعمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے، اور اصولِ فقہ کی حد لقبی یہ ہے کہ اصولِ فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو یعنی

جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو اُن قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے۔ " شرائع " شریعۃ کی جمع ہے " شریعت اُس پسندیدہ طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کو اللہ رب العزت نے وضع کیا ہو " یہاں شرائع سے مراد عقائد مشروعہ ہیں۔ " احکام " حکم کی جمع ہے " حکم " باری تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو مکلف بندوں کے افعال کیساتھ اقتضاءً یا تخییراً متعلق ہو، اور کبھی باری تعالیٰ کے خطاب سے ثابت شدہ چیز پر بھی لفظ حکم بولا جاتا ہے جیسے وجوب، حرمت وغیرہ۔ یہاں احکام سے یہی معنی مراد ہیں، احکام اگرچہ شرائع کے تحت داخل ہیں لیکن اہتمام کے پیش نظر شرائع کے بعد احکام کا لفظ ذکر کر دیا گیا۔ " اساس " بنیاد۔ موثقۃ " مصدر توثیق " محکم اور درست کرنا۔ " براہین " برہان کی جمع ہے، برہان وہ دلیل ہے جو مقدماتِ یقینیہ سے مرکب ہو۔ " دلائل " دلیل کی جمع ہے، دلیل وہ معلوم تصدیقی ہے جو مجہول تصدیقی تک پہنچادے، براہین کے بعد دلائل کا ذکر ایسا ہے جیسے خاص کے بعد عام کا ذکر کیا جائے، یہ بھی کہا گیا کہ براہین سے دلائل عقلیہ اور لفظ دلائل سے دلائل نقلیہ مراد ہیں۔ " موشحۃ " مصدر توشیح: حمائل پہنانا، آرائش کرنا۔ " حلی " حاء کا ضمہ، لام کا کسرہ اور یاء کی تشدید ہے، حلیۃ کی جمع ہے سونے چاندی کا زیور " شمائل " شملۃ کی جمع ہے، عادت، خصلت۔ ممکن ہے حُلیٌّ سے مراد دلائل شرعیہ عقلیہ ہوں، اور شمائل سے مراد دلائل شرعیہ نقلیہ ہوں۔ " والصلوٰۃ " لفظ صلاۃ کے بارے میں دو قول ہیں اول جمہور کا دوم زمخشری کا۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ، فَعَلَۃٌ کا وزن ہے اسکی اصل صَلَوَۃٌ ہے واؤ متحرک ماقبل حرف صحیح ساکن ہے لہذا واؤ کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دیدی گئی اور واؤ کو الف سے بدل دیا صلوٰۃ ہوگیا جس طرح زکوٰۃ کی اصل زَکَوَۃٌ ہے اسی قاعدہ کے مطابق زکوٰۃ ہوگیا مگر ان دونوں کو تفخیم کی بنا پر واؤ کیساتھ لکھا جاتا ہے تاکہ کتابتِ واؤ اس بات پر دلالت کرے کہ الف واؤ سے بدلا ہوا ہے۔ لفظ صلوٰۃ، صلّی سے ماخوذ ہے اور اسکے لغوی معنی دعاء کے ہیں جیسے حدیث " اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفطراً فلیطعم وان کان صائماً فلیصل " میں " فلیصل " فلیدع کے معنی میں ہے یعنی جب تم میں سے کسی کو کھانے کیلئے بلایا جائے تو تم بلانیوالے کی بات کا جواب دیدو چنانچہ اگر بحالتِ افطار ہو تو بلانیوالے کیساتھ بیٹھ کر کھالو اور اگر روزہ دار ہو تو بلانیوالے کیلئے خیر و برکت کی دعاء کردو۔ اسی طرح آیت " وصلِّ علیہم ان صلاتك سکن لہم " آپ ان کیلئے دعا کیجئے اس لئے کہ آپ کا دعاء کرنا ان کے واسطے باعثِ سکون ہوگا، پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکانِ مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعاء ارکانِ مخصوصہ کا جزء ہے پس جزء بول کر کل مراد لیا گیا۔ زمخشری یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ کا فعل صلّی صلاء سے ماخوذ ہے جسکے معنی سرین کو حرکت دینے کے ہیں، پھر مجازاً ارکانِ مخصوصہ کی

ادائیگی کے معنی میں استعمال ہونے لگا، کیوں کہ ارکانِ مخصوصہ یعنی "نماز" سرین کی تحریک کو شامل ہے بعض حضرات نے فرمایا کہ صلاۃِ باری تعالیٰ سے مراد رحمتِ کاملہ ہے، اور صلاۃِ ملائکہ سے مراد استغفار ہے اور صلاۃِ مؤمنین سے مراد طلبِ رحمت اور دعا ہے، اور صلاۃِ طیور سے مراد تسبیح ہے۔ "سیّدنا" لفظ سید کی جمع اسیاد، سادۃٌ، سیائد ہے معنی سردار۔ یہ لفظ رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے بھی استعمال فرمایا ہے جیساکہ ارشاد ہے "أَنَا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ" اور اپنے سوا کیلئے بھی استعمال فرمایا ہے چنانچہ امیر حمزہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں "سیّد الشہداء حمزہ" مروی ہے۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں "سیدة نساء اہل الجنة فاطمہ" مروی ہے، اور حسنین کے بارے میں "سیدا شباب اہل الجنة الحسن والحسین" مروی ہے، مسلمانوں کے عرف میں حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اولاد اور ان کی نسل سے جو لوگ ہوں ان کو سیّد کہا جاتا ہے۔ "محمّد" محمد اور احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسماء گرامی ہیں، "رسوم" سے مراد رسوم شرع ہیں اور "یوم الدین" سے مراد یوم جزاء یعنی قیامت کا دن مراد ہے "اید العلماء" تائید، تقویت۔ الاید توانائی، قوت۔ متین مرتفع مستحکم اور مضبوط۔ اعلیٰ علیین، اعلیٰ جنت، سدرۃ المنتہی عرشِ اعظم کا دایاں پاؤں۔ "وعلیٰ آلہ واصحابہ" آل کی اصل بعض حضرات کے نزدیک اہل ہے کیوں کہ قاعدہ ہے کہ ہر شئی کی تصغیر شئی کو اسکی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے اور آل کی تصغیر اُھیل آتی ہے بہر حال اہل کے ہا کو خلافِ قیاس ہمزہ سے بدل کر پھر بقاعدہ آمن ہمزہ کو الف سے بدل کر آل کرلیا گیا، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسکی اصل اَوَلٌ ہے، پھر واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل لیا گیا، اب رہی یہ بات کہ آل اور اہل میں فرق کیا ہے۔ تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ آل کا اطلاق اشراف پر ہوتا ہے خواہ شرافتِ دنیوی ہو جیسے آل فرعون خواہ شرافتِ اخروی ہو جیسے آلِ محمد کہ آپ کو دونوں اعتبار سے شرافت حاصل ہے اور اہل کا اطلاق عام ہے خواہ اشراف ہوں خواہ ارذال ہوں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ آل صرف ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اہل کا لفظ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے، بعض حضرات نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل صرف مذکر پر بولا جاتا ہے اور اہل کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے۔ آل کی مراد میں بھی اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آلِ محمد سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مالِ غنیمت سے خُمُس مقرر ہے، روافض نے کہا کہ آلِ محمد سے مراد فاطمہؓ، علیؓ، اور حسنینؓ ہیں۔ اور اہلِ سنّت کے نزدیک آپ کی ازواجِ مطہرات اور اولاد ہے، اور بعض نے کہا کہ ہر مؤمن متقی آپکی آل ہے۔ "اصحاب" یا تو صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار طاہر کی جمع ہے یا صَحِبٌ (بکسر الحاء) کی جمع ہے جیسے انمار، نَمِرٌ کی جمع

ہے یا صَحْبٌ (بسکون الحاء) کی جمع ہے جیسے اَنہار، نَہرٌ کی جمع ہے، یا صحیب کی جمع ہے جیسے اشراف شریف کی جمع ہے۔ صحابی اسکو کہتے ہیں جس نے بحالتِ ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی ہو اور ایمان پر خاتمہ بھی ہوا ہو۔ تابعی، جس نے صحابی سے بحالتِ ایمان ملاقات کی ہو اور تبع تابعی جس نے تابعی سے بحالتِ ایمان ملاقات کی ہو۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا ہے کیونکہ ایسا کرنے میں کلام پاک کا بھی اتباع ہے بایں طور کہ کلام پاک کی ابتداء تسمیہ اور تحمید سے کی گئی ہے اور حدیث کی بھی اقتداء ہے کیونکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "کلّ امرٍ ذی بالٍ لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فہو ابتر" اور ایک حدیث میں "بسم اللہ" کی جگہ "بحمد اللہ فہو اقطع واجزم" ہے نیز اسلاف کا طریقہ بھی یہی رہا ہے لیکن یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں سے بیک وقت ابتداء کیسے ہو سکتی ہے کیونکہ ابتداء کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے اوّل واقع کرنا۔ اور سب سے اوّل ایک ہی چیز ہو سکتی ہے دو چیزیں نہیں ہو سکتیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں، (۱) ابتداء حقیقی (۲) ابتداء اضافی (۳) ابتداء عرفی۔ ابتداء حقیقی کسی چیز کو سب سے اوّل ذکر کرنا کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو۔ ابتداء اضافی کسی شئ کو کسی شئ سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے کوئی چیز ذکر کی گئی ہو یا نہ ذکر کی گئی ہو۔ ابتداء عرفی یہ ہے کہ مقصود سے مقدم ہو اگرچہ غیر مقصود سے مؤخر ہو۔ پس تسمیہ سے ابتداء ابتداءِ حقیقی پر محمول ہے اور تحمید سے ابتداء ابتداءِ اضافی پر محمول ہے، اور یا دونوں ابتداء عرفی پر محمول ہیں کیوں کہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصود سے مقدم ہیں۔

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ اَوْجَزَ كُتُبِ الْاُصُوْلِ مَتْنًا وَّعِبَارَةً وَّاَشْمَلَهَا نُكَتًا وَّدِرَايَةً وَّلَمْ يَشْتَغِلْ بِحَلِّهٖ اَحَدٌ مِّنَ الشُّرَّاحِ الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالزَّمَانِ وَلَمْ يَعْصِمُوْا عَنِ النِّسْيَانِ فَاِنَّ بَعْضَ الشُّرُوْحِ مُخْتَصَرَةٌ مُّخِلَّةٌ لِفَهْمِ الْمَطَالِبِ وَبَعْضَهَا مُطَوَّلَةٌ مُّمِلَّةٌ فِيْ دَرْكِ الْمَآرِبِ وَقَدِيْمًا كَانَ يَخْتَلِجُ فِيْ قَلْبِيْ اَنْ اَشْرَحَهٗ شَرْحًا يَّنْحَلُّ مِنْهُ مُغْلَقَاتُهٗ وَيُوْضِحُ مُشْكِلَاتَهٗ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِّلْاِعْتِرَاضِ وَالْجَوَابِ لَا ذِكْرَ لِمَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِّنَ الْخَلَلِ وَالْاِضْطِرَابِ وَلَمْ يَتَّفِقْ لِيْ ذٰلِكَ اِلٰى مُدَّةٍ لِّكَثْرَةِ الْمَشَاغِلِ وَضِيْقِ الْمَحَامِلِ فَاِذَا اَنَا وَصَلْتُ اِلَى الْمَدِيْنَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَالْبَلْدَةِ الْمُكَرَّمَةِ فَقَرَأَ عَلَيَّ الْكِتَابَ الْمَذْكُوْرَ بَعْضُ خُلَّانِيْ وَخُلَّصُ اِخْوَانِيْ مِنَ الْخُطَبَاءِ الْمُعَظَّمَةِ

لِلْحَرَمِ الشَّرِيفِ وَالْمَسْجِدِ الْمُنِيفِ فَاقْتَرَحُوا بِهٰذَا الْأَمْرِ الْعَظِيمِ وَالْخَطْبِ الْجَسِيمِ وَ
حَكَمُوا عَلَيَّ جَبْرًا وَلَمْ يَتْرُكُوا لِي عُذْرًا فَشَرَعْتُ فِي إِسْعَافِ مَأْمُولِهِمْ وَإِنْجَاحِ
مَسْئُولِهِمْ عَلَى حَسَبِ مَا كَانَ مُسْتَحْضَرًا لِي فِي الْحَالِ مِنْ غَيْرِ تَوَجُّهٍ إِلَى مَا قِيلَ أَوْ
يُقَالُ وَسَمَّيْتُهُ بِكِتَابِ نُورِ الْأَنْوَارِ فِي شَرْحِ الْمَنَارِ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ
وَهُوَ حَسْبِي لِلسَّعَادَةِ وَالْهِدَايَةِ وَالْمَسْئُولُ عَنْهُ أَنْ يَجْعَلَهُ خَالِصًا لِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ
وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

(ترجمہ): حمد وصلاۃ کے بعد! چونکہ کتاب المنار اصول فقہ کی کتابوں میں متن اور عبارت کے لحاظ سے نہایت ہی مختصر، اور نکات و درایات کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی اور اُن شارحین کرام میں سے جو ہم سے پہلے گذر چکے ہیں ایک صاحب بھی (صحیح طور پر) حل کتاب کے کام میں مشغول نہ ہوسکے (اور اگر مشغول ہوئے بھی) تو سہو اور غلطی سے محفوظ نہ رہ سکے۔ کیونکہ بعض شرحیں اختصار کی وجہ سے فہم مطالب میں مخل ثابت ہوئیں اور بعض نہایت طوالت کی وجہ سے مقاصد کے سمجھنے میں اکتا دینے والی (ثابت) ہوئیں، اور بہت پہلے سے میرے دل میں یہ بات بیٹھ چکی تھی کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح لکھوں جس سے اس کے تمام پیچیدہ مسائل حل ہوجائیں، اور اعتراض وجواب سے تعرض کئے بغیر اور شراح متقدمین سے صادر ہونیوالے خلل اور اضطراب کا ذکر کئے بغیر اُس کتاب کے مشکل مباحث واضح ہوجائیں (لیکن) مشاغل کی کثرت اور مواقع کی تنگی کی وجہ سے ایک عرصہ تک مجھکو اس شرح کے لکھنے کا اتفاق نہ ہوسکا، چنانچہ جب میں مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ پہنچا تو میرے سامنے حرم شریف اور مسجد نبوی کے بعض احباب و مخلصین نے مذکورہ کتاب پڑھی اور انھوں نے (مجھ سے اس قسم کی شرح لکھنے کے) عظیم کام اور اہم امر کی انجام دہی کی خواہش کی، اور مجھ کو اس قدر مجبور کر ڈالا کہ میرے لئے کوئی عذر نہیں چھوڑا، پس میں ان کی آرزوئیں پورا کرنے اور ان کے مطالبات کو بامراد بنانے میں اعتراض وجواب کی طرف توجہ کئے بغیر اُسی کے مطابق لگ گیا جیساکہ میرے ذہن میں اس وقت مضامین تھے، اور میں نے اس کتاب کا نام نور الانوار فی شرح المنار رکھا، اللہ تعالیٰ ہی شروع کرنے اور ختم تک پہنچانے کی توفیق عطا کرنیوالا ہے، وہی میری نیک بختی اور رہنمائی کیلئے کافی ہے، اور اسی کی بارگاہ میں میری دعا ہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات کریم کیلئے خاص کرلے۔ اللہ کی مشیت اور مرضی کے بغیر نہ تو کوئی حرکت ممکن ہے اور نہ کوئی زور چل سکتا ہے وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت ہی بڑا ہے۔

(تشریح): لفظ بعد اور قبل۔ ظرف زمان اور مکان دونوں کیلئے مستعمل ہوتے ہیں،

ظرف زمان کی مثال " الغد بعد الیوم " کل آئندہ آج کے بعد ہے " الیوم قبل الغد " آج کا دن کل آئندہ سے پہلے ہے ، اور ظرف مکان کی مثال " داری بعد دارک " میرا گھر تیرے گھر کے بعد ہے ۔ " داری قبل دارک " میرا گھر تیرے گھر سے پہلے ہے ۔ لفظ قبل اور بعد کی تین صورتیں ہیں (۱) ان کا مضاف الیہ مذکور ہو (۲) ان کا مضاف الیہ محذوف نسیاً منسیاً ہو (۳) ان کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو ۔ اوّل کی دو صورتوں میں مذکورہ دونوں لفظ معرب بحسب العوامل ہوتے ہیں ، اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہوتے ہیں لیکن لفظ قبل و بعد کے مبنی علی الضم ہونے پر تین اعتراض ہیں ، اول یہ کہ یہ دونوں اسم ہیں ، اور اسماء کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معرب ہوں لہٰذا ان کو معرب ہونا چاہیئے تھا نہ کہ مبنی ، دوم یہ کہ اگر مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو مبنی کے اندر اصل سکون ہے نہ کہ حرکت لہٰذا ان کو مبنی علی السکون ہونا چاہیئے تھا ، سوم یہ کہ اگر حرکت پر مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو اخف الحرکات یعنی سکون سے قریب تر حرکت ( فتحہ ) پر مبنی پڑھنا چاہیئے تھا ضمہ پر مبنی کیوں پڑھا گیا ، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو اسم مبنی اصل کے مشابہ ہوتا ہے وہ بھی مبنی ہوتا ہے اور مبنی اصل تین چیزیں ہیں (۱) فعل ماضی (۲) امر حاضر (۳) تمام حروف اور لفظ قبل اور بعد اپنے مضاف الیہ کی طرف محتاج ہونے میں حروف کے مشابہ ہیں یعنی جس طرح حرف بغیر دوسرے کلمہ کے ملائے اپنے معنی پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کا محتاج ہوتا ہے ، اسی طرح یہ دونوں لفظ بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مضاف الیہ کے محتاج ہوتے ہیں پس حروف کیساتھ احتیاج میں مشابہت کی وجہ سے یہ دونوں لفظ مبنی ہوں گے ۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مبنی کی دو قسمیں ہیں مبنی بالاصل اور مبنی بالعارض ۔ مبنی بالاصل تو مذکورہ تین چیزیں ہیں اور مبنی بالعارض وہ ہے جو مبنی بالاصل کے مشابہ ہو اور " سکون " مبنی بالاصل میں اصل ہے نہ کہ مبنی بالعارض میں یعنی مبنی بالاصل میں سکون اصل ہوتا ہے ، مبنی بالعارض میں سکون اصل نہیں ہوتا پس لفظ قبل اور بعد چونکہ مبنی بالعارض ہیں اسلئے انمیں سکون اصل نہ ہوگا تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہیکہ لفظ قبل اور بعد دونوں لازم الاضافت ہیں مگر ان کا مضاف الیہ محذوف ہوتا ہے پس مضاف الیہ کے محذوف ہونے کی وجہ سے چونکہ ان میں بہت زیادہ خفت پیدا ہو گئی اسلئے اِن کی خفت کو دور کرنے کیلئے ثقیل حرکت یعنی ضمہ پر مبنی کیا گیا ۔ " منار " نور الانوار کے متن کا نام ہے ۔ اوجز از وَجُزَ اسم تفضیل ، نہایت مختصر اور بلیغ کلام ۔ مَتْن ۔ پشت ، بلند اور سخت جگہ ۔ " متن " مجازاً اس مختصر کتاب کو کہتے ہیں جو محتاجِ شرح ہو " نُکَتًا " واحد نکتہ ، مشکل مسئلہ جو دقّتِ نظر سے حاصل ہو ۔ " مملّۃ " از املال ۔ رنج میں ڈالنا ، اکتانا ۔ " مآرب " واحد مارب ۔ حاجت ، مطلب ۔ " خلّال " واحد خلیل ۔ سچّا دوست ۔ " خُلَّصْ " خالص دوست ۔ " خُطَباء " واحد خطیب ۔ مقرر ، زباں آور ۔ " المنیف " عالی ، بلند ۔ " اقتراح " چاہنا ، طلب کرنا ۔ " خطب جسیم " کار عظیم ۔ " اسعاف " ضرورت

پوری کرنا، " انجاح " بامراد ہونا، کامیاب ہونا۔

شارح نور الانوار ملاجیونؒ نے وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے لکھا کہ منار اصولِ فقہ کی کتابوں میں متن کے اعتبار سے بہت عمدہ اور مختصر اور باریک بینی اور حقیقت فہمی کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی، اور ہم سے پہلے کے شارحین میں سے اوّلاً تو کوئی صحیح طور پر حلِ کتاب کے کام میں مشغول ہی نہ ہوسکا، اور اگر مشغول ہوا بھی تو سہو اور غلطی سے محفوظ نہ رہ سکا، کیونکہ بعض شرحیں غایت درجہ اختصار کی وجہ سے فہم مطالب میں غیر مفید ثابت ہوئیں اور بعض میں طوالت اتنی ہے کہ پڑھنے والا اکتا جاتا ہے اور مجھے پہلے سے اس بات کا خیال تھا کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح لکھوں جس سے اس کے تمام پیچیدہ مسائل حل ہوجائیں، اور اس کے مشکل مسائل کی ایسی توضیح کروں جس میں اعتراض وجواب کی بھرمار نہ ہو۔ اور نہ اسمیں شرّاح متقدمین کی ان خامیوں اور کوتاہیوں کا ذکر ہو جن کی وجہ سے مطالب کے سمجھنے میں خلل واقع ہوا اور عبارتوں کی سلاست میں اضطراب ظاہر ہوا، لیکن مشاغل کی کثرت اور مواقع کی تنگی کی وجہ سے ایک عرصہ تک اس شرح کے لکھنے کا اتفاق نہ ہوسکا، چنانچہ حسنِ اتفاق سے میرا جانا مدینہ منورہ ہوا تو وہاں بعض دوستوں نے اس کتاب کی شرح لکھنے کی درخواست کی اور مجھ پر اس قدر جبر کیا کہ میرا ایک عذر بھی قابلِ قبول نہ ہوسکا تو میں نے ان کی درخواست قبول کی اور مذکورہ شرح لکھنی شروع کردی، دورانِ تشریح اس بات کا خیال رکھا کہ زیادہ قیل وقال اور اعتراض وجواب نہ ہو۔ میں نے اپنی اس شرح کا نام " نورالانوار فی شرح المنار" تجویز کیا، ابتداء اور انتہاء میں اللہ ہی توفیق عطاء کرنیوالا ہے، وہی میری نیک بختی اور رہنمائی کیلئے کافی ہے، اور اسی کی بارگاہ میں میری دعا ہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات کریم کیلئے خاص کرلے، سچ ہے اللہ کی مشیت اور مرضی کے بغیر نہ تو کوئی حرکت ممکن ہے اور نہ ہی کوئی زور چل سکتا ہے، وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت بڑا ہے۔

قَالَ المصؒ بَعْدَ مَا تَيَمَّنَ بِالتَّسْمِيَةِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْ هَدَانَا اِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيْمِ فَتَفْسِيْرُ قَوْلِهٖ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَاضِحٌ وَ اَمَّا الْهِدَايَةُ فَكَمَا قِيْلَ اَلدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ اَوِ الدَّلَالَةُ عَلٰى مَا يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّهٗ اِذَا نُسِبَ اِلَى اللّٰهِ تعـ يُرَادُ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِذَا نُسِبَ اِلَى الرَّسُوْلِ اَوِ الْقُرْاٰنِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِىْ وَقَالُوْا ايض اِنَّهٗ اِذَا عُدِّىَ اِلَى الْمَفْعُوْلِ الثَّانِىْ بِلَا وَاسِطَةٍ يُرَادُ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِذَا عُدِّىَ اِلَيْهِ بِوَاسِطَةِ اِلٰى اَوِ اللَّامِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِىْ

(ترجمہ) :۔ بسم اللہ سے برکت حاصل کرنے کے بعد صاحب منار نے فرمایا کہ تمام تعریفیں اُس اللہ کیلئے ہیں جس نے ہم کو سیدھی راہ دکھائی۔ مصنف کے قول الحمد للہ کی تفسیر تو واضح ہے، اور رہی ہدایت تو جیسا کہ کہا گیا کہ ایسی رہنمائی جو مطلوب تک پہنچانیوالی ہو یا اس چیز کی طرف رہنمائی کرنا جو مطلوب تک پہنچا سکے، علماء نے اس پر اتفاق کیا کہ جب ہدایت کی نسبت اللہ کی طرف کی جائے تو اس سے پہلے معنی مراد ہوں گے، اور جب رسول یا قرآن کی طرف نسبت کی جائے تو اس سے دوسرے معنی مراد ہوں گے اور علماء نے یہ بھی کہا ہے کہ جب ہدایت کو مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی کیا جائے تو اس کے پہلے معنی مراد ہوں گے اور جب اس کی طرف لام یا الیٰ کے واسطہ سے متعدی کیا جائے تو اس کے دوسرے معنی مراد ہوں گے۔

(تشریح) :۔ صاحب نور الانوار کا قول قال المصنفؒ بعد ما تیمن بالتسمیۃ سے اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ تسمیہ متن میں داخل ہے، اور تسمیہ سے تیمن اور برکت حاصل کرنے کیلئے تسمیہ کو مقدم ذکر کیا گیا ہے کیونکہ ما بہ التیمن (جس سے برکت حاصل کیجائے) مالہ التیمن (جس کیلئے برکت حاصل کیجائے) پر مقدم ہوتا ہے۔

شارحؒ نے فرمایا کہ لفظ الحمد للہ کی تفسیر واضح ہے لیکن خادم اس جملہ کی تحقیق اور تشریح سابق میں کر چکا ہے۔ "ہدانا" میں لفظ ہدیٰ فعل ماضی، ہدایت سے ماخوذ ہے، اور ہدایت کے معنی متعین کرنے میں لوگوں کی مختلف رائیں ہیں، بعض حضرات نے کہا کہ "ہدایت" ایصال الی المطلوب (مقصد تک پہنچانا) کا نام ہے، اور بعض نے کہا کہ "ہدایت" اراءۃ الطریق کا نام ہے۔ ان دونوں معنی میں فرق یہ ہے کہ پہلے معنی یعنی ایصال الی المطلوب کے اعتبار سے ہدایت صرف ذاتِ باری کی طرف منسوب ہو سکتی ہے اور دوسرے معنی یعنی اراءۃ الطریق کے اعتبار سے ہدایت رسول اور کتاب اللہ کی طرف منسوب ہوتی ہے یعنی جب ہدایت ذاتِ باری کی طرف منسوب ہو تو ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے ہیں، اور جب رسول یا کتاب اللہ کی طرف منسوب ہو تو اراءۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، دوسرا فرق یہ ہے کہ ایصال الی المطلوب کے بعد گمراہی ناممکن ہے اور اراءۃ الطریق کے بعد گمراہی ممکن ہے۔ لیکن دونوں معنی پر اعتراض واقع ہوگا۔ ایصال الی المطلوب پر تو اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول ہے " واما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمیٰ علی الهدیٰ" یعنی ہم نے قوم ثمود کو ہدایت دی مگر انھوں نے ضلالت کو ہدایت پر ترجیح دی یعنی ہدایت کو چھوڑ کر ضلالت کو اختیار کیا۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ ثمود کے لوگ ہدایت کے بعد گمراہی میں مبتلا ہوئے ہیں اور ہدایت کے بعد گمراہی میں مبتلا ہونا چونکہ ایصال الی المطلوب کے منافی ہے اسلئے فهدیناهم میں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں ہو سکتے اور اراءۃ الطریق پر اسلئے اعتراض واقع ہوگا کہ اللہ تبارک

دتعالیٰ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا "انک لاتہدی من احببت" آپ جس کو پسند کریں ہدایت نہیں کرسکتے ہیں اور بقول بعض حضرات کے ہدایت کے معنی ارارۃ الطریق کے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو ارارۃ الطریق یعنی مطلقاً راستہ دکھانے سے منع فرمایا ہے حالانکہ آپ کے مبعوث ہونیکا مقصد ہی ارارۃ الطریق یعنی لوگوں کو راستہ دکھانا ہے۔
پس ثابت ہوا کہ لاتہدی میں ارارۃ الطریق کے معنی مراد نہیں ہوسکتے، بعض حضرات نے ان اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ کشاف کے حاشیہ پر علامہ تفتازانیؒ نے یہ ضابطہ تحریر کیا ہے کہ لفظ ہدایت متعدی بدو مفعول ہوتا ہے اور اپنے مفعول اوّل کی طرف ہمیشہ بلاواسطہ متعدی ہوتا ہے مگر مفعول ثانی کی طرف کبھی بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور کبھی لام یا الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے، اگر لفظ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلاواسطہ متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں جیسے "اِہْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ" میں صراط المستقیم مفعول ثانی ہے اور "اِہْدِ" صیغہ امر اسکی طرف بلا واسطہ متعدی ہے اور اگر لام یا الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہو تو ارارۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، لام کی مثال جیسے "اِنَّ ہٰذَا الْقُرْآنَ یَہْدِیْ لِلَّتِیْ ہِیَ اَقْوَمُ" میں "لِلَّتِیْ ہِیَ اَقْوَمُ" مفعول ثانی ہے اور مفعول اوّل لفظ "الناس" مقدر ہے، تقدیری عبارت ہوگی "اِنَّ ہٰذَا الْقُرْآنَ یَہْدِی النَّاسَ لِلَّتِیْ ہِیَ اَقْوَمُ" اور الیٰ کی مثال "وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَہْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ" میں "اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ" مفعول ثانی ہے۔ پس اس ضابطہ کے تحت جواب یہ ہوگا کہ "اَمَّا ثَمُوْدُ فَہَدَیْنٰہُمْ" میں "ہم" ضمیر "ہدینا" کا مفعول اوّل ہے، اور مفعول ثانی "الی الاسلام" مقدر ہے، اب تقدیری عبارت ہوگی "اما ثمود فہدیناہم الی الاسلام فاستحبوا العمی علی الہدی" پس مذکورہ ضابطہ کے تحت لفظ ہَدَیْنَا مفعول ثانی الی الاسلام کی طرف چونکہ الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہے اسلئے اس آیت میں ہدایت کے معنی ارارۃ الطریق کے ہوں گے اور ارارۃ الطریق کے بعد گمراہی ممکن ہے جیساکہ پہلے گذر چکا لہٰذا اس آیت کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا اور "انک لاتہدی من احببت" میں "من احببت" تہدی کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اوّل مقدر ہے تقدیری عبارت ہوگی "انک لاتہدی الاسلام من احببت" اور سابق میں گذر چکا ہے کہ لفظ ہدایت اگر مفعول ثانی کی طرف بلاواسطہ متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں لہٰذا آیت "انک لاتہدی" میں ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوں گے تو گویا اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو فرمایا کہ آپ جسکو چاہیں ایصال الی المطلوب نہیں کرسکتے ہیں، اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کیونکہ ایصال الی المطلوب اللہ کا کام ہے نہ کہ نبی کا نبی کا کام تو صرف ارارۃ الطریق کا ہے پس اس آیت کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا لیکن علامہ تفتازانی کے بیان کردہ ضابطہ میں بھی نقص ہے اور نقص یہ ہے کہ یہ ضابطہ قرآن پاک کی بعض

آیات کے خلاف ہے مثلاً آیت " وہدیناہ النجدین " ہم نے انسان کو طریق خیر اور شر کی راہ دکھلادی ۔ دیکھو اس آیت میں ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہے مگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں ہیں، کیوں کہ آگے چل کر فرمایا ہے " فلا اقتحم العقبۃ " جسکے معنی یہ ہیں کہ ہدایت دینے کے بعد بھی انسان گھاٹی خیر و اسلام میں داخل نہ ہوا۔ ملاحظہ ہو ہدایت کے بعد بھی خیر کی نفی فرمادی ، اگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے تو مقصود تک پہنچ جانے کے بعد پھر اسلام میں داخل نہ ہونے کے کیا معنی، دوسری آیت " انک لاتہدی من احببت ولکن اللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم " اس آیت میں دوسرا یہدی الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہے مگر مراد ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں، کیونکہ اللہ نے " لکن " سے اپنے لئے اُس ہدایت کو خاص کیا ہے جس ہدایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نفی فرمائی ہے ، اور یہ مسلّم ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایصال الی المطلوب کی نفی کی گئی ہے لہٰذا آپ کا ضابطہ کہ ہدایت اگر الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ارادۃ الطریق کے ہوتے ہیں ٹوٹ گیا۔ بہر نوع ہدایت کے سلسلہ میں کوئی قول بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے اسی لئے قاضی بیضاویؒ نے ہدایت کے ایسے معنی بیان فرمائے ہیں جو ایصال الی المطلوب اور ارارۃ دونوں کو شامل ہیں، قاضی نے فرمایا کہ ہدایت کے معنی دلالۃ بلطف کے ہیں یعنی اسباب طاعت کو پیدا کرکے رہنمائی کرنا اب وہ رہنمائی خواہ ایصال الی المطلوب کے طریقہ پر ہو خواہ ارادۃ الطریق کے طریقہ پر ہو۔

وَهٰهُنَا اِنْ نَظَرَ اِلٰى اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى يَنْبَغِيْ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِنْ نَظَرَ اِلٰى اَنَّهٗ عُدِّيَ بِوَاسِطَةِ اِلٰى يَنْبَغِيْ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الثَّانِيْ فَاِمَّا اَنْ يُّقَدَّرَ هَدَانَا رُسُلَهٗ اَوْ يُقَالَ كَلِمَةُ اِلٰى مَزِيْدَةٌ لِلتَّاكِيْدِ وَالتَّقْوِيَةِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُوْ هٰذَا عَنْ تَمَحُّلٍ

(ترجمہ) :۔ اور اگر اس جگہ دیکھا جائے اس بات کو کہ لفظ ہدا اللہ کی طرف منسوب ہے تو اس سے پہلے معنی مراد لینا مناسب ہیں، اور اگر اس بات کی طرف نظر کی جائے کہ ہدایت الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہے تو اس سے دوسرے معنی مراد لینا مناسب ہیں پس یا تو ہدانا رُسُلہٗ مقدر مانا جائیگا یا کہا جائے گا کہ کلمہ الیٰ تاکید و تقویت کیلئے زائد ہے حاصل یہ کہ یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں ہے۔

(تشریح) :۔ صاحب نور الانوار اس عبارت میں متن پر وارد ہونیوالے اعتراض و جواب کو نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت " الحمد للہ الذی ہدانا " میں " ہدا " کا فاعل ضمیر مستتر ہے جو اللہ کی طرف راجع ہے اور سابق میں گذر چکا کہ ہدایت اگر اللہ کی طرف منسوب

ہو تو اس صورت میں ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں، اور یہ بھی بیان کیا جاچکا ہے کہ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف اگر الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہو تو ہدایت سے ارارۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، پس متن میں ہدایت کا اللہ کی طرف منسوب ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہاں ہدایت سے ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوں اور مفعولِ ثانی یعنی صراط مستقیم کی طرف الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہاں ہدایت سے ارارۃ الطریق کے معنی مراد ہوں۔ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ بیک وقت دونوں معنی مراد نہیں ہوسکتے، شارح علیہ الرحمہ نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر فرمائے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہَدَا کا فاعل لفظ اللہ نہیں ہے بلکہ اس کا فاعل رُسُلُہٗ مقدر ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ ہَدَانَا رُسُلُہٗ اِلَی الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِیْمِ"، اس صورت میں ہدایت کی نسبت رسول کی طرف ہوگی نہ کہ اللہ کی طرف اور رسول کی طرف نسبت کا تقاضا یہ ہے کہ ہدایت سے ارارۃ الطریق کے معنی مراد ہوں، پس جب رسول کی طرف نسبت کا تقاضہ بھی ارارۃ الطریق ہے اور الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہونیکا تقاضہ بھی ارارۃ الطریق ہے تو اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہیکہ ہَدَا کا فاعل تو لفظ اللہ ہی ہے مگر لفظ الیٰ محض تاکید وتقویت کیلئے زائد کردیا گیا ہے یعنی لفظ الیٰ زائد ہے اسکے واسطہ سے لفظ ہدایت متعدی نہیں کیا گیا پس جب لفظ "الیٰ" زائد ہے تو متن میں لفظ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلاواسطہ متعدی ہوا، اور پہلے بیان ہوچکا ہے کہ لفظ ہدایت اگر مفعول ثانی کیطرف بلاواسطہ متعدی ہو تو ہدایت سے ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے ہیں، پس جب اللہ کیطرف نسبت کرنا بھی ایصال الی المطلوب کا تقاضا کرتا ہے اور مفعول ثانی کی طرف بلاواسطہ متعدی ہونا بھی اسی معنی کا تقاضا کرتا ہے تو اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔ صاحبِ نور الانوار نے فرمایا کہ مذکورہ دونوں جواب تکلفات سے خالی نہیں ہیں یعنی مذکورہ دونوں جوابوں پر اعتراضات واقع کئے گئے ہیں چنانچہ پہلے جواب پر تین اعتراضات ہیں پہلا اعتراض تو یہ ہیکہ آپ نے لفظ رُسُلُہٗ فاعل مقدر مانا ہے حالانکہ مقدر ماننا خلافِ اصل ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ لفظ رُسُلُہٗ مقدر ماننے کی صورت میں ہدایت کی نسبت اقوی (اللہ) سے منقطع ہوکر اضعف (رسول) کیساتھ وابستہ ہوجائے گی، حالانکہ اقوی کی نسبت کو چھوڑ کر اضعف کی نسبت کو اختیار کرنا دانشمندی کے خلاف ہے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں لفظ رُسُلُہٗ ہدایت کا فاعلِ محذوف ہوگا حالانکہ صاحب کافیہ نے کہا ہے "فاعل الفعل لایحذف"، یعنی فعل کا فاعل محذوف نہیں ہوتا ہے۔ دوسرے جواب پر یہ اعتراض ہے کہ آپ نے الیٰ کو زائد قرار دیا ہے حالانکہ زیادتی خلافِ اصل ہے۔

وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِي يَكُونُ عَلَى الشَّارِعِ الْعَامِّ وَيَسْلُكُهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ الْتِفَاتٌ إِلَى شُعَبِ الْيَمِينِ وَالشِّمَالِ وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ مُعْتَدِلًا بَيْنَ الْإِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيطِ وَهٰذَا صَادِقٌ عَلَى شَرِيعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْإِفْرَاطِ الَّذِي فِي دِينِ مُوسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّفْرِيطِ الَّذِي فِي دِينِ عِيسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلَى عَقَائِدِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَإِنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ وَبَيْنَ الرَّفْضِ وَالْخُرُوجِ وَبَيْنَ التَّشْبِيهِ وَالتَّعْطِيلِ الَّذِي فِي غَيْرِهَا وَعَلَى طَرِيقِ سُلُوكٍ جَامِعٍ بَيْنَ الْمَحَبَّةِ وَالْعَقْلِ فَلَا يَكُونُ عِشْقًا مَحْضًا مُفْضِيًا إِلَى الْجَذْبِ وَلَا عَقْلًا صِرْفًا مُوصِلًا إِلَى الْإِلْحَادِ وَالْفَلْسَفَةِ نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْهُ وَفِيهِ تَلْمِيحٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالٰى اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

(ترجمہ):۔ اور صراط مستقیم وہی راستہ ہے جو شاہراہ پر ہوتا ہے، اور اُس پر ہر شخص چلتا ہے بغیر اس کے کہ اس میں دائیں بائیں جانب توجہ ہو، اور وہ افراط اور تفریط کے بین بین درمیانی راہ ہوتی ہے اور یہ صراط مستقیم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت پر صادق آتا ہے کیونکہ آپ کی شریعت اس افراط کے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین میں تھی اور اس تفریط کے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں تھی بیچ بیچ ہے اور اہل سنت والجماعت کے عقائد پر صادق آتا ہے کیوں کہ ان کے عقائد فرقہ جبریہ اور فرقہ قدریہ کے عقائد کے بین بین اور روافض اور خوارج کے عقائد کے بین بین اور فرقہ مشبہہ اور معطلہ کے عقائد کے بین بین ہیں اور (صراط مستقیم کا اطلاق) اس طریق سلوک پر بھی ہوتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے پس یہ نہ تو عشق محض ہے جو جذب تک پہنچادے اور نہ عقل محض ہے جو بے دینی اور بد دینی تک پہنچادے نعوذ باللہ منہ اور ماتن کے قول میں باری تعالیٰ کے قول "اہدنا الصراط المستقیم" کی طرف اشارہ ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں شارح نورالانوار "صراط مستقیم" کے معنی اور اسکا مصداق متعین فرمارہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ "صراط مستقیم" اس واضح اور کشادہ راستہ کو کہا جاتا ہے جس میں کجی اور ٹیڑھاپن نہ ہو اور ہر کس وناکس اِدھر اُدھر بھٹکے بغیر بآسانی اس پر سے گذر جاتا ہو۔ آجکل ایسے راستہ کو شارع عام، شاہراہ اور مین روڈ کہتے ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ صراط مستقیم ہر ایسے قول یا فعل کو کہتے ہیں جو اللہ کے نزدیک پسندیدہ ہو یعنی جس قول یا فعل سے اللہ جل شانہٗ خوش ہوتے ہوں اس کو صراط مستقیم کہا جاتا ہے۔ "صراط مستقیم" کے تین مصداق بیان کئے گئے ہیں (۱) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت مطہرہ اور ملت حنیفیہ،

صراط مستقیم کا مصداق ہے کیونکہ شریعتِ مصطفیٰ میں نہ افراط (حد سے زیادتی) ہے اور نہ تفریط (حد سے کمی) ہے بلکہ انتہائی اعتدال اور میانہ روی ہے، اسکے برخلاف حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین میں افراط یعنی حد سے زیادہ سختی ہے مثلاً طہارت اور پاکی حاصل کرنے کیلئے موضعِ نجاست کپڑے کا کاٹنا ضروری تھا، زکوٰۃ میں چوتھائی مال ادا کرنا فرض تھا، اور ان کے یہاں توبہ یہ تھی کہ گناہ کے مرتکب کو قتل کر دیا جائے، اگر کوئی گناہ کرتا تو منجانب اللہ اس کے مکان کے دروازے پر لکھ دیا جاتا، قتل میں قاتل پر قصاص فرض تھا مقتول کے اولیاء دیت لینے یا معاف کر دینے کے مجاز نہ تھے، اور دینِ موسوی میں حائضہ عورت کے ساتھ مکان میں رہنے تک کی اجازت نہیں تھی، غرضیکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی امّت کو احکامِ شاقہ کا مکلف کیا گیا تھا، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں تفریط یعنی حد سے زیادہ نرمی اور آسانی ہے مثلاً حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں شراب حلال تھی، سور اور مردار کا گوشت حلال تھا، مشرک عورتوں سے نکاح جائز تھا۔

صاحبِ نتائج الافکار نے غایۃ البیان سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شراب اور سور پہلی امتوں میں اور ابتدائے اسلام میں حلال تھے، پھر حرمت کیساتھ خاص طور پر مسلمانوں کو مخاطب کیا گیا چنانچہ باری تعالیٰ نے فرمایا یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ اور باری تعالیٰ نے فرمایا حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِیْرِ پس جب حرمت کا مخاطب خاص طور پر مسلمانوں کو کیا گیا تو یہ چیزیں مسلمانوں پر حرام ہوں گی اور کفار کے حق میں حلال رہیں گی، اسی طرح مشرکہ عورتوں کیساتھ نکاح کرنا تمام لوگوں کے حق میں حلال تھا مگر آیت وَلَا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکٰتِ حَتّٰی یُؤْمِنَّ (بقرہ) حرمت کا مخاطب صرف مسلمانوں کو کیا گیا ہے لہٰذا مشرکہ عورتیں مسلمانوں کے حق میں حرام ہوں گی اور کفار کے حق میں علیٰ حالہ حلال رہیں گی اسی طرح عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں قتلِ عمد میں قصاص واجب نہیں تھا بلکہ اولیاءِ مقتول پر معاف کرنا واجب تھا، دینِ عیسوی میں نجاست لگنے کے باوجود کپڑا ناپاک نہیں ہوتا تھا، حائضہ عورت سے وطی کرنا جائز تھا، بہر حال مذکورہ احکام سے معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں بہت زیادہ نرمی تھی، اور شریعتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں چونکہ نہ حد سے زیادہ سختی ہے اور نہ حد سے زیادہ نرمی ہے بلکہ اعتدال اور میانہ روی ہے اسلئے صراطِ مستقیم کا مصداق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کو قرار دیا گیا ہے۔ اس احتمال کی صورت میں "صراطِ مستقیم" کا لفظ براعتِ استہلال کے طور پر ہوگا، براعتِ استہلال کہتے ہیں خطبۂ کتاب میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جو مقصودِ کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوں، اور "صراطِ مستقیم" کے ذکر میں براعتِ استہلال اس طور پر ہے کہ صراطِ مستقیم سے مراد شریعتِ نبوی ہے اور شریعتِ نبوی کتاب وسنّت سے مستفاد ہے، اور "کتاب المنار" کا مقصود بھی کتاب وسنت سے اس طور پر بحث کرنا ہے کہ ان سے شریعتِ نبوی کا استفادہ اور استنباط کیا جائے (۲) اہلِ سنت والجماعت کے عقائد بھی صراطِ مستقیم کا مصداق ہیں کیونکہ جبریہ

اور قدریہ کے عقائد کی بہ نسبت اہلِ سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے اس طور پر کہ فرقہ قدریہ کے عقائد میں افراط ہے، انھوں نے بندوں کیلئے قدرتِ کاسبہ اور قدرتِ خالقہ دونوں کو ثابت کیا ہے یعنی قدریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا کاسب بھی ہے اور خالق بھی ہے حالانکہ قرآن پاک کی آیت "واللہ خلقکم وما تعملون" بندے کے خالقِ افعال ہونیکی تردید کرتی ہے، اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "القدریۃ مجوس ہذہ الامۃ" قدریہ اس امت کے مجوسی ہیں۔ اور فرقہ جبریہ کے عقائد میں تفریط ہے جبریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ جمادِ محض اور پتھر محض ہے نہ اسکو کسب کی قدرت حاصل ہے اور نہ خلق کی قدرت حاصل ہے یعنی بندہ نہ کسی فعل کو پیدا کرسکتا ہے اور نہ اس کا کسب کرسکتا ہے۔ ان دونوں کے برخلاف اہل سنّت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ کیلئے قدرتِ خالقہ تو ثابت نہیں البتہ قدرتِ کاسبہ ثابت ہے یعنی بندہ اگرچہ کسی چیز کو پیدا نہیں کرسکتا لیکن اسکا کسب کرسکتا ہے پس جبریہ اور قدریہ کے عقائد کی بہ نسبت "اہل سنت والجماعت کے عقائد میں چونکہ اعتدال ہے اسلئے "صراطِ مستقیم" کا مصداق اہل سنت والجماعت کے عقائد کو قرار دیا گیا۔ اسی طرح روافض اور خوارج کے عقائد کی بہ نسبت "اہل سنّت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے اس طور پر کہ روافض نے اکثر صحابہ کو چھوڑا، شیخین (ابوبکرؓ وعمرؓ) کی امامت کا انکار کیا، مسح علی الخفین کے جواز کا انکار کیا، حضرت امیر معاویہؓ اور ان کے رفقاء پر سب وشتم کیا، پس ان حضرات نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی محبت ومودّت میں افراط اور غلو سے کام لیا، اور خوارج نے حضرت علیؓ کی محبت میں تفریط سے کام لیا حتی کہ یہ لوگ حضرت علیؓ کے طریقہ صحیحہ سے نکل گئے، حضرت علیؓ کے مقابلہ میں جنگ کی، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دامادوں کو سب وشتم کیا، ان کے برخلاف "اہل سنّت والجماعت نے اس بارے میں سکوت کیا اور اس پر یقین کیا کہ تمام صحابہ عدولِ امّت اور خیارِ امّت ہیں۔ شیخین کی امامت اور خلافت بھی تسلیم ہے اور دامادوں سے محبت بھی بجا اور برحق ہے"۔

اسی طرح فرقہ مُشَبِّہَہ اور مُعَطِّلَہ کے عقائد کی بہ نسبت "اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے، کیونکہ فرقہ مُشَبِّہَہ کے لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ قرار دیا، اور اس کیلئے جسم اور جہت کو ثابت کیا، ان میں سے بعض نے کہا کہ مخلوق کے اجسام کی طرح اللہ تعالیٰ بھی اپنے لئے خون، گوشت اور ہڈیوں کا جسم رکھتے ہیں، اور بعض نے کہا کہ اللہ کا جسم تو ہے مگر مخلوق کے اجسام کی طرح خون اور گوشت سے مرکب نہیں ہے، اور فرقہ مُعَطِّلَہ کے لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ معطل اور بیکار ہیں جیسا کہ حکماء نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سے عقل اوّل صادر ہوئی پھر عقل ثانی پھر عقل ثالث حتی کہ عقل عاشر صادر ہوئی، اور پورا نظامِ عالم انھیں عقولِ عشرہ پر مبنی ہے یعنی نظامِ عالم کو عقولِ عشرہ چلاتی ہیں

اللہ تعالیٰ بیکار محض اور معطل ہیں (نعوذ باللہ منہ) انکے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت اور جسم سے منزّہ ہیں اور تمام مخلوقات کی پیشانیاں اللہ کی قدرت میں ہیں (۳) صراط مستقیم اس طریق سلوک پر بھی صادق آتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے۔ سلوک کہتے ہیں اپنے ظاہر کو افعال ذمیمہ سے اور باطن کو ردی اخلاق سے مہذب کرنا۔ سالک کا ابتدائی حال شرائع پر عمل کرنا اور انتہائی حال اخلاق حسنہ کیساتھ آراستہ ہونا ہے۔ بہرحال طریق سلوک بھی صراط مستقیم کا مصداق ہے کیونکہ سلوک کے اندر محبت اور عشق بھی کارفرما ہوتے ہیں اور عقل کا بھی بہت بڑا دخل ہوتا ہے نہ تو عشق محض کا دخل ہوتا اور نہ عقل محض کارفرما ہوتی کیونکہ عشق بغیر عقل کے دخل کے انسان کو مجذوب اور بے خود کر دیتا ہے اور عقل محض بغیر عشق کے انسان کو ملحد کر دیتی ہے اور خلاف عقل امور مثلاً عذاب قبر کا منکر بنا دیتی ہے۔ پس محبت اور عقل دونوں پر مشتمل ہونیکی وجہ سے طریق سلوک میں چونکہ اعتدال ہے اسلئے صراط مستقیم کا مصداق طریق سلوک کو قرار دینا بھی درست ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ ماتن کے کلام الحمد للہ الذی ہدانا الی الصراط المستقیم میں باری تعالیٰ کے قول "اہدنا الصراط المستقیم" کی طرف اشارہ ہے۔ تلمیح کہتے ہیں اثنائے کلام میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جن سے کسی قصہ یا شعر یا مثل یا قرآن کی کسی آیت کی طرف اشارہ کیا جائے۔

---

وَالصَّلٰوةُ عَلٰى مَنِ اخْتَصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيْمِ فَتَفْسِيْرُ الصَّلٰوةِ وَاضِحٌ وَقَوْلُهٗ عَلٰى مَنِ اخْتَصَّ كِنَايَةٌ عَنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ كَوْنَهٗ مُخْتَصًّا بِالْخُلُقِ الْعَظِيْمِ مِمَّا تَقَرَّرَ فِى الْاَذْهَانِ حَتّٰى لَا يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنْ هٰذَا الْوَصْفِ اِلٰى غَيْرِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْخُلُقُ هُوَ مَلَكَةٌ يَصْدُرُ عَنْهَا الْاَفْعَالُ بِسُهُوْلَةٍ وَالْخُلُقُ الْعَظِيْمُ لَهٗ عَلٰى مَا قَالَتْ عَائِشَةُ رض هُوَ الْقُرْاٰنُ يَعْنِىْ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْقُرْاٰنِ كَانَ جِبِلَّةً لَهٗ مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ وَقِيْلَ هُوَ الْجُوْدُ بِالْكَوْنَيْنِ وَالتَّوَجُّهُ اِلٰى خَالِقِهِمَا وَقِيْلَ هُوَ مَا اَشَارَ اِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ صِلْ مَنْ قَطَعَكَ وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَاَحْسِنْ اِلٰى مَنْ اَسَاءَ اِلَيْكَ وَالْاَصَحُّ اَنَّ الْخُلُقَ الْعَظِيْمَ هُوَ السُّلُوْكُ اِلٰى مَا يَرْضٰى عَنْهُ اللّٰهُ تع وَالْخَلْقُ جَمِيْعًا وَهٰذَا غَرِيْبٌ جِدًّا وَهُوَ تَلْمِيْحٌ اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ وَهُوَ اِنْ لَّمْ يَدُلَّ عَلَى الْاِخْتِصَاصِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ فِىْ مَحَلِّ الْمَدْحِ اخْتَصَّ بِهٖ۔

---

**ترجمہ**:- اور درود وسلام ہو اس ذات پر جو خلق عظیم کیساتھ مختص ہے۔ صلاۃ کی تفسیر واضح ہے، اور ماتن کا قول "علیٰ من اختص" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے کنایہ ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ آپ کا خلق عظیم کیساتھ مختص ہونا ان چیزوں میں سے ہے جو ذہنوں میں اتری ہوئی ہیں

حتی کہ اس وصف (کے بیان کے بعد) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے۔ اور "خُلق" ایسی مہارت اور صلاحیت کا نام ہے جس سے افعال بآسانی صادر ہوتے ہیں، اور آپکا خلق عظیم بقول حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سراسر قرآن ہے یعنی بلا تکلف قرآن پر عمل کرنا آپکی فطرت بن گیا تھا اور کہا گیا کہ آپکا خلق عظیم دنیا و آخرت میں سخاوت اور ان دونوں کے خالق کی طرف متوجہ ہونا ہے، اور کہا گیا کہ آپ کا خلق عظیم وہ ہے جسکی طرف خود آپ نے اشارہ فرمایا ہے جو شخص تجھ سے قطع تعلق کرے تو اس سے تعلق قائم کر، اور جو تجھ پر ظلم کرے تو اسکو معاف کر، اور جو تیرے ساتھ بدسلوکی کرے تو اس کیساتھ حسن سلوک کر، اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ خلق عظیم اس راستہ پر چلنے کا نام ہے جس سے اللہ اور مخلوق سب راضی ہوں، اور یہ بات بہت ہی نادر ہے اور ماتن کا یہ قول باری تعالیٰ کے قول "وانک لعلیٰ خلق عظیم" کی طرف مشیر ہے، اور باری تعالیٰ کا قول اگرچہ اختصاص پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن جب یہ محل مدح میں ہے تو آپ اس وصف کیساتھ مختص ہو گئے۔

(تشریح):۔ متن کی عبارت "من اختص بالخلق العظیم" میں "با" مختص پر داخل ہے نہ کہ مختص بہ پر یعنی خلق عظیم مختص ہے اور من اختص یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات والاصفات مختص بہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ خلق عظیم کا وصف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ خاص ہے یعنی خلق عظیم کیساتھ فقط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متصف ہیں، آپ کے سوا کوئی دوسرا انسان اس وصف کیساتھ متصف نہ ہوا ہے اور نہ ہوگا۔ یہاں "با" کو مختص بہ پر داخل ماننا یعنی خلق عظیم کو مختص بہ قرار دینا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں "خلق عظیم" مختص بہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس مختص ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلق عظیم کیساتھ مختص ہیں یعنی آپکی ذات اقدس میں فقط خلق عظیم کا وصف پایا جاتا ہے اسکے علاوہ دوسرا کوئی وصف نہیں پایا جاتا، حالانکہ یہ سراسر غلط ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ آپکی ذات میں خلق عظیم کے علاوہ بے شمار اوصاف پائے جاتے ہیں، اسی کو کسی شاعر نے کہا ہے ؎

فدا ہوں آپ کی کس کس ادا پر ؎ ادائیں لاکھ اور بیتاب دل ایک

خطبات حکیم الاسلامؒ میں خُلق کی تین قسمیں بیان کی گئیں ہیں (۱) خلقِ حسن (۲) خلقِ کریم (۳) خلقِ عظیم۔ خلقِ حسن یہ ہے کہ برائی کا بدلہ برائی سے دیا جائے، خلقِ کریم یہ ہے کہ برائی کا بدلہ نہ لیا جائے بلکہ اسکو معاف کر دیا جائے، اور خلقِ عظیم یہ ہے کہ برائی کرنیوالے کو معاف کر کے اس پر احسان بھی کیا جائے مثلاً ایک شخص نے آپکو کوئی اذیت پہنچائی آپنے اس سے بدلہ لے لیا تو یہ خلقِ حسن ہوگا اور اگر اسکو معاف کر دیا تو یہ خلقِ کریم ہے اور اگر آپ نے معاف کر کے مزید اس پر احسان بھی کیا تو یہ خلقِ عظیم ہے آیت "جَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا" (شوریٰ رکوع ۴) اور "فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ" (بقرہ رکوع ۲۴) (ترجمہ: پھر جس نے تم پر زیادتی کی تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی

کی) میں خلقِ حسن کی تعلیم دی گئی ہے اور فَمَنْ عَفَا وَاَصْلَحَ فَاَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ اور فَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ (شوریٰ رکوع ۴) (یعنی جس نے برداشت کیا اور معاف کیا) میں خلقِ کریم کی تعلیم دی گئی ہے اور وَالْكَاظِمِيْنَ الْغَيْظَ وَالْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ (آل عمران رکوع ۱۴) میں خلقِ عظیم کی تعلیم دی گئی ہے کیونکہ اس آیت میں بتلایا گیا ہے کہ غصہ کو پی لینا ہی بڑا کمال ہے مگر وہ لوگ غصہ پی کر غلطیوں کو معاف بھی کر دیتے ہیں اور مزید اس پر احسان بھی کرتے ہیں۔ اللہ رب العزت نے خلقِ حسن حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عطا فرمایا تھا، اور خلقِ کریم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو نوازا گیا ہے، اور خلقِ عظیم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کیا گیا ہے، الغرض خلقِ عظیم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا امتیازی وصف ہے اس میں کوئی دوسرا آپ کا شریک نہیں ہے، صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ لفظ صلاۃ کی تحقیق وتشریح واضح ہے لیکن خادم سابق میں اس پر تفصیلی کلام کر چکا ہے ملاحظہ فرما لیا جائے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت "من اختص بالخلق العظیم" سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی مراد ہے، اور ماتنؒ نے صراحۃً آپکا اسم گرامی اسلئے ذکر نہیں فرمایا تاکہ لوگوں کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ خلقِ عظیم کا آپکے ساتھ مختص ہونا لوگوں کے ذہنوں میں ایسا رچا بسا ہوا ہے کہ اس وصف کے بیان کے بعد ذہن آپ ہی کی ذات کی طرف منتقل ہوتا ہے دوسرے کسی انسان کی طرف منتقل نہیں ہوتا پس جب وصفِ خلقِ عظیم سے آپ کے علاوہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا تو صراحۃً آپکا اسم گرامی ذکر کرنیکی ضرورت نہیں ہے۔

شارحؒ نے خلق کی تعریف میں ملکہ کا لفظ ذکر کیا ہے اور ملکہ اس کیفیتِ نفسانیہ کا نام ہے جو نفس میں راسخ ہو اسی کو اردو زبان میں مہارت کیساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور اگر وہ کیفیت نفس میں راسخ نہ ہو تو اس کو حالی کہتے ہیں جیسے شرمندگی کے وقت چہرہ پر سرخی کا آجانا ایک وقتی اور حالی چیز ہے۔ اب خلق کی تعریف یہ ہوگی کہ خلق ایسی مہارت اور صلاحیت کا نام ہے جس سے افعال سہولت اور آسانی کیساتھ صادر ہو جاتے ہوں۔ رہی یہ بات کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا خلق عظیم کیا تھا تو اس بارے میں چند اقوال مذکور ہیں
(۱) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ آپکا "خلق عظیم" سراسر "قرآن" تھا۔ لیکن اسپر یہ اعتراض ہوگا کہ "خلق عظیم" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے اور بقول حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا خلقِ عظیم سے مراد قرآن ہے تو گویا قرآن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مختص ہوا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ "قرآن" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کیساتھ مختص ہے پس خلقِ عظیم کی تفسیر "قرآن" سے کرنا بظاہر درست نہیں ہے۔ صاحب نور الانوار نے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ "قرآن" سے مراد عمل بالقرآن ہے یعنی آپکا "خلق عظیم" قرآن پاک پر عمل کرنا ہے، اور بلا تکلف قرآن پاک پر عمل کرنا آپکی فطرت اور عادت بن گیا تھا۔ حاصل یہ کہ جو قرآن میں ہوتا آپ اس پر عمل فرماتے اور جس پر آپ عمل کرتے وہ قرآن میں ہوتا۔ اور عمل بالقرآن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے، نہ کہ

ذاتِ باری کیساتھ لہذا مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔ (۲) بعض حضرات نے فرمایا کہ آپکا "خُلُقِ عظیم" دنیا و آخرت میں سخاوت اور انابت الی اللہ ہے۔ آپ نے دنیا میں علم، دین اور مال کی سخاوت فرمائی ہے اور آخرت میں انشاء اللہ شفاعت اور آبِ کوثر کی سخاوت فرمائیں گے۔ (۳) آپ کا "خلق عظیم" وہ ہے جس کو آپ نے خود اپنی مبارک زبان سے فرمایا ہے یعنی تعلق ختم کرنیوالے کیساتھ تعلق قائم کرو اور ظالم سے درگذر کرو، اور بدسلوکی کرنیوالے کیساتھ حسن سلوک کرو، حاصل یہ کہ تعلقات قطع کرنیوالے کیساتھ تعلقات جوڑنے، ظالم سے درگذر کرنے، اور بدسلوکی کرنے والے کیساتھ حسن سلوک کرنیکا نام خلق عظیم ہے۔

(۴) بقول شارح علیہ الرحمۃ صحیح بات یہ ہے کہ "خُلُقِ عظیم" اس راستہ پر چلنے کا نام ہے جس سے خالق اور مخلوق سب راضی ہوں لیکن یہ بات بہت کمیاب بلکہ نایاب ہے، اب جو شخص اس کیساتھ متصف ہوگا قابلِ مدح اور لائقِ ستائش ہوگا، شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول "علی من اختص بالخلق العظیم" سے باری تعالیٰ کے ارشاد "وانک لعلیٰ خلق عظیم" کی طرف اشارہ ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ متن میں کہا گیا ہے کہ خلق عظیم ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے اور باری تعالیٰ کا قول "وانک لعلیٰ خلق عظیم" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلق عظیم کیساتھ متصف ہونے پر تو دلالت کرتا ہے مگر مختص ہونے پر دلالت نہیں کرتا، پس جب باری تعالیٰ کا قول "خلق عظیم" کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہونے پر دلالت نہیں کرتا تو ماتن کا قول باری تعالیٰ کے اس قول کی طرف تلمیح اور اشارہ کس طرح ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ باری تعالیٰ کا قول "وانک لعلیٰ خلق عظیم" مقامِ مدح میں واقع ہوا ہے یعنی جب مشرکینِ مکہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیوانہ اور مجنون کہا تو اللہ تعالیٰ نے دوات اور قلم اور مکتوب چیزوں کی قسم کھا کر فرمایا "ما انت بنعمۃ ربک بمجنون" تو اپنے رب کے فضل سے دیوانہ نہیں ہے، "وان لک لاجرا غیر ممنون" اور تیرے واسطے غیر محدود اجر و ثواب ہے "وانک لعلیٰ خلق عظیم" اور تو بڑے خلق پر پیدا ہوا ہے۔ بہر حال ان جملوں سے اللہ تعالیٰ نے آپکو تسلی دی اور آپکی مدح فرمائی ہے، اور خلق عظیم کیساتھ آپکی مدح اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ خلق عظیم آپ کیساتھ مختص ہو، کیوں کہ خاص طور پر کسی کی مدح اسکی خوبی پر کیجاتی ہے جو خوبی ممدوح کے علاوہ دوسروں میں موجود نہ ہو پس خلق عظیم پر خاص طور سے آپ کی مدح کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ خلق عظیم آپ کیساتھ مختص ہے پس جب مقامِ مدح کے قرینہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ باری تعالیٰ کا قول "وانک لعلیٰ خلق عظیم" بھی ذاتِ رسالت کیساتھ خلق عظیم کے مختص ہونے پر دلالت کرتا ہے تو ماتن کا قول بلا تکلف باری تعالیٰ کے اس قول کی طرف تلمیح اور اشارہ ہو جائیگا کیوں کہ اب ماتن کا قول اور باری تعالیٰ کا قول دونوں ذاتِ رسالت کیساتھ خلق عظیم کے مختص ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

وَعَلٰی اٰلِهِ الَّذِیْنَ قَامُوْا بِنُصْرَةِ الدِّیْنِ الْقَوِیْمِ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ عَلٰی مَنِ اخْتُصَّ وَ الْاٰلُ اَهْلُ بَیْتِهٖ اَوْ عِتْرَتِهٖ اَوْ کُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِیٍّ وَهُوَ الْاَنْسَبُ هٰهُنَا لِاَنَّ الْمصرح لَمْ یَتَعَرَّضْ لِذِکْرِ الْاَصْحَابِ فِی الصَّلٰوةِ فَکَانَ الْاَوْلٰی هُوَ التَّعْمِیْمُ وَالدِّیْنُ هُوَ وَضْعٌ اِلٰهِیٌّ سَائِقٌ لِذَوِی الْعُقُوْلِ بِاخْتِیَارِهِمُ الْمَحْمُوْدِ اِلَی الْخَیْرِ بِالذَّاتِ وَهُوَ یَشْمُلُ الْعَقَائِدَ وَالْاَعْمَالَ وَیُطْلَقُ عَلٰی کُلِّ دِیْنٍ وَالْاِسْلَامُ هُوَ الدِّیْنُ الْمَخْصُوْصُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَلَعَلَّ فِیْ وَصْفِهٖ بِالْقَوِیْمِ اِشَارَةً اِلَیْهِ لِاَنَّ دِیْنَ الْاِسْلَامِ هُوَ الْمَوْصُوْفُ بِالْاِسْتِقَامَةِ ـ

(ترجمہ):۔ اور آپکی آل کے ان لوگوں پر جو معتدل اور ٹھوس دین کی نصرت کو لیکر اٹھے اس عبارت کا عطف ماتن کے قول علی من اختص پر ہے اور آل (سے مراد) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت یا آپکی اولاد یا ہر مؤمن متقی ہے اور اس جگہ یہی معنی زیادہ مناسب ہیں کیوں کہ مصنف رح صلاۃ کے موقع میں اصحاب کا ذکر کرنے کے درپے نہیں ہوئے، لہذا عام مفہوم مراد لینا ہی بہتر ہے۔ اور "دین" ایک دستور خداوندی ہے جو ذی عقل لوگوں کو ان کے قابلِ قدر اختیار اور قدرت کے ذریعہ خیر بالذات کی طرف لیجاتا ہے، اور "دین" عقائد و اعمال دونوں کو شامل ہے اور ہر دین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور اسلام وہ دین ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے خاص ہے، غالباً "دین" کی صفت قویم لانے میں اسی طرف اشارہ ہے کیوں کہ دین اسلام ہی استقامت اور ہمواری کی صفت کیساتھ متصف ہے۔

(تشریح):۔ شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ وعلیٰ آلہ الخ متن کی عبارت سابقہ متن کی عبارت علی من اختص بالخلق العظیم پر معطوف ہے، لفظ آل کی لغوی اور معنوی تحقیق اگرچہ پہلے گذر چکی ہے لیکن اس جگہ "آل" کی مراد پر کلام کرتے ہوئے ملاجیون رح نے فرمایا ہے کہ آل نبی سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت یعنی آپ کی ازواج مطہرات ہیں۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہے اور یا آل نبی سے مراد ہر مؤمن متقی اور خداترس لوگ ہیں لیکن اس جگہ ہر مؤمن متقی مراد لینا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ ماتن رح نے درود وسلام کے موقع پر صحابہ کا ذکر نہیں فرمایا ہے حالانکہ صحابہ بھی درود وسلام کے مستحق ہیں پس آل نبی سے ایسا عام مفہوم (ہر مؤمن متقی) مراد لینا جو اہل بیت اور صحابہ سب کو شامل ہے زیادہ بہتر ہے۔ صاحب نور الانوار رح نے "دین" کی تعریف کی ہے "ہو وضع الٰہی سائق لذوی العقول باختیارہم المحمود الی الخیر بالذات"۔ "وضع" مصدر ہے مگر موضوع اسم مفعول کے معنی میں ہے "الٰہی" من الالٰہ کے معنی میں ہے۔ "سائق" از سَوق ہنکانا، لیجانا،

"المحمود" جر کیساتھ اختیار کی صفت ہے، اور رفع کیساتھ وضع کی صفت ہے، اور نصب کیساتھ مفعول لہ ہے، خیر بالذات سے مراد رضائے الٰہی یا دیدار خداوندی ہے، اسلئے کہ بالذات اور بلا واسطہ اللہ کی رضا اور اسکا دیدار ہی خیر ہے، اب دین کی تعریف یہ ہوگی کہ "دین" ایسا امر ہے جو اللہ کی طرف سے وضع کیا گیا ہے یعنی ایسا خدائی دستور ہے جو ذی عقل لوگوں کو ان کے قابل قدر اختیار اور قدرت کے ذریعہ رضائے الٰہی یا دیدارِ خداوندی تک لیجاتا ہے حاصل یہ کہ خدائی دستور کو اپنانا اور اسپر عمل کرنا اللہ کی خوشنودی اور اسکے دیدار کا سبب ہے۔ نور الانوار کے محشی نے دین کی تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ عید کی چاند رات میں جو بچہ پیدا ہوا ہے اسکی جانب سے بھی صدقۃ الفطر ادا کیا جاتا ہے مگر اسکے با اختیار نہ ہونے کی وجہ سے اسکی طرف سے ادا کیا ہوا صدقۃ الفطر دین ہونے سے خارج ہو جائے گا کیوں کہ دین کی تعریف میں "باختیارھم" کی قید مذکور ہے لہذا بہتر یہ ہے کہ دین کی یہ تعریف کیجائے: "ھو وضع الٰہی سائق لمن تحقق فیہ الی الخیر بالذات" یعنی دین ایسا امر ہے جو خداوند قدوس کی طرف سے وضع کیا گیا ہو اور "اس کو" جس کے حق میں یہ امر متحقق ہو رضائے الٰہی یا دیدارِ خداوندی تک لیجاتا ہو اس تعریف میں چونکہ اختیار کا لفظ موجود نہیں ہے اس لئے یہ تعریف عید کی چاند رات میں پیدا ہونیوالے بچہ کے صدقۃ الفطر پر بھی صادق آئے گی لیکن خادم کی نظر میں یہ اعتراض غلط ہے اسلئے کہ چاند رات میں پیدا ہونیوالے بچہ کا صدقۃ الفطر باپ پر واجب ہوتا ہے نہ کہ اس بچہ پر۔ اور باپ با اختیار ہے اگرچہ بچہ بے اختیار ہے پس جب باپ جو اپنے بچہ کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرتا ہے وہ با اختیار ہے تو صاحب نور الانوار کی بیان کردہ "دین" کی تعریف بھی چاند رات میں پیدا ہونیوالے بچہ کے صدقۃ الفطر پر صادق آجائے گی۔ ملاجیونؒ نے فرمایا کہ "دین" عقائد اور اعمال دونوں کو شامل ہوتا ہے اور ہر دین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جیسے موسیٰ علیہ السلام کا دین اور عیسیٰ علیہ السلام کا دین۔ اور اسلام وہ دین ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ خاص ہے۔ "ولعل فی وصفہ بالقویم الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب "دین" کا اطلاق ہر دین پر ہوتا ہے تو ماتن کے قول "وعلی آلہ الذین قاموا بنصرۃ الدین" کا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل کے لوگ ہر دین کے ناصر اور مددگار ہیں حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ آل رسول کے لوگ فقط دینِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ناصر اور مددگار ہیں۔ شارحؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ماتنؒ نے دین کی صفت قویم ذکر فرمائی ہے اور قویم کے معنی مستقیم اور معتدل کے ہیں اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اعتدال اور استقامت کے ساتھ دینِ اسلام ہی موصوف ہے ورنہ دوسرے ادیان میں افراط ہے یا تفریط ہے پس ماتنؒ کا دین کو قویم کی صفت کیساتھ موصوف کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ متن میں دین سے مراد دینِ اسلام اور شریعتِ محمدی ہے اور جب متن میں دین سے دینِ اسلام مراد ہے تو آلِ رسول کے لوگوں کا ہر

دین کی نصرت کرنیوالا ہونا لازم نہیں آیگا۔

ثُمَّ اعْلَمْ اَنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ لَهٗ حَدٌّ اِضَافِیٌّ وَحَدٌّ لَقَبِیٌّ وَغَایَةٌ وَمَوْضُوْعٌ وَلَمَّا لَمْ یَذْکُرْهُ الْمُصَنِّفُ طَوَیْنَاهُ عَلٰی غَرِّهٖ وَلٰکِنْ لَابُدَّ هٰهُنَا مِنْ اَنْ تَعْلَمَ اَنَّ عِلْمَ اُصُوْلِ الْفِقْهِ عِلْمٌ یُبْحَثُ فِیْهِ عَنْ اِثْبَاتِ الْاَدِلَّةِ لِلْاَحْکَامِ فَمَوْضُوْعُهٗ عَلَی الْمُخْتَارِ هُوَ الْاَدِلَّةُ وَالْاَحْکَامُ جَمِیْعًا اَلْاَوَّلُ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ مُثْبِتٌ وَالثَّانِیْ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ مُثْبَتٌ۔

(ترجمہ):۔ پھر خوب غور کرلو کہ اصولِ فقہ کی ایک تعریف اضافی ہے اور ایک تعریف لقبی ہے۔ اور ایک غرض ہے اور ایک موضوع ہے چونکہ ماتن نے ان چیزوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے (اسلئے) ہم نے بھی انھیں ان کی پہلی حالت پر لپیٹ دیا ہے لیکن یہاں اتنی بات ضرور جان لینی چاہئے کہ اصولِ فقہ ایسا علم ہے جسمیں احکامِ شرعیہ کو دلائل سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے چنانچہ اسکا موضوع قولِ مختار کی بنا پر دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے اوّل تو اس لحاظ سے کہ وہ مُثبِت ہیں، اور ثانی اس لحاظ سے کہ وہ مُثبَت ہیں۔

(تشریح):۔ ملاجیونؒ شارح نور الانوار نے فرمایا کہ کسی بھی فن کی تصنیف وتالیف کو شروع کرنے کیلئے اس فن کی تعریف، غرض اور موضوع کو بیان کرنا ضروری ہوتا ہے اور پیشِ نظر کتاب "نور الانوار" فنِ اصولِ فقہ میں ہے، اور اصولِ فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) تعریفِ اضافی (۲) تعریفِ لقبی۔ اور اسکی ایک غرض ہے اور ایک اس کا موضوع ہے۔ پس ماتن یعنی صاحب المنار نے چونکہ ان چیزوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے اسلئے ہم نے بھی انھیں ان کی پہلی حالت پر چھوڑ رکھا ہے یعنی ان کا تذکرہ نہیں کیا ہے 'ہاں' اتنی بات ضرور ذہن نشین کرلینی چاہئے کہ اصولِ فقہ ایسا علم ہے جس میں احکامِ شرعیہ کو دلائلِ شرعیہ سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے اور اسکے موضوع میں تین قول ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول مختار ہے لیکن اس پر اعتراض ہوگا وہ یہ کہ جب اصولِ فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہوگیا، یعنی اصولِ فقہ کے دو موضوع ہوگئے ایک دلائل، دوم احکام۔ اور تعددِ موضوع تعددِ علم پر دلالت کرتا ہے یعنی جب اصولِ فقہ کے موضوع دو ہیں تو اصولِ فقہ بھی دو علم ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعددِ موضوع تعددِ علم

پر اس وقت دلالت کرتا ہے جبکہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغایر ہو حالانکہ یہاں دلائل واحکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے، اور اثبات مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے پس دلائل کے اعتبار سے اثبات مُثبِتؒ یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مُثبَتؒ یعنی مفعول کے معنی میں ہے یعنی دلائل ثابت کرنیوالے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے حاصل یہ کہ اثبات دلائل اور احکام دونوں میں ملحوظ ہے صرف اتنا فرق ہے کہ دلائل کی طرف فاعل کے معنی میں ہو کر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہو کر مضاف ہے پس جب "اثبات" دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوئے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل اور احکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعددِ موضوع لازم نہیں آئے گا۔ اور جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَالْمُصَؒ ذَكَرَ اَحْوَالَ الْاَدِلَّةِ فِىْ صَدْرِ الْكِتَابِ وَ اَحْوَالَ الْاَحْكَامِ فِىْ آخِرِهٖ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا فَقَالَ اِعْلَمْ اَنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ وَالْاُصُوْلُ جَمْعُ اَصْلٍ وَهُوَ مَا يُبْتَنٰى عَلَيْهِ غَيْرُهٗ وَالْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا الْاَدِلَّةُ وَالشَّرْعُ اِنْ كَانَ بِمَعْنَى الشَّارِعِ فَاللَّامُ فِيْهِ لِلْعَهْدِ اَىِ الْاَدِلَّةُ الَّتِىْ نَصَبَهَا الشَّارِعُ دَلِيْلًا وَاِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَشْرُوْعِ فَاللَّامُ فِيْهِ لِلْجِنْسِ اَىْ اَدِلَّةُ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَّكُوْنَ الشَّرْعُ اِسْمًا لِلدِّيْنِ فَلَا يَحْتَاجُ اِلَى التَّاْوِيْلِ وَاِنَّمَا لَمْ يَقُلْ اُصُوْلُ الْفِقْهِ لِاَنَّ هٰذِهِ الْاُصُوْلَ كَمَا اَنَّهَا اُصُوْلُ الْفِقْهِ فَكَذٰلِكَ هِىَ اُصُوْلُ الْكَلَامِ اَيْضًا۔

(ترجمہ):۔ مصنفؒ نے دلائل کے احوال کتاب کے اوّل حصہ میں اور ان سے فراغت کے بعد احکام کے احوال کتاب کے آخری حصہ میں ذکر کئے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ یہ بات اچھی طرح سے جان لو کہ شریعت کے اصول تین ہیں۔ "اصول" اصل کی جمع ہے اور "اصل" ایسی شئی ہے جس پر دوسری شئی کی بنیاد ہوتی ہے اور اس جگہ اصول سے دلائل مراد ہیں، اور لفظ شرع اگر شارع کے معنی میں ہے تو اس میں لام عہد کا ہے یعنی وہ ادلّہ جنکو شارع نے دلیل قرار دیا ہے، اور اگر مشروع کے معنی

ہیں ہے تو اس میں لام جنس کا ہے یعنی احکام شرعیہ کے دلائل اور بہتر یہ ہے کہ شرع "دین" کا اسم ہو تاکہ کسی تاویل کی ضرورت نہ رہے، اور مصنفؒ نے اصولِ فقہ نہیں کہا کیوں کہ یہ اصول جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں۔

(تشریح):- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مذہب مختار پر اصولِ فقہ کا موضوع دو چیزیں ہیں۔ (۱) دلائل (۲) احکام۔ اور سب سے پہلے چونکہ موضوع کے احوال کو ذکر کیا جاتا ہے اسلئے ماتنؒ نے کتاب کے اول میں دلائل کے احوال ذکر فرمائے۔ اور ان سے فراغت کے بعد کتاب کے آخر میں احکام کے احوال کو بیان کیا ہے اور دلائل کے احوال کو احکام کے احوال پر مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ "دلائل" از قبیلۂ اصول ہیں اور احکام از قبیلۂ فروع ہیں اور اصول چونکہ فروع پر مقدم ہوتے ہیں اسلئے دلائل کے احوال پہلے اور احکام کے احوال بعد میں ذکر کئے گئے۔ چنانچہ ماتنؒ نے فرمایا کہ شریعتِ اسلامیہ کے تین اصول ہیں۔ والاصول جمع اصلٍ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن میں "اصول الشرع" انّ کا اسم ہونے کی وجہ سے محمول علیہ ہے اور ثلثۃٌ خبر ہونے کی وجہ سے محمول ہے اور حمل کیلئے ضروری ہے کہ محمول اور محمول علیہ کے درمیان افراد، تثنیہ، جمع، تذکیر اور تانیث میں اتحاد ہو حالانکہ اس جگہ اتحاد موجود نہیں ہے کیوں کہ لفظ ثلثۃ جمع ہے اور لفظ اصول مفرد ہے اور لفظ اصول اسلئے مفرد ہے کہ یہ قعود اور جلوس کے وزن پر ہے اور قعود اور جلوس دونوں مفرد کے اوزان میں سے ہیں پس لفظ اُصول جو مفرد کے وزن پر ہے وہ بھی مفرد ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ "اصول" جس طرح قعود اور جلوس کے وزن پر ہے اسی طرح فُروع کے وزن پر بھی ہے اور "فروع" جمع کے اوزان میں سے ہے لہٰذا "اصول" اصل کی جمع ہوگی جیساکہ "فروع" فَرعٌ کی جمع ہے اور جب لفظ اصول جمع ہے تو اصول اور ثلثۃ کے درمیان عدمِ اتحاد کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

صاحبِ نور الانوار نے فرمایا کہ لغت میں "اصل" ایسی شئی کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہوتی ہے لیکن یہاں اصول سے دلائل مراد ہیں۔ اور "قرینہ" سیاق ہے یعنی اگلی عبارت قرینہ ہے اسلئے کہ کتاب، سنت اور اجماعِ امت دلائل ہیں۔ اور دلائل مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ علم کے مسائل دلائل پر مبنی ہوتے ہیں۔ "والشرع ان کان الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ لغت میں شرع کے معنی اظہار کے آتے ہیں جیساکہ باری تعالیٰ نے فرمایا کہ شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا یعنی ظاہر کیا تمہارے لئے دین میں وہی جس کا حکم کیا تھا نوحؑ کو (شوریٰ رکوع ۲)۔ اب مصنفؒ کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اظہار کے تین اصول ہیں۔ حالانکہ "اصولی" اثباتِ احکام کے دلائل بیان کرتا ہے نہ کہ اظہارِ احکام کے دلائل۔ شارحؒ نے اسکے

دو جواب تحریر کئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ "شرع" مصدر، اسم فاعل شارعؑ کے معنی میں ہے جیسے "عدل" عادل کے معنی میں ہے۔ اور "الشرع" کا "الف لام" عہد کیلئے ہے اور معہود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس صورت میں اصول کی اضافت، شرع بمعنی شارع کی طرف مضاف کی تعظیم کیلئے ہوگی جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ میں تعظیم مضاف کی خاطر اضافت کی گئی ہے۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دلائل جن کو شارع علیہ السلام نے دلیل قرار دیا ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ "الشرع مصدر" المشروع اسم مفعول کے معنی میں ہے، اور الف لام جنس کیلئے ہے یعنی احکام مشروعہ کے دلائل تین ہیں۔ دونوں جوابوں کا حاصل یہ ہوا کہ "الشرع" اپنے مصدری معنی یعنی اظہار پر محمول نہیں ہے بلکہ لفظ "الشرع" مبنی للفاعل ہے یا مبنی للمفعول ہے اور مبنی للفاعل یا مبنی للمفعول مراد لینے کی صورت میں کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا، ملاجیونؒ نے فرمایا کہ اولیٰ اور اظہر یہ ہے کہ اس جگہ لفظ الشرع مصدری معنی میں نہ ہو بلکہ "دین" کا اسم جامد ہو اور الف لام عہد کا ہو تو اس صورت میں لفظ الشرع سے دین قویم یعنی ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا دین مراد ہوگا۔ اس تیسرے احتمال کی وجہ اولویت یہ ہے کہ سابقہ دونوں احتمالوں میں مصدر کو فاعل یا مفعول کے معنی میں لینے کی وجہ سے مجاز کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے اور "الشرع" کو دین کا اسم جامد قرار دینے کی صورت میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔ اور کلام کا چونکہ مجاز وغیرہ کی تاویل سے محفوظ ہونا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کلام کے جس میں مجاز وغیرہ کی تاویل کرنی پڑتی ہو۔ اسلئے تیسرا احتمال اولیٰ ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ماتنؒ نے اصولِ فقہ کے بجائے اصولِ شرع اسلئے فرمایا کہ کتاب، سنت اور اجماع تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں اور لفظ شرع (دین) احکام نظریہ یعنی علم کلام اور احکام عملیہ یعنی علم فقہ دونوں کو شامل ہے اور فقہ متاخرین کے نزدیک فقط احکام عملیہ کو شامل ہوتا ہے نہ کہ احکام نظریہ یعنی علم کلام کو۔

لہٰذا اگر مصنفؒ اصول الشرع کے بجائے اصول الفقہ فرمادیتے تو یہ شبہ ہوتا کہ کتاب، سنت اور اجماع خاص طور پر فقہ کے اصول ہیں نہ کہ علم کلام کے حالانکہ یہ غلط ہے کیوں کہ یہ تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے مصنفؒ نے اصول الشرع فرمایا، اور اصول الفقہ نہیں کہا"۔

اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ بَدَلٌ مِنْ ثَلٰثَةٍ اَوْ بَيَانٌ لَهٗ وَالْمُرَادُ مِنَ الْكِتَابِ بَعْضُ الْكِتَابِ وَهُوَ مِقْدَارُ خَمْسِ مِائَةِ اٰيَةٍ لِاَنَّهٗ اَصْلُ الشَّرْعِ وَالْبَاقِيْ قِصَصٌ وَنَحْوُهَا وَهٰكَذَا الْمُرَادُ مِنَ السُّنَّةِ بَعْضُهَا وَهُوَ مِقْدَارُ ثَلٰثَةِ اٰلَافٍ عَلٰى مَا قَالُوْا وَالْمُرَادُ بِاِجْمَاعِ الْاُمَّةِ اِجْمَاعُ اُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِشَرَافَتِهَا وَكَرَامَتِهَا سَوَاءٌ كَانَ اِجْمَاعُ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ اَوْ اِجْمَاعُ عِتْرَةِ الرَّسُوْلِ اَوْ اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ اَوْ نَحْوِهِمْ۔

(ترجمہ):۔ کتاب، سنّت اور امّت کا اجماع ہے (یہ عبارت) ثلثة سے بدل ہے یا اس کیلئے بیان ہے۔ اور کتاب سے کتاب کا بعض حصّہ مراد ہے اور وہ پانچ سو آیات کی مقدار ہیں کیونکہ یہ ہی مقدار شریعتِ اسلامیہ کی بنیاد ہے اور باقی قصص اور امثال وغیرہ ہیں۔ اسی طرح سنّت سے سنّت کا بعض حصّہ مراد ہے اور بقول علمائے کرام وہ تین ہزار احادیث کی مقدار ہیں۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امّت کی شرافت اور عزّت کی وجہ سے اجماعِ امّت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا اجماع مراد ہے خواہ یہ اجماع باشندگانِ مدینہ کا ہو یا خاندانِ رسالت کا یا صحابہ کا یا ان جیسے دوسرے حضرات کا۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت الکتاب والسنة واجماع الامة لفظ ثلثة سے بدل ہے یا اس کیلئے عطف بیان ہے ان دونوں صورتوں میں ترجمہ یہ ہوگا شریعتِ اسلامیہ کے اصول تین ہیں یعنی کتاب، سنّت اور اجماعِ امّت۔ یہ خیال رہے کہ کتاب سے مراد پورا قرآن نہیں ہے بلکہ قرآن پاک کی وہ پانچ سو آیات مراد ہیں جن پر احکامِ شرع کی بنیاد ہے اور ان پانچ سو آیات کے علاوہ باقی آیات قصص اور امثال پر مشتمل ہیں۔ بعض حضرات نے کہا کہ کتاب سے پورا قرآن مراد ہے کیونکہ شریعت کی بنیاد دو ہیں ایک ظاہری دوم باطنی مذکورہ پانچ سو آیات میں احکام ظاہریہ بیان کئے گئے ہیں اور قصص اور امثال کی آیات میں احکام باطنیہ مذکور ہیں۔ اسی طرح سنت سے احادیث کا تمام ذخیرہ مراد نہیں ہے بلکہ تین ہزار احادیث مراد ہیں، یہ ہی مقدار احکام کی اساس اور بنیاد ہے اور اجماعِ امّت سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امّت کا اجماع ہے۔ امّت سے مراد بھی مطلق امت نہیں ہے بلکہ امّت کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے، اور اس کا سبب اس امت کی شرافت اور عزت ہے یعنی اس امّت کی عزّت و شرافت کی وجہ سے صرف اس امت کا اجماع

معتبر ہے سابقہ امتوں میں سے کسی امت کے اجماع کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ لفظ امت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے مجتہدین کا اجماع معتبر ہے خواہ وہ مجتہدین صحابہ میں سے ہوں خواہ باشندگان مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندانِ رسالت میں سے ہوں۔ خواہ تابعین وغیرہ میں سے ہوں۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے کہا کہ صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "اصحابی کالنجوم فبایھم اقتدیتم اھتدیتم" اور بعض نے فرمایا ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ان المدینۃ تنفی خبثہا کما تنفی الکیر خبث الحدید" یعنی مدینہ طیبہ اپنے خبث کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے میل کچیل کو دور کر دیتی ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ فقط خاندانِ رسالت کے بزرگوں کا اجماع معتبر ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "انی ترکت فیکم الثقلین لن تضلوا ان تمسکتم بھما کتاب اللہ تعالیٰ وعترتی" یعنی میں نے تم میں دو اہم چیزیں چھوڑیں اگر تم نے ان کو مضبوطی کیساتھ پکڑا تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے (۱) کتاب اللہ (۲) میرے اہلِ بیت۔ بہرحال ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ اجماع معتبر ہونے کیلئے صالح مجتہدین کا ہونا کافی ہے خواہ وہ صحابہ میں سے ہوں خواہ تابعین میں سے خواہ اہلِ مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندانِ رسالت کے بزرگ ہوں۔ ماتنؒ نے کتاب اللہ کو اس لئے مقدم کیا کہ اسکا حجت ہونا من کل وجہ ہے اور سنت کو اس کے بعد اسلئے ذکر کیا کہ سنّت کی حجیت کتاب اللہ سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وما اٰتاکم الرسول فخذوہ ومانھاکم عنہ فانتھوا" اور اجماع کو مؤخر اسلئے ذکر کیا کہ اجماع کی حجیّت ان دونوں پر موقوف ہے کتاب اللہ پر تو اس لئے موقوف ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "فاعتبروا یا اولی الابصار" اور سنت پر اسلئے موقوف ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "ماراٰہ المؤمنون حسناً فھو عند اللہ حسن" اور ایک حدیث میں فرمایا "لا تجتمع امتی علی الضلالۃ"۔

وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ اَیِ الْاَصْلُ الرَّابِعُ بَعْدَ الثَّلٰثَةِ لِلْاَحْکَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْاُصُوْلِ الثَّلٰثَةِ وَكَانَ يَنْبَغِیْ اَنْ يُّقَيِّدَهٗ بِهٰذَا الْقَيْدِ كَمَا قَيَّدَهٗ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَغَيْرُهٗ لِيَخْرُجَ الْقِيَاسُ الشِّبْهِیُّ وَ الْعَقْلِیُّ وَلٰكِنَّهٗ اِكْتَفٰی بِالشُّهْرَةِ فَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ قِيَاسُ حُرْمَةِ اللِّوَاطَةِ عَلٰی حُرْمَةِ الْوَطْیِ فِیْ حَالَةِ الْحَيْضِ بِعِلَّةِ الْاَذٰی الْمُسْتَفَادَةِ

مِنْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَلَا تَقْرَبُوْھُنَّ حَتّٰی یَطْھُرْنَ وَنَظِیْرُ الْقِیَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ السُّنَّۃِ قِیَاسُ حُرْمَۃِ تَفَاضُلِ الْجَصِّ وَالنُّوْرَۃِ بِعِلَّۃِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ عَلٰی حُرْمَۃِ الْاَشْیَاءِ السِّتَّۃِ الْمُسْتَفَادَۃِ مِنْ قَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَلْحِنْطَۃُ بِالْحِنْطَۃِ وَالشَّعِیْرُ بِالشَّعِیْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّھَبُ بِالذَّھَبِ وَالْفِضَّۃُ بِالْفِضَّۃِ مِثْلًا بِمِثْلٍ یَدًا بِیَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا وَنَظِیْرُ الْقِیَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْاِجْمَاعِ قِیَاسُ حُرْمَۃِ اُمِّ الْمَزْنِیَّۃِ عَلٰی حُرْمَۃِ اُمِّ اَمَتِہِ الَّتِیْ وَطِئَھَا الْمُسْتَفَادَۃِ مِنَ الْاِجْمَاعِ بِعِلَّۃِ الْجُزْئِیَّۃِ وَالْبَعْضِیَّۃِ ۔

(ترجمہ) :۔ اور چوتھی دلیل قیاس ہے یعنی تینوں دلائل کے بعد احکام شرعیہ کی چوتھی دلیل وہ قیاس ہے جو ان تینوں سے ماخوذ ہو۔ مناسب تو یہ تھا کہ "مصنفؒ" "القیاس" کو اس قید کے ساتھ مقید کرتے جیسا کہ فخر الاسلام بزدوی اور دوسرے حضرات مصنفین نے کیا ہے۔ تاکہ قیاس شبہی اور قیاس عقلی (قیاس کی تعریف سے) خارج ہو جائیں لیکن مصنفؒ نے شہرت پر اکتفاء کیا، پس اس قیاس کی نظیر جو کتاب الٰہی سے ماخوذ ہے لواطت کی حرمت کو حالتِ حیض میں وطی کی حرمت پر اس علتِ اذیٰ کی وجہ سے قیاس کرنا ہے جو باری تعالیٰ کے قول " ولا تقربوھنّ حتی یطھرن " سے مستفاد ہے۔ اور اس قیاس کی نظیر جو سنت نبوی سے ماخوذ ہے علتِ قدر اور جنس کی وجہ سے جص اور نورہ کے تفاضل کی حرمت کو ان اشیائے ستّہ کی حرمت پر قیاس کرنا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ مثلاً بمثل یداً بید والفضل ربوا " سے مستفاد ہے، اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ ہے علت جزئیت وبعضیت کی وجہ سے مزنیہ کی ماں کی حرمت کو اپنی اُس موطوءہ باندی کی ماں کی حرمت پر قیاس کرنا ہے جو اجماع سے مستفاد ہے۔

(تشریح) :۔ صاحب کتاب ملاجیونؒ نے فرمایا کہ مذکورہ تینوں دلیلوں کے بعد احکام شرعیہ کی چوتھی دلیل وہ قیاس ہے جو مذکورہ تینوں دلیلوں سے ماخوذ اور مستنبط ہو۔ " وکان ینبغی ان یقیدہ الخ " سے ماتن پر ایک اعتراض اور " لکنہ اکتفی بالشھرۃ " سے اسکا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قیاس کی چار قسمیں ہیں (۱) قیاس شرعی (۲) قیاس لغوی (۳) قیاس شبہی (۴) قیاس عقلی۔ قیاس شرعی وہ قیاس ہے جو کتاب اللہ یا حدیث رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ ہو ــ قیاس لغوی وہ قیاس ہے جسمیں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علت مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہو جائے جیسے لفظ "خمر" مخامرۂ عقل کی علت کی وجہ سے تمام حرام شرابوں کیلئے بولا جاتا ہے۔ قیاس شبہی یہ ہے کہ "حکم" علت مشاکلت فی الصورۃ کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی

ہو جائے جیسے کوئی شخص قعدہ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتا ہوا کہے کہ قعدہ اخیرہ چونکہ شکل و صورت میں قعدہ اولیٰ کے مانند ہے اور قعدہ اولیٰ فرض نہیں ہے لہذا قعدہ اخیرہ بھی فرض نہ ہوگا قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جنکے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم ہو جیسے "العالم متغیر وکل متغیر حادث" کو تسلیم کرنے کے بعد "العالم حادث" کا تسلیم کرنا لابدی اور لازم ہے پس جب قیاس کی چار قسمیں ہیں اور یہاں صرف ایک قسم یعنی قیاس شرعی مراد ہے تو قیاس کی باقی تینوں قسموں کو قیاس شرعی کی تعریف سے خارج کرنے کیلئے متن میں "القیاس" کو "المستنبط من ہذہ الاصول الثلثۃ" کی قید کے ساتھ مقید کرنا چاہیئے تھا جیساکہ علامہ فخر الاسلام بزدوی اور دیگر حضرات مصنفینؒ نے مقید کیا ہے۔ مصنفِ منار کی جانب سے شارحؒ نے عذر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنفؒ نے شہرت پر اکتفا کرتے ہوئے القیاس کو مذکورہ قید کیساتھ مقید نہیں کیا ہے یعنی سب ہی لوگ اس بات سے واقف ہیں کہ اصولِ فقہ کی کتابوں میں قیاسِ شرعی مذکور ہوتا ہے نہ کہ دوسرا کوئی قیاس لہٰذا اس قید کو ذکر کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں چنانچہ یہاں قیاس کے لفظ سے قیاس شرعی ہی کی طرف ذہن منتقل ہوگا، دوسری اقسام کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔

چونکہ یہاں قیاس سے قیاس شرعی مراد ہے اور قیاس شرعی وہ ہے جو اصولِ ثلثہ کتاب اللہ یا سنتِ رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ اور مستنبط ہو، اسلئے شارح علیہ الرحمۃ تینوں کی نظیریں بیان فرما رہے ہیں چنانچہ اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کی حرمت نصِ کتاب سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یسئلونک عن المحیض قل ہو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوہن حتی یطہرن" یعنی لوگ تجھ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تو کہہ دے وہ گندگی ہے سو تم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ ہو ان کے جب تک وہ پاک نہ ہولیں۔ (بقرہ ع ۱۲) اس آیت سے معلوم ہوا کہ حالتِ حیض میں حرمتِ وطی کی علت "اذی" یعنی گندگی ہے اور یہ علت لواطت میں بھی موجود ہے کیونکہ محلِ لواطت یعنی "دُبُر" پاخانہ اور نجاستِ غلیظہ کا محل ہے پس جب لواطت اور حالتِ حیض میں وطی "دونوں" علتِ اذی اور گندگی میں شریک ہیں تو حالتِ حیض میں وطی کی حرمت پر لواطت کی حرمت کو قیاس کیا گیا یعنی حالتِ حیض میں وطی کی حرمت نصِ کتاب سے ثابت ہے اور لواطت کی حرمت قیاس سے ثابت ہوئی ہے لیکن یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ قیاس صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ فرع (جس کو قیاس کیا گیا ہے) منصوص علیہ نہ ہو یعنی کسی نص سے ثابت نہ ہو حالانکہ لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے کیونکہ فرع (مقیس) اگر لواطت مع الرجال ہے تو اسکی حرمت کتاب اللہ سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ نے قومِ لوط

کے بارے میں فرمایا ہے " ائنکم لتاتون الرجال وتقطعون السبیل " (عنکبوت ع ۳) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر اور راہ مارتے ہو۔ آیت میں مردوں پر دوڑنے سے مراد لواطت ہے اور ہمزہ استفہام انکار کا ہے تو اب معنی ہوں گے کہ تم لوگ لواطت کرنے کیلئے مردوں کی طرف مت دوڑو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے " ائنکم لتاتون الرجال شہوۃ من دون النساء " (نمل ع ۴) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر للچاکر عورتوں کو چھوڑ کر اس آیت کا حاصل بھی یہی ہے کہ عورتوں کو چھوڑ کر مردوں سے اپنی خواہش پوری مت کرو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے " اتاتون الفاحشۃ ما سبقکم بہا من احد من العالمین انکم لتاتون الرجال شہوۃ من دون النساء " (اعراف ع ۱۰) کیا تم کرتے ہو ایسی بے حیائی کہ تم سے پہلے نہیں کیا اس کو کسی نے جہان میں تم تو دوڑتے ہو مردوں پر شہوت کے مارے عورتوں کو چھوڑ کر اور ایک جگہ فرمایا ہے " والذان یاتینہا منکم فآذوہما " (نساء ع ۳) اور جو دو مرد کریں تم میں سے وہی بدکاری تو ان کو ایذا دو۔ اس آیت میں خلافِ فطرت فعل یعنی لواطت پر ایذا دینے کا حکم دیا گیا ہے اور ایذا فعلِ حرام پر دی جاتی ہے نہ کہ فعلِ حلال پر۔ پس اس آیت سے بھی لواطت کا حرام ہونا ثابت ہوگا۔ اور اگر فرع (مقیس) لواطت مع النساء ہے تو اسکی حرمت حدیث سے ثابت ہے چنانچہ ترمذی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ینظر اللہ عز وجل الی رجل اتی رجلاً او امرأۃً فی دبرہا " یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اللہ تبارک وتعالیٰ ایسے مرد کی طرف (از راہِ غضب) نظر نہیں کرتا جو کسی مرد یا عورت کے پاس اس کے دُبُر میں آیا ہو یعنی لواطت کی ہو، اس حدیث سے لواطت مع النساء کی حرمت ثابت ہے۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ لواطت مع النساء کی حرمت اشارۃ النص سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " نساءکم حرث لکم فاتوا حرثکم " یعنی اللہ تعالیٰ نے موضع حرث (قُبُل) میں آنے کا امر فرمایا ہے اور دُبُر موضع حرث نہیں ہے بلکہ موضع فرث یعنی گندگی کا محل ہے پس جب موضعِ حرث میں آنے کا حکم دیا ہے تو موضع فرث میں آنے سے یعنی لواطت سے ممانعت ہوگی۔ بہر حال لواطت مع الرجال مراد ہو یا لواطت مع النساء مراد ہو دونوں کی حرمت نص سے ثابت ہے، اور جب لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے تو لواطت کی حرمت کو حرمتِ وطی فی حالت الحیض پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا اور اس قیاس کی نظیر جو حدیث سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حدیث سے چھ چیزوں کی بیع میں تفاضل کی حرمت ثابت ہے چھ چیزیں یہ ہیں (۱) گندم (۲) جو (۳) کھجور (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی۔ اور حضرات احناف کے نزدیک حرمت کی علت " قدر اور جنس " رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " الحنطۃ بالحنطۃ الحدیث " سے مستفاد ہے اور یہ علت " چونہ " میں بھی موجود ہے لہذا قدر اور جنس یعنی علتِ ربا میں شرکت کی وجہ سے جص اور نورہ کی بیع میں تفاضل کی حرمت کو مذکورہ

چھ چیزوں کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ مذکورہ چھ چیزوں میں تفاضل کی حرمت تو حدیث سے ثابت ہے اور جص اور نُوْرَہ میں تفاضل کی حرمت قیاس سے ثابت ہے اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ ہے یہ ہیکہ موطوءہ باندی کی ماں کا واطی پر حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے اور حرمت کی علت جزئیت اور بعضیت ہے یعنی وطی کے نتیجہ میں جو بچہ پیدا ہوگا وہ چونکہ واطی اور موطوءہ دونوں کا جزء ہے اسلئے اس بچہ کے واسطے سے واطی اور موطوءہ کے درمیان بھی جزئیت اور اتحاد پیدا ہوگا۔ یعنی موطوءہ واطی کا جز ہوگی اور واطی" موطوءہ کا جز ہوگا۔ اور اس جزئیت اور اتحاد کی وجہ سے واطی کے اصول اور فروع موطوءہ پر اور موطوءہ کے اصول اور فروع واطی پر حرام ہو جائیں گے کیوں کہ انسان اپنے جزء پر حرام ہوتا ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب واطی موطوءہ کا جزء ہے اور موطوءہ واطی کا جزء ہے اور "جز" اپنے جز پر حرام ہوتا ہے تو واطی کو موطوءہ پر اور موطوءہ کو واطی پر حرام ہونا چاہیئے تھا حالانکہ واطی موطوءہ پر اور موطوءہ واطی پر حرام نہیں ہوتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ واطی موطوءہ پر اور موطوءہ واطی پر حرام ہو جائے لیکن ضرورتاً اس جگہ قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ بہر حال موطوءہ باندی کی ماں واطی پر جزئیت اور بعضیت کی علت کی وجہ سے حرام ہے۔ اور یہ علت چونکہ مزنیہ کی ماں میں بھی پائی جاتی ہے اسلئے مزنیہ کی ماں بھی موطوءہ باندی کی ماں کی حرمت پر قیاس کرتے ہوئے زانی پر حرام ہوگی حاصل یہ کہ موطوءہ باندی کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اور مزنیہ کی ماں کی حرمت زانی پر قیاس سے ثابت ہے۔

(فوائد):۔ "جص" عمارت کا چونہ، "نُوْرَہ" قلعی کا چونہ۔

وَاِنَّمَا اَوْرَدَ بِهٰذَا النَّمَطِ وَلَمْ يَقُلْ اِنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ اَرْبَعَةٌ اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْاِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ لِيَكُوْنَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْاُصُوْلَ الْاُوَلَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ وَهٰذَا بِاِعْتِبَارِ الْاَغْلَبِ وَالْاَكْثَرِ وَاِلَّا فَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ مِنْهُ الْبَعْضُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ ظَنِّيٌّ وَالْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مَنْصُوْصَةٍ قَطْعِيٌّ وَلِاَنَّهٗ لَمَّا قَالَ وَالْاَصْلُ كَانَ رَدًّا عَلٰى مُنْكِرِي الْقِيَاسِ قَصْدًا وَصَرِيْحًا وَلَمَّا قَالَ الرَّابِعُ كَانَ دَالًّا عَلٰى اَنَّ مَرْتَبَتَهٗ بَعْدَ الْاُصُوْلِ الثَّلٰثَةِ فَمَا دَامَ كَانَ الْحُكْمُ مَوْجُوْدًا فِيْ وَاحِدٍ مِّنَ الثَّلٰثَةِ لَمْ يُحْتَجْ اِلَى الْقِيَاسِ ثُمَّ لَا بَاْسَ اَنْ يَّكُوْنَ هٰذِهِ الْاُصُوْلُ فُرُوْعًا لِشَيْءٍ اٰخَرَ لِاَنَّهَا كُلَّهَا اُصُوْلٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحُكْمِ فَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَرْعٌ لِلتَّصْدِيْقِ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالْاِجْمَاعُ فَرْعٌ لِلدَّاعِيْ وَالْقِيَاسُ فَرْعٌ لِلثَّلٰثَةِ۔

(ترجمہ):۔ مصنفؒ نے اصول کو اس طرز پر بیان فرمایا اور یہ نہیں فرمایا کہ اصول شرع چار ہیں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ اول کے تین اصول قطعی اور یقینی ہیں اور قیاس ظنی ہے اور یہ اکثریت اور اغلبیت کے اعتبار سے ہے ورنہ تو عام مخصوص منہ البعض اور خبر واحد ظنی ہیں اور علت منصوصہ کی بنا پر قیاس قطعی ہے اور اسلئے کہ مصنفؒ نے جب والاصل کہا تو منکرین قیاس پر صراحتًا اور قصدًا رد ہو گیا، اور جب الرابع کہا تو اس بات پر دلالت ہو گئی کہ قیاس کا مرتبہ اصول ثلثہ کے بعد ہے پس جب تک ان تینوں میں سے کسی ایک میں حکم موجود ہو تو قیاس کی حاجت نہ ہو گی۔ پھر کوئی مضائقہ نہیں کہ یہ اصول کسی دوسری شئی کیلئے فروع ہوں اسلئے کہ یہ سب کے سب بہ نسبت حکم کے اصول ہیں چنانچہ کتاب اللہ اور سنت تصدیق باللہ اور تصدیق بالرسول کی فرع ہیں اور اجماع داعی کی فرع ہے، اور قیاس تینوں کی فرع ہے

(تشریح):۔ شارح نور الانوار اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب قیاس بھی اصل ہے جیسا کہ مصنفؒ کی عبارت "الاصل الرابع القیاس" سے واضح ہے تو مصنفؒ نے ان اصول کو مذکورہ طرز پر کیوں بیان فرمایا یعنی تین اصول پہلے ذکر فرما کر قیاس کو الگ کیوں ذکر فرمایا اور یہ کیوں نہیں کہا کہ شریعت اسلامیہ کے اصول چار ہیں۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ ملّاجیونؒ نے اسکے دو جواب ذکر کئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ اپنے بیان سے مخاطب کو اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ اصول ثلثہ (کتاب، سنت، اجماع) قطعی اور یقینی ہیں اور اصل رابع یعنی قیاس ظنی اور غیر یقینی ہے۔ اگر یہ چاروں اصول یکجا بیان کر دیئے جاتے اور یہ کہا جاتا کہ شریعت کے اصول چار ہیں کتاب، سنّت، اجماع اور قیاس تو ان چاروں کا مفید یقین یا مفید ظن ہونے میں یکساں ہونا لازم آتا حالانکہ مفید یقین یا مفید ظن ہونے میں چاروں اصول یکساں نہیں ہیں بلکہ اوّل کے تین اصول مفید یقین اور قیاس مفید ظن ہے پس اس خاص مقصد کے پیش نظر ماتنؒ نے مذکورہ طرز اختیار فرمایا۔ صاحب نور الانوار نے کہا کہ یہ واضح رہے کہ اصول ثلثہ کا یقینی ہونا اور قیاس کا ظنی ہونا اغلب اور اکثر ہے یعنی اکثر ایسا ہوتا ہے ورنہ کبھی وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا جاتا ہے (جیسے احل اللہ البیع وحرم الربوا میں لفظ بیع لام جنس کی وجہ سے عام ہے مگر باری تعالیٰ نے اس سے ربوا کو خاص کر لیا ہے) اور خبر واحد ظنی ہوتے ہیں اور وہ قیاس جس کی بنیاد علت منصوصہ پر ہو (جیسے سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ لواطت کی حرمت کو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر قیاس کی بنیاد "علت اذیٰ" ہے جو منصوص ہے) قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ اول کے تین اصول بالعموم مفید یقین ہوتے ہیں مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے اور قیاس بالعموم مفید ظن ہوتا ہے مگر کبھی اسکے "برخلاف" مفید یقین

بھی ہوتا ہے۔ محشی نور الانوار نے صاحب نور الانوار پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اصول ثلثہ کو اکثریت کے لحاظ سے مفید یقین اور کبھی کبھی مفید ظن قرار دینا اور قیاس کو اکثریت کے لحاظ سے مفید ظن اور کبھی کبھار مفید یقین قرار دینا غلط ہے بلکہ قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ہمیشہ مفید ظن ہوتا ہے مگر عارض یعنی علتِ منصوصہ کی وجہ سے مفید یقین ہوتا ہے یعنی قیاس فی نفسہ تو ظن ہے مگر اسکی علت کے منصوص ہونے کی وجہ سے اس کو یقینی قرار دیا گیا ہے اور اوّل کے تین اصول اپنی اصل کے اعتبار سے ہمیشہ مفید یقین ہوتے ہیں مگر عارض کی وجہ سے مفید ظن ہوتے ہیں اور خبر واحد میں حدیث کا بطریق احاد منقول ہونا عارض ہے یعنی بطریق احاد منقول ہونے کی وجہ سے خبر واحد ظنی ہے ورنہ حدیث فی نفسہ یقینی اور قطعی ہے۔ اور عام کتاب اللہ میں اس کا مخصوص منہ البعض ہونا عارض ہے یعنی عام سے بعض افراد کو خاص کر لینے کی وجہ سے وہ عام ظنی ہو گیا ورنہ عام کتاب اللہ فی نفسہ قطعی اور یقینی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ماتن ؒ نے جب مستقل طور پر " والاصل " کہا تو یہ طرز بیان منکرین قیاس کے اس خیال کی کہ " قیاس دلیل شرعی نہیں ہے " بالقصد صریحی طور پر تردید ہو گیا۔ اگر فاضل مصنف اصول الشرع اربعۃ الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس فرماتے تو یہ " طرز " منکرین قیاس کی ضمناً تو تردید ہو جاتا مگر صراحتاً تردید نہ ہوپاتا پس منکرین قیاس کی صراحتاً تردید کرنے کیلئے فاضل مصنف ؒ نے قیاس کو علیحدہ ذکر فرمایا ہے اور مصنف ؒ نے جب " الرابع " کہا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قیاس کا مرتبہ اصولِ ثلثہ مذکورہ کے بعد ہے چنانچہ جب تک کوئی حکم اصول ثلثہ میں سے کسی ایک میں موجود ہوگا اس وقت تک قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا اصولِ اربعہ کو مذکورہ طرز پر بیان کرنے کی دو وجہیں اور ہیں۔ اوّل تو یہ کہ " اصول ثلثہ " حکم کو ثابت کرتے ہیں اور قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ حکم کو ظاہر کرتا ہے پس اصولِ ثلثہ اور قیاس کے درمیان چونکہ یہ فرق ہے اسلئے دونوں کو الگ الگ ذکر فرمایا، دوسری وجہ یہ ہے کہ " اصولِ ثلثہ " حکم ثابت کرنے میں کسی دوسری چیز کے محتاج نہیں ہوتے اور " قیاس " " اصولِ ثلثہ " کی طرف محتاج ہوتا ہے پس اس فرق کی وجہ سے قیاس کو اصولِ ثلثہ سے الگ کر کے ذکر فرمایا ہے۔ " ثم لاباس ان یکون الخ " سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس پر اصول کا اطلاق کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسری چیز کی فرع ہے چنانچہ کتاب اللہ کی فرع ہے یعنی اللہ کے وجود کے بغیر کتاب اللہ کا وجود نہ ہوتا پس اللہ اصل اور کتاب اس کی فرع ہوئی، اور سنت، رسول کی فرع ہے یعنی اگر رسول موجود نہ ہوتا تو سنت اور حدیث کا وجود بھی نہ ہوتا پس رسول " اصل " اور سنت اسکی " فرع " ہوئی۔ اور " اجماع " دائی یعنی علتِ مثبتہ کی فرع ہے اور قیاس ان تینوں کی فرع ہے پس جب یہ چاروں دوسری چیزوں کے فروع ہیں تو ان پر اصول کا اطلاق کرنا کس طرح درست ہوگا۔

جواب اصل اور فرع دونوں اضافی چیزیں ہیں۔ یعنی ایک چیز ایک اعتبار سے اصل اور دوسرے اعتبار سے فرع ہوسکتی ہے جیسے ایک شخص اپنے بیٹے کے اعتبار سے اصل اور باپ کے اعتبار سے فرع ہوتا ہے پس اسی طرح کتاب، سنت، اجماع اور قیاس بہ نسبت احکام کے اصول ہیں۔ اور اعتراض میں مذکور چیزوں کے اعتبار سے فروع ہیں اور کسی چیز کے ایک اعتبار سے اصل اور دوسرے اعتبار سے فرع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَوَجْهُ الْحَصْرِ فِيْ هٰذِهِ الْاَرْبَعِ اَنَّ الْمُسْتَدِلَّ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّتَمَسَّكَ بِالْوَحْيِ اَوْ غَيْرِهٖ وَالْوَحْيُ اِمَّا مَتْلُوٌّ وَهُوَ الْكِتَابُ اَوْ غَيْرُهٗ وَهُوَ السُّنَّةُ وَغَيْرُ الْوَحْيِ اِنْ كَانَ قَوْلُ الْكُلِّ فَالْاِجْمَاعُ وَاِلَّا فَالْقِيَاسُ وَ اَمَّا شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا فَمُلْحَقَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَتَعَامُلُ النَّاسِ مُلْحَقٌ بِالْاِجْمَاعِ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ فِيْمَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ وَفِيْمَا لَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالسُّنَّةِ وَالْاِسْتِحْسَانُ وَنَحْوُهٗ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ۔

(ترجمہ):۔ اور ان چاروں میں انحصار کی وجہ یہ ہے کہ دلیل پیش کرنیوالا دو حال سے خالی نہیں یا تو وحی سے استدلال پیش کرے گا یا غیر وحی سے اور وحی یا تو متلو ہوگی اور وہ کتاب ہے یا غیر متلو ہوگی اور وہ سنت ہے اور غیر وحی اگر تمام مجتہدین کا قول ہو تو اجماع ہے ورنہ تو قیاس ہے۔ اور ہماری شریعت سے پہلے کی شریعتیں کتاب اور سنت سے ملحق ہیں اور تعامل ناس اجماع سے ملحق ہے اور صحابی کا وہ قول جو معقول ہو قیاس سے اور وہ قول جو غیر معقول ہو سنت سے ملحق ہے اور استحسان اور اسی طرح کی دوسری دلیلیں قیاس سے ملحق ہیں۔

(تشریح):۔ شارح ؒ اس عبارت میں مذکورہ اصول اربعہ کے درمیان دلیل حصر بیان فرمایا ہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ استدلال پیش کرنیوالا دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ وحی سے استدلال پیش کرے گا یا غیر وحی سے، اگر وحی سے پیش کریگا تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے وحی متلو ہوگی یا غیر متلو ہوگی، اگر وحی متلو ہے تو اس کو کتاب اللہ کہیں گے اور اگر وحی غیر متلو ہے تو وہ سنّتِ رسول اللہ ہے، اور اگر غیر وحی سے استدلال پیش کریگا تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایک زمانہ کے تمام مجتہدین کا قول ہوگا یا تمام مجتہدین کا قول نہ ہوگا اوّل کو اجماع اور ثانی کو قیاس کہتے ہیں۔ "واما شرائع من قبلنا الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ "حکم" جس طرح مذکورہ اصول سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح

سابقہ شریعتوں سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا اصول بجائے چار کے پانچ ہوئے (۱) کتاب (۲) سنّت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) شرائع سابقہ۔ جیسے باری تعالیٰ کا قول "وَکَتَبْنَا عَلَیْهِمْ فِیْهَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَیْنَ بِالْعَیْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ" یعنی لکھ دیا ہم نے ان پر توراۃ میں کہ جی کے بدلے جی اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور زخموں کا بدلہ ان کے برابر ہے۔ اس آیت میں مذکور قصاص کا حکم جس طرح یہود پر لازم تھا اسی طرح ہم پر بھی لازم ہے پس جب شرائع سابقہ سے بھی حکم ثابت ہو جاتا ہے تو اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہو گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پر شرائع سابقہ اس وقت لازم ہوتی ہیں جب ان کو اللہ اور اسکے رسول نے بغیر انکار کے بیان کیا ہو، اور اگر اللہ اور رسول نے بیان نہ کیا ہو یا بیان تو کیا ہو مگر بیان کرنے کے بعد صراحۃً انکار کر دیا ہو (مثلاً یوں کہا ہو "لاتفعلوا مثل ذالک" اسکے مانند عمل مت کرو) یا دلالۃً انکار کیا ہو (مثلاً کسی حکم کو بیان کرنے کے بعد یوں کہا ہو کہ یہ ان کے ظلم کی جزاء ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَعَلَی الَّذِیْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا کُلَّ ذِیْ ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَیْهِمْ شُحُوْمَهُمَا اِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَا اَوِ الْحَوَایَا اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذٰلِکَ جَزَیْنٰهُمْ بِبَغْیِهِمْ" اور یہود پر ہم نے حرام کیا تھا ہر ایک ناخن والا جانور اور گائے بکری میں سے حرام کی تھی ان کی چربی مگر جو لگی ہو پشت پر یا انتڑیوں پر یا جو چربی کہ ملی ہو ہڈی کیساتھ یہ ہم نے سزا دی تھی ان کو انکی شرارت پر) تو شرائع سابقہ کے احکام ہم پر لازم نہیں ہوتے ہیں اور جب ان کو اللہ نے بیان کیا ہے تو وہ شرائع سابقہ کتاب الٰہی کیساتھ ملحق ہو جائیں گے اور اگر رسول نے بیان کیا ہے تو سنت کیساتھ ملحق ہو جائیں گے۔ اور جب شرائع سابقہ کتاب الٰہی یا سنّتِ رسول کیساتھ ملحق ہو گئے تو شرائع سابقہ مستقلاً دلیل نہ رہے اور شرائع سابقہ جب مستقلاً دلیل نہ رہے تو شرائع سابقہ کو پانچواں اصول قرار دے کر چار اصول میں حصر کو باطل کرنا درست نہ ہو گا۔ "وتعامل الناس الخ" سے بھی سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ چار اصول میں حصر باطل ہے کیونکہ "حکم" جس طرح مذکورہ چار اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح لوگوں کے تعامل سے بھی حکم ثابت ہوتا ہے پس اصولِ شرع بجائے چار کے پانچ ہوئے اور جب اصول چار کے بجائے پانچ ہوئے تو صاحب المنار کا اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہو گیا۔ اسکا جواب یہ ہیکہ "لوگوں کا تعامل" اجماع کیساتھ لاحق ہے چنانچہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے سائی دیکر بغیر میعاد مقرر کئے کوئی چیز بنوائی تو یہ استحساناً جائز ہے اور دلیل وہ اجماع ہے جو لوگوں کے تعامل سے ثابت ہے اگرچہ مبیع معدوم ہونے کی وجہ سے قیاساً یہ بیع ناجائز ہے۔ صاحبِ ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ

تعاملِ ناس بھی اجماع میں داخل ہے اور جب تعاملِ ناس اجماع میں داخل ہے تو تعاملِ ناس مستقلاً دلیل نہ ہوگا اور جب "تعاملِ ناس" مستقلاً دلیل نہ ہوا تو شریعتِ اسلامیہ کے دلائل چار ہوئے نہ کہ پانچ۔ اور جب اصولِ شرع چار ہی رہے تو چار میں حصر باطل کرنا درست نہ ہوگا۔ "وقول الصحابی الخ" سے بھی سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ حکم شرعی جس طرح مذکورہ اصولِ اربعہ سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح صحابی کے قول سے بھی ثابت ہوتا ہے لہٰذا شریعتِ اسلامیہ کے اصول پانچ ہوں گے (۱) کتاب (۲) سنّت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) قولِ صحابی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صحابی کا قول اگر مُدرَک بالقیاس ہے یعنی اگر صحابی کا قول عقل اور قیاس کے مطابق ہے تو وہ قیاس کے ساتھ ملحق ہوگا اور اگر قیاس اور عقل کے مطابق نہ ہو تو وہ سنّت کے ساتھ لاحق ہے کیونکہ اگر صحابی خلافِ عقل اور خلافِ قیاس کوئی حکم بیان کرے تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، پس صحابی کا قول جب قیاس یا سنت کے ساتھ لاحق ہو گیا تو اصول کو چار میں منحصر کرنا بھی درست ہو گیا۔ "والاستحسان الخ" سے بھی سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ حکم شرعی جس طرح مذکورہ چار اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح استحسان سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ استحسان وہ قیاس خفی ہے جو قیاس ظاہر کے معارض ہو مثلاً ہم نے کہا کہ سباع طیور کا جھوٹا پانی پاک ہے حالانکہ قیاس جلی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ سباع طیور کا جھوٹا پانی ناپاک ہو کیوں کہ اس کا گوشت حرام اور نجس ہے اور سُؤر (جھوٹا ہونا) گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے پس جب سباع طیور کا گوشت حرام اور نجس ہے تو اس کا جھوٹا بھی حرام اور نجس ہونا چاہیئے تھا جیسا کہ درندوں کے گوشت کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ان کا جھوٹا ناپاک ہوتا ہے لیکن قیاس جلی کو چھوڑ کر استحساناً سباع طیور کا جھوٹا پانی پاک قرار دیا گیا اور یہاں استحسان (قیاس خفی) یہ ہے کہ پرندے چونچ سے کھاتے ہیں اور پرندے کی چونچ چونکہ ہڈی ہے اسلئے وہ پاک ہے پرندہ زندہ ہو یا مردہ ہو۔ اور پاک چیز کیساتھ ملنے کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوتا لہٰذا سباع طیور کا جھوٹا پانی ناپاک نہ ہوگا۔ برخلاف درندوں کے کیونکہ درندے اپنی زبان سے کھاتے ہیں لہٰذا پانی، درندے کے ناپاک لعاب کیساتھ مل کر ناپاک ہو جائے گا۔ بہرحال استحسان (قیاس خفی) ایک حجت شرعی ہے اور جب استحسان حجت شرعی ہے تو اصولِ شرع پانچ ہوئے اور جب اصولِ شرع پانچ ہوئے تو اصول کو چار میں منحصر کرنا درست نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استحسان قیاس کے ساتھ لاحق ہے، کیوں کہ استحسان قیاس خفی کا دوسرا نام ہے پس جب استحسان قیاس کے ساتھ ملحق ہے تو اصولِ شرع کو چار میں منحصر کرنا بھی درست ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ حصر اب بھی باطل ہے کیوں کہ احکام جس طرح

مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں اسی طرح ظن غالب، تحری، احتیاط اور ضرورت سے بھی ثابت ہوتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ظن غالب تحری کے حکم میں ہے اور تحری قیاس میں داخل ہے اور "احتیاط" سنت میں داخل ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "دع ما یریبک الی مالا یریبک" یعنی احتیاطاً مشکوک چیزوں کو چھوڑ کر غیر مشکوک چیزوں کو اختیار کرو، اور ضرورت کتاب اللہ میں داخل ہے کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" یعنی تم پر دین کے معاملہ میں کوئی حرج نہیں رکھا۔ پس جب یہ چیزیں اصول اربعہ میں داخل ہیں تو اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل نہ ہوگا بلکہ درست ہوگا۔

ثُمَّ فَصَّلَ الْمُصَ الْاُصُوْلَ الْاَرْبَعَۃَ فَقَدَّمَ الْكِتَابَ وَقَالَ اَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْاٰنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهٰذَا تَعْرِيْفٌ لِكُلِّ الْكِتَابِ وَاللَّامُ فِيْهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ ذِكْرُهُ الَّذِيْ كَانَ مُضَافًا اِلَيْهِ لِلْبَعْضِ وَالْقُرْاٰنُ اِنْ كَانَ عَلَمًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ فَهُوَ تَعْرِيْفٌ لَفْظِيٌّ وَابْتِدَاءُ التَّعْرِيْفِ الْحَقِيْقِيِّ مِنْ قَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ اِلٰى آخِرِهِ وَاِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوِّ اَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْنِ فَهُوَ جِنْسٌ لَهُ وَمَا بَعْدَهُ فَصْلٌ بِلَا تَكَلُّفٍ فَالْمُنَزَّلُ احْتِرَازٌ عَنِ الْكُتُبِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهُ عَلَى الرَّسُوْلِ احْتِرَازٌ عَنْ بَاقِي الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمُنَزَّلُ اَنْ يَجُوْزَ اَنْ يُقْرَاَ بِالتَّخْفِيْفِ اَيِ الْمُنْزَلُ دَفْعَةً وَاحِدَةً لِاَنَّ الْقُرْاٰنَ نَزَلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ اِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا اَوَّلًا ثُمَّ نَزَلَ نَجْمًا نَجْمًا وَآيَةً آيَةً بِحَسَبِ الْمَصَالِحِ وَالْحَوَائِجِ اِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ لِاَنَّهُ كَانَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَفْعَةً وَاحِدَةً فِيْ كُلِّ شَهْرِ رَمَضَانَ جُمْلَةً وَيَجُوْزُ اَنْ يُقْرَاَ بِالتَّشْدِيْدِ لِاَنَّ نُزُوْلَهُ فِي الْوَاقِعِ كَانَ بِدَفَعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِيْ مُدَّةِ النُّبُوَّةِ ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنف رحؒ نے ان اصول اربعہ کو الگ الگ کر کے بیان فرمایا چنانچہ کتاب کی بحث کو مقدم کیا، اور فرمایا کہ کتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے یہ تعریف کل کتاب کی ہے اور لام اسمیں عہد کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جس کو "بعض" کا مضاف الیہ بنا کر پہلے ذکر کیا ہے اور قرآن اگر علم ہو جیسا کہ مشہور ہے تو یہ تعریف لفظی ہے اور تعریف حقیقی کی ابتداء ماتن کے قول "المنزل الی آخرہ" سے ہوگی اور اگر قرآن مقرو یا مقرون کے معنی میں ہو تو یہ اس کیلئے جنس ہے اور اس کا مابعد بلا تکلف فصل ہے پس "المنزل" غیر آسمانی کتابوں سے، اور

علی الرسول باقی تمام آسمانی کتابوں سے احتراز ہے اور " المنزل " کو تخفیف کیساتھ پڑھنا جائز ہے یعنی یکبارگی اتارا گیا۔ اسلئے کہ قرآن ابتداءً لوح محفوظ سے آسمانِ دنیا تک ایکدفعہ میں اتارا گیا ہے پھر تھوڑا تھوڑا آیت آیت ضرورتوں اور مصلحتوں کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے، یا اسلئے کہ ہر ماہ رمضان میں پورے کا پورا ایکدفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا جاتا تھا اور " المنزّل " کو تشدید کیساتھ پڑھنا بھی جائز ہے کیونکہ قرآن کا نزول درحقیقت زمانہ نبوت میں متعدد دفعات میں ہوا ہے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ ماتن علیہ الرحمہ اصول اربعہ کو اجمالاً بیان کرنے کے بعد الگ الگ کرکے بالتفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں اور کتاب اللہ چونکہ تمام اصول کی اصل ہے اسلئے کتاب کو اسکے مالہ اور ماعلیہ کیساتھ پہلے ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ " کتاب " وہ قرآن ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے۔ مصحفوں میں لکھا گیا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کیساتھ بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔ " وہذا تعریف لکل الکتاب الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مُعَرَّف (جسکی تعریف کرنا مقصود ہے) کتاب کا ایک حصہ یعنی پانچ سو آیات ہیں کیونکہ اصولِ اربعہ میں سے ایک اصل یہی کتاب کا ایک حصہ ہے نہ کہ پوری کتاب۔ حالانکہ جو تعریف کی گئی ہے وہ پوری کتاب پر صادق آتی ہے پس مذکورہ تعریف چونکہ کتاب اللہ میں مذکور قصص اور امثال پر صادق آتی ہے اسلئے کتاب جو شریعتِ اسلامیہ کی اصل ہے اسکی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہی حالانکہ تعریف کا جس طرح اپنے افراد کیلئے جامع ہونا ضروری ہے اسی طرح دخولِ غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ تعریف تو کلِّ کتاب کی ہے مگر الکتاب کا الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جسکو لفظ بعض کا مضاف الیہ بنا کر سابق میں ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے اصول الشرع ثلثة الکتاب والسنة والمراد بالکتاب بعض الکتاب وہو مقدار خمسمائة آية پس یہاں مقامِ تعریف میں الکتاب کے الف لام سے اسی بعض الکتاب کی طرف اشارہ ہے۔ اور جب الکتاب کے الف لام سے بعض الکتاب یعنی انھیں پانچ سو آیات کی طرف اشارہ ہے جن کے ساتھ شریعت کے احکام متعلق ہوتے ہیں تو اب لفظ الکتاب قصص اور امثال کو شامل نہ ہوگا بلکہ صرف انھیں پانچ سو آیات کو شامل ہوگا جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں اور جب لفظ الکتاب صرف انھیں پانچ سو آیات کو شامل ہے جو شریعتِ اسلامیہ کی اصل ہیں تو دخولِ غیر سے مانع نہ ہونے کا اشکال واقع نہ ہوگا بلکہ تعریف جامع بھی ہوگی اور مانع بھی ہوگی۔ حاصل یہ کہ تعریف تو کلِّ کتاب کی ہے مگر الف لام عہد خارجی کی وجہ سے مراد بعض الکتاب یعنی وہ پانچ سو آیات ہیں جو احکام شرع کی اصل ہیں۔ شارحؒ نے فرمایا کہ لفظ القرآن میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ " القرآن " کتاب الٰہی کا علم ہو دوم یہ کہ لفظ

القرآن مصدر ہو۔ پہلے احتمال کی بنا پر یہ اشکال ہوگا کہ القرآن اگر علم ہو تو الف نون زائدتان اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہونا چاہیئے تھا جیسا کہ عثمان غیر منصرف ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے "انّا انزلناه قرآنا عربیا" میں قرآن کو "منصرف" ذکر فرمایا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ "القرآن" اسم جنس ہے مگر الف لام کیساتھ علم ہوگیا ہے۔ جیساکہ "النجم" اسم جنس ہے مگر الف لام کیساتھ علم ہوگیا۔

پس جب لفظ "قرآن" اسم جنس ہے تو یہ غیر منصرف بھی نہ ہوگا بلکہ منصرف ہوگا۔

بہر حال اگر "القرآن" کو علم قرار دیا جائے جیسا کہ مشہور ہے تو القرآن کے ذریعہ کتاب کی تعریف تعریف لفظی ہوگی اور المنزل علی الرسول سے تعریف حقیقی کا آغاز ہوگا۔ تعریف لفظی کہتے ہیں کسی غیر معروف لفظ کو لفظ معروف کیساتھ تعبیر کرنا جیسے غضنفر کو لفظ اسد کے ساتھ متعارف کرانا۔ اور صورت غیر حاصلہ کو حاصل کرنے کیلئے جو تعریف کیجاتی ہے اسکو تعریف حقیقی کہتے ہیں۔ دوسرے احتمال کی بنا پر یہ اشکال ہوگا کہ لفظ القرآن مُعرَّف ہے اور "الکتاب" مُعرَّف ہے، اور معرَّف معرَّف پر محمول ہوتا ہے لہذا "القرآن" مصدر کا الکتاب پر حمل کرنا لازم آئیگا حالانکہ مصدر کا حمل جائز نہیں ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ القرآن مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اور مصدر اسم مفعول کے معنی میں بکثرت استعمال بھی ہوتا ہے جیسے کتاب بمعنی مکتوب، شراب بمعنی مشروب اور خلق بمعنی مخلوق استعمال ہوتا ہے۔ پس جب "القرآن" مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے تو الکتاب پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہیں آئے گا، رہی یہ بات کہ قرآن کا اسم مفعول کیا ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں لفظ قرآن مھموز ہوگا یا غیر مھموز ہوگا اگر مھموز ہے تو یہ قرأ یقرأ (پڑھنا) کا مصدر ہے اور مقروٌ اسم مفعول کے معنی میں ہے اور اگر غیر مھموز ہے تو قرن یقرن (ملنا) کا مصدر ہے اور مقرون اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ پہلی صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک چونکہ پڑھا جاتا ہے اسلئے اسکو قرآن کہا گیا ہے، اور دوسری صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک کی آیات چونکہ ایک دوسرے سے مقترن اور ملی ہوئی ہیں اسلئے اسکو قرآن کہا گیا ہے۔

صاحب نور الانوار "فھو جنس لہ الخ" سے فوائد قیود بیان فرمارہے ہیں۔ فوائد قیود کا مطلب یہ ہے کہ "تعریف" جنس اور فصل پر مشتمل ہوتی ہے اور "جنس" مُعرَّف اور غیر مُعرَّف دونوں کو شامل ہوتی ہے، اور "فصل" مُعرَّف سے غیر مُعرَّف کو خارج کرکے مُعرَّف کو غیر مُعرَّف سے ممتاز کر دیتی ہے، پس لفظ "القرآن" "کتاب" معرَّف کیلئے جنس ہے کیونکہ لفظ "القرآن" ہر پڑھی جانیوالی یا ہر مقرون و متصل چیز کو شامل ہے خواہ وہ کتاب اللہ ہو یا اس کے علاوہ ہو، اور لفظ "المنزل" پہلی فصل ہے جو غیر آسمانی کتابوں سے احتراز کرتی ہے یعنی المنزل کی قید سے غیر آسمانی کتابوں کو خارج کر دیا گیا ہے اور "علی الرسول" کی قید سے قرآن پاک کے علاوہ دوسری آسمانی کتابوں (تورات، زبور وغیرہ) کو خارج کر دیا گیا ہے۔ ملاجیونؒ نے فرمایا ہے کہ المنزل کو "ز" کی تخفیف اور تشدید دونوں کیساتھ پڑھنا جائز ہے تخفیف

کی صورت میں " انزال " (یکبارگی اتارنے) سے ماخوذ ہوگا اور تشدید کی صورت میں " تنزیل " (تدریجاً اتارنے) سے ماخوذ ہوگا۔ " المنزل " (ماخوذ از انزال) پڑھنے کی وجہ یہ ہیکہ قرآن پاک کو لوح محفوظ سے آسمانِ دنیا پر دفعۃً واحدۃً اور یکبارگی اتارا گیا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ سال بھر میں جس قدر قرآن اترتا رمضان میں تجدید کے طور پر ایکدفعہ پورا اتارا جاتا تھا۔ اور (ماخوذ از تنزیل پڑھنے کی وجہ یہ ہیکہ قرآن پاک مصلحتوں اور ضرورتوں کے مطابق تھوڑا تھوڑا پوری مدّتِ نبوت میں اتارا گیا ہے۔ پس جب نزولِ قرآن دفعۃً واحدۃً بھی ہے اور تدریجاً بھی تو نزولِ قرآن کو بیان کرنے کیلئے " المنزل " " ز " کی تخفیف اور تشدید دونوں کیساتھ پڑھنا جائز ہے۔

اَلْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِلْقُرْآنِ وَمَعْنَى الْمَكْتُوْبِ الْمُثْبَتُ لِاَنَّ الْمَكْتُوْبَ فِي الْحَقِيْقَةِ هُوَ النُّقُوْشُ دُوْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى وَاِنَّمَا هُمَا مُثْبَتَانِ فِي الْمَصَاحِفِ فَاللَّفْظُ مُثْبَتٌ حَقِيْقَةً وَالْمَعْنَى مُثْبَتٌ تَقْدِيْرًا وَاللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَلَا يَضُرُّ تَعْمِيْمُهٗ لِغَيْرِ الْقُرْآنِ لِاَنَّ الْقَيْدَ الْاَخِيْرَ يُخْرِجُهٗ اَوْ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَ مَصَاحِفُ الْقُرَّاءِ السَّبْعَةِ وَهُوَ مُتَعَارَفٌ بَيْنَ النَّاسِ لَا يَحْتَاجُ اِلٰى اَنْ يُعَرَّفَ فَيُقَالُ هُوَ مَا كُتِبَ فِيْهِ الْقُرْآنُ حَتّٰى يَلْزَمَ الدَّوْرُ وَيَحْتَرِزُ بِهٰذَا الْقَيْدِ عَمَّا نُسِخَتْ تِلَاوَتُهٗ دُوْنَ حُكْمِهٖ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ اِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ وَعَنْ قِرَاءَةِ اُبَيٍّ وَنَحْوِهٖ مِمَّا لَمْ يُكْتَبْ فِي الْمَصَاحِفِ السَّبْعَةِ

(ترجمہ):۔ مصاحف میں لکھا گیا ہے (یہ) قرآن کی دوسری صفت ہے اور مکتوب کے معنی مُثْبَت کے ہیں کیونکہ مکتوب درحقیقت نقوش ہیں نہ کہ لفظ اور معنی البتہ لفظ اور معنی دونوں مصاحف میں مُثْبَت ہیں پس لفظ حقیقۃً مُثْبَت ہے اور معنی تقدیراً مُثْبَت ہے اور المصاحف کا الف لام جنس کیلئے ہے اور اسکا غیر قرآن کو شامل ہونا مضر نہیں ہے کیونکہ آخری قید اسکو خارج کر دیتی ہے یا لام عہد کیلئے ہے اور قراء سبعہ کے مصاحف معہود ہیں، عام لوگوں میں یہی مشہور ہے اسکی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں کہ یہ کہا جائے کہ مصحف وہ ہے جسمیں قرآن لکھا جائے۔ یہاں تک کہ دور لازم آئے اور اس قید سے ان آیات سے احتراز ہوگا جنکی تلاوت منسوخ ہو گئی نہ کہ ان کا حکم جیسے باری تعالیٰ کا قول " الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالاً من اللہ واللہ عزیز حکیم "۔ اور ابی کی قراءت اور اس جیسی دوسری قراءتوں سے جو مصاحفِ سبعہ میں نہیں لکھی گئی ہیں۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت " المکتوب فی المصاحف " قرآن کی دوسری

صفت ہے۔ ومعنی المکتوب المثبت سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہیکہ "قرآن" لفظ اور معنی کا نام ہے جیساکہ متن کی اگلی عبارت وہو اسم للنظم والمعنی جمیعًا سے ظاہر ہے اور یہ امر مسلّم ہے کہ مکتوب نہ لفظ ہوتا ہے اور نہ معنی ہوتا ہے بلکہ "نقوش" مکتوب ہوتے ہیں۔ کیونکہ لفظ کا تعلق زبان سے ہوتا ہے اور معنی کا تعلق قلب سے ہوتا ہے اور نقوش معرضِ تحریر میں آتے ہیں، پس جب "قرآن" لفظ اور معنی کا نام ہے اور یہ دونوں مکتوب نہیں ہوتے تو گویا قرآن مکتوب نہیں ہوتا، اور جب قرآن مکتوب نہیں ہوتا تو المکتوب فی المصاحف کو قرآن کی صفت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ لفظ "المکتوب" "مُثْبَتْ (ثابت شدہ) کے معنی میں ہے، اب ترجمہ یہ ہوگا کہ قرآن مصاحف میں ثابت شدہ ہے۔ اور یہ بھی مسلّم ہے کہ لفظ اور معنی اگرچہ مکتوب نہیں ہوتے لیکن مصاحف میں مُثْبَتْ ہوتے ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ لفظ حقیقۃً مُثْبَتْ ہوتا ہے اور معنی تقدیرًا مُثْبَتْ ہوتا ہے، کیونکہ نقوش جو مکتوب ہیں چونکہ بلا واسطہ لفظ پر دلالت کرتے ہیں اور معنی پر لفظ کے واسطہ سے دلالت کرتے ہیں۔ اسلئے "لفظ" جو نقوش سے قریب تر ہے حقیقۃً مثبت ہوگا اور "معنی" جو نقوش سے بعید ہے تقدیرًا مُثْبَتْ ہوگا۔ ملاجیون ؒ نے فرمایا کہ المصاحف کا الف لام یا تو جنس کیلئے ہے اور یا عہد خارجی کیلئے ہے پہلی صورت میں المصاحف کا لفظ قرآن اور غیر قرآن سب کو شامل ہوگا، اور تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی اور دوسری صورت میں دور لازم آئے گا اس طور پر کہ قرآن کی تعریف میں المصاحف کا لفظ مذکور ہے لہذا "قرآن" کا قرآن ہونا مصاحف پر موقوف ہوا، اور جب یہ سوال کیا جائے کہ مصحف کیا چیز ہے تو کہا جائے گا ماکُتِبَ فیہِ القرآن یعنی قرآن جسمیں لکھا جائے تو مصحف کی تعریف میں چونکہ قرآن مذکور ہے اسلئے مصحف قرآن پر موقوف ہوگا، پس "قرآن"، مصحف پر موقوف ہوا اور مصحف قرآن پر موقوف ہوا، اور یہی دور ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "الف لام" جنسی مراد لینے کی صورت میں المصاحف کا غیر قرآن کو شامل ہونا کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ قیدِ اخیر "المنقول عنہ نقلاً متواترًا" غیر قرآن کو قرآن ہونے سے خارج کر دیتی ہے، اور الف لام عہد خارجی کی صورت میں مصاحف سے قراء سبعہ (۱) نافع مدنی (۲) ابن کثیر عبداللہ مکی (۳) ابو عمر بصری (۴) ابن عامر دمشقی (۵) عاصم کوفی (۶) حمزہ کوفی (۷) کسائی علی کوفی کے مصاحف مراد ہیں۔ اور قراء سبعہ کے مصاحف لوگوں میں چونکہ مشہور ہیں اسلئے مصحف محتاج تعریف نہ ہوگا اور مصحف جب تعریف کا محتاج نہیں ہے تو دور بھی لازم نہیں آئے گا کیونکہ دور اُسی وقت لازم آتا ہے جب ماکُتِبَ فیہِ القرآن سے مصحف کی تعریف کی جائے گی جیساکہ گذشتہ سطروں میں ذکر کیا گیا ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے "المکتوب فی المصاحف" کی قید کا فائدہ ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس قید سے وہ "آیات" قرآن ہونے سے خارج ہوگئیں جن کی تلاوت تو منسوخ ہوچکی مگر حکم منسوخ نہیں ہوا جیسے الشیخ والشیخۃ الخ کیونکہ یہ

مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں۔ اسی طرح قضاء رمضان میں حضرت اُبی کی قرأت "فعدہ من ایام اخر متابعات" میں اور کفارہ یمین میں عبداللہ ابن مسعود رضؓ کی قرأت "فصیام ثلٰثۃ ایام متابعات" میں لفظ "متابعات" چونکہ مصاحف میں مکتوب نہیں ہے اسلئے دونوں جگہ لفظ "متابعات" قرآن ہونے سے خارج ہوجائے گا۔

اَلْمَنْقُوْلُ عَنْہُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ صِفَةٌ ثَالِثَةٌ لِلْقُرْآنِ اَیِ الْمَنْقُوْلُ عَنِ الرَّسُوْلِ عَلَیْهِ السَّلَامُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ فِیْ نَقْلِهٖ وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهٖ مُتَوَاتِرًا عَمَّا نُقِلَ بِطَرِیْقِ الْاٰحَادِ کَقِرَاءَةِ اُبَیٍّ فِیْ قَضَاءِ رَمَضَانَ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ وَعَمَّا نُقِلَ بِطَرِیْقِ الشُّهْرَةِ کَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ فِیْ حَدِّ السَّرِقَةِ فَاقْطَعُوْا اَیْمَانَهُمَا وَفِیْ کَفَّارَةِ الْیَمِیْنِ فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ مُّتَتَابِعَاتٍ وَقَوْلُهٗ بِلَا شُبْهَةٍ تَاکِیْدٌ عَلٰی مَذْهَبِ الْجُمْهُوْرِ لِاَنَّ کُلَّ مَا یَکُوْنُ مُتَوَاتِرًا یَکُوْنُ بِلَا شُبْهَةٍ وَعِنْدَ الْخَصَّافِ هُوَ اِحْتِرَازٌ عَنِ الْمَشْهُوْرِ لِاَنَّ الْمَشْهُوْرَ عِنْدَهٗ قِسْمٌ مِّنَ الْمُتَوَاتِرِ لٰکِنْ مَعَ شُبْهَةٍ وَهٰذَا کُلُّهٗ عَلٰی تَقْدِیْرِ اَنْ یَّکُوْنَ اللَّامُ فِی الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَاَمَّا اِذَا کَانَ لِلْعَهْدِ فَتَخْرُجُ الْقِرَاءَةُ الْغَیْرُ الْمُتَوَاتِرَةُ کُلُّهَا بِقَوْلِهٖ فِی الْمَصَاحِفِ وَیَکُوْنُ قَوْلُهٗ اَلْمَنْقُوْلُ عَنْهُ اِلٰی اٰخِرِهٖ بَیَانًا لِّلْوَاقِعِ وَقِیْلَ قَوْلُهٗ بِلَا شُبْهَةٍ اِحْتِرَازٌ عَنِ التَّسْمِیَةِ لِاَنَّ فِیْهَا شُبْهَةً وَلِهٰذَا لَمْ یُکَفَّرْ جَاحِدُهَا وَلَمْ یَجُزِ الْاِکْتِفَاءُ بِهَا فِی الصَّلٰوةِ وَلَمْ تَحْرُمْ تِلَاوَتُهَا لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وَالنُّفَسَاءِ وَالْاَصَحُّ اَنَّهَا مِنَ الْقُرْاٰنِ وَاِنَّمَا لَمْ یُکَفَّرْ جَاحِدُهَا لِوُجُوْدِ الشُّبْهَةِ وَاِنَّمَا لَمْ یَجُزِ الْاِکْتِفَاءُ بِهَا فِی الصَّلٰوةِ لِعِلَّةِ کَوْنِهَا اٰیَةً تَامَّةً عِنْدَ الْبَعْضِ وَاِنَّمَا یَجُوْزُ التِّلَاوَةُ لِلْجُنُبِ وَاُخْتَیْهِ بِقَصْدِ التَّبَرُّکِ لَا بِقَصْدِ التِّلَاوَةِ۔

(ترجمہ):۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے تواتر کیساتھ منقول ہے (یہ) قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کیساتھ منقول ہے (اور) اسکی نقل میں کوئی شبہ بھی نہیں ہے اور "متواترا" کی قید سے ان آیات سے احتراز ہے جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے قضائے رمضان کے سلسلہ میں حضرت ابی کی قرارت "فعدۃ من ایام اخر متتابعات" ہے اور ان آیات سے احتراز ہے جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حد سرقہ میں ابن مسعود رضؓ کی قرارت "فاقطعوا ایمانہما" ہے اور کفارہ یمین میں "فصیام ثلثۃ ایام متتابعات" ہے اور ماتن کا قول "بلا شبہۃ" مذہب جمہور کی بنا پر تاکید ہے

کیونکہ جو چیز متواتر ہوگی وہ بلاشبہ ہوگی اور خصّاف کے نزدیک یہ" قید "مشہور سے احتراز ہے اسلئے کہ خصاف کے نزدیک مشہور، متواتر کی ایک قسم ہے لیکن شبہ کیساتھ۔ اور یہ تمام باتیں اس صورت میں ہیں کہ المصاحف کا الف لام جنس کیلئے ہو اور جب عہد کیلئے ہوگا تو تمام غیر متواتر قراتیں ماتن کے قول المصاحف کی قید سے خارج ہو جائیں گی۔ اور "المنقول عنہ الیٰ آخرہ واقع" کا بیان ہوگا۔ اور کہا گیا کہ ماتن کا قول بلاشبہ تسمیہ سے احتراز ہے کیونکہ تسمیہ کا قرآن میں سے ہونے میں شبہ ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا ہے۔ اور نماز میں اس پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے اور جنبی شخص اور حیض و نفاس میں مبتلا عورت کیلئے اس کی تلاوت حرام نہیں ہے۔ زیادہ صحیح یہ ہے کہ تسمیہ قرآن سے ہے اور اس کا منکر کافر نہیں ہوتا کیوں کہ شبہ موجود ہے اور نماز میں اس پر اکتفا کرنا اسلئے ناجائز ہے کہ وہ بعض کے نزدیک پوری آیت نہیں ہے اور جنبی، اور حیض و نفاس والی عورت کیلئے تبرک کے ارادے سے پڑھنا جائز ہے نہ کہ تلاوت کے ارادے سے۔

(تشریح):۔ "المنقول عنہ الخ" قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی "قرآن" ایسا کلام ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کیساتھ نقل کیا گیا ہو اور اس کو نقل کرنے میں کوئی شبہ نہ ہو۔ یہ خیال رہے کہ یہ تعریف ہمارے اعتبار سے ہے ورنہ بعض وہ صحابہ جنہوں نے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے ان کے حق میں تواتر موجود نہیں ہے۔ متواتر وہ ہے جس کے رُوات ہر زمانہ میں اس قدر کثیر ہوں کہ عادۃً ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو اور خبر واحد وہ ہے جسمیں تواتر کے شرائط جمع نہ ہوں اور خبر مشہور وہ ہے جس کیلئے قرن اوّل کے بعد تواتر حاصل ہوا ہو۔ خبر مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے لیکن خبر واحد سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔ بہر حال صاحب المنار نے تعریف میں متواتراً کی قید لگا کر اُن آیات کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے قضائے رمضان میں حضرت اُبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قرات "فعدۃ من ایام اخر متتابعاً" میں لفظ "متتابعات" بطریق احاد منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے اور اس قید کے ذریعہ اُن آیات کو نکال دیا جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حد سرقہ کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرات "فاقطعوا ایمانہما" میں لفظ "ایمانہما" اور کفارہ یمین میں "فصیام ثلثۃ ایام متتابعات" میں لفظ "متتابعات" بطریق شہرت منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ماتن کا قول بلاشبہ جمہور کے مذہب پر نقلاً متواتراً کی تاکید ہے کیونکہ جو چیز تواتر کے ساتھ منقول ہوتی ہے اس کے منقول ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہوتا۔ حضرت امام خصّافؒ نے فرمایا کہ "بلاشبہۃ" کی قید سے خبر مشہور قرآن ہونے سے خارج ہو جاتی ہے۔ کیونکہ امام خصافؒ کے نزدیک خبر مشہور خبر متواتر کی ایک قسم ہے لیکن اس کیساتھ شبہ ہوتا ہے اور خبر متواتر شبہ سے

پاک ہوتی ہے پس بلاشبہۃ کی قید لگا کر خبر مشہور کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا گیا۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ "نقلاً متواترًا" کی قید سے غیر متواتر قرأتوں کا اخراج اس صورت میں ہوگا جب کہ "المصاحف" کا الف لام جنسی ہو لیکن اگر الف لام عہد خارجی ہو اور مصاحف سے مراد قراء سبعہ کے مصاحف ہوں تو تمام غیر متواتر قرأتیں "المصاحف" کی قید سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ غیر متواتر قرأتیں خواہ بطریق احاد منقول ہوں خواہ بطریق شہرت منقول ہوں قراء سبعہ کے مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں۔ پس الف لام عہد خارجی کی صورت میں جب تمام غیر متواتر قرأتیں "المصاحف" کی قید کے ذریعہ قرآن ہونے سے خارج ہو گئیں تو ماتن کا قول "المنقول عنہ الخ" قید احترازی نہ ہوگا بلکہ قید اتفاقی اور واقع کا بیان ہوگا۔ بعض حضرات نے کہا کہ ماتن نے اپنے قول "بلاشبہۃ" کے ذریعہ "تسمیہ" کو قرآن ہونے سے خارج کیا ہے کیونکہ تسمیہ کا قرآن میں سے ہونا مشتبہ ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے تسمیہ کے قرآن میں سے ہونیکا انکار کیا تو وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ قرآن کا منکر کافر ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے اور اسی طرح نماز میں صرف تسمیہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے حالانکہ ہمارے نزدیک ایک آیت پر اکتفا کرنا جائز ہے۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے، اور اسی طرح جنبی شخص، حائضہ عورت اور نفاس میں مبتلا عورت کیلئے تسمیہ کی تلاوت کرنا جائز ہے حالانکہ ان کے واسطے قرآن کی تلاوت کرنا جائز نہیں ہے، اس سے بھی تسمیہ کا جزو قرآن ہونا باطل ہوتا ہے۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ زیادہ صحیح بات یہ ہیکہ تسمیہ قرآن کا جز ہے سورتوں کے درمیان فصل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے۔ رہی یہ بات کہ تسمیہ جب قرآن کا جز ہے تو تسمیہ کے قرآن میں سے ہونے کا منکر کافر کیوں نہیں ہوتا تو اسکا جواب یہ ہے کہ امام مالکؒ چونکہ تسمیہ کے قرآن میں سے نہ ہونیکا دعویٰ کرتے ہیں اسلئے ان کے اختلاف کی وجہ سے تسمیہ کا جز قرآن ہونا مشکوک اور مشتبہ ہو گیا اور جس چیز کے قرآن ہونے میں شبہ ہو اس کا منکر کافر نہیں ہوتا۔ لہٰذا تسمیہ کے جز قرآن ہونے کا منکر بھی کافر نہ ہوگا اور رہی یہ بات کہ جب تسمیہ قرآن میں سے ہے تو نماز میں اس پر اکتفا کرنا کیوں ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تسمیہ بعض حضرات کے نزدیک چونکہ پوری آیت نہیں ہے جیسا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ اللہ کے رسول نے فاتحہ پڑھی اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا۔ اسلئے نماز میں فقط تسمیہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جواز صلاۃ کیلئے کم از کم ایک پوری آیت کا ہونا ضروری ہے، اور رہا جنبی، حائضہ اور نفاس میں مبتلا عورت کیلئے تلاوت کا جائز ہونا تو اس کا جواب یہ ہیکہ ان کیلئے تبرک کے ارادے سے تسمیہ پڑھنا جائز ہے تلاوت کے ارادے سے جائز نہیں ہے۔

(فوائد):- چونکہ تسمیہ اور بسملہ کے جزو قرآن ہونے اور نہ ہونے کی بحث آگئی ہے اسلئے خادم اس پر قدرے تفصیل سے بحث کرتا ہے۔ علامہ تفتازانیؒ نے فرمایا ہے کہ قرآن پاک میں دو طرح بسم اللہ کا ذکر کیا

گیا ہے۔ ایک سورہ نمل میں " وانہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم " اور ایک سورتوں کے شروع میں اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ سورہ نمل والی بسم اللہ قرآن پاک کا جز ہے۔ اور خود سورہ نمل کا بھی جز ہے اور اور جو بسم اللہ سورتوں کے شروع میں ہے اسکے بارے میں اختلاف ہے، امام مالکؒ نے کہا کہ بسم اللہ قرآن ہی کا جز نہیں ہے چہ جائیکہ فاتحہ کا جز ہو، اسی وجہ سے امام مالکؒ بسم اللہ کو نماز میں نہ جہراً پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور نہ سراً۔ احناف وشوافع نے کہا کہ بسم اللہ قرآن کا جز ہے پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا بسم اللہ سورتوں کا بھی جز ہے یا نہیں تو احناف اس بات کے قائل ہیں کہ بسم اللہ کسی سورت کا جز نہیں ہے حتی کہ سورہ فاتحہ کا بھی جز نہیں ہے اور شوافع اس پر تو متفق ہیں کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز ہے مگر اس بات میں اختلاف ہے کہ بسم اللہ دوسری سورتوں کا بھی جز ہے یا نہیں تو بعض شوافع کہتے ہیں کہ جس طرح سورہ فاتحہ کا جز ہے اسی طرح دوسری سورتوں کا بھی جز ہے اور بعض شوافع کہتے ہیں کہ باقی دوسری سورتوں کا جز نہیں ہے۔ جمیل احمد

وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا تَمْهِيدٌ لِتَقْسِيمِهِ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيفِهِ يَعْنِي أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا لَا أَنَّهُ اسْمٌ لِلنَّظْمِ فَقَطْ كَمَا يُنْبِئُ عَنْهُ تَعْرِيفُهُ بِالْإِنْزَالِ وَالْكِتَابَةِ وَالنَّقْلِ وَلَا أَنَّهُ اسْمٌ لِلْمَعْنَى فَقَطْ كَمَا يَتَوَهَّمُ مِنْ تَجْوِيزِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ لِلْقِرَاءَةِ الْفَارِسِيَّةِ فِي الصَّلٰوةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى النَّظْمِ الْعَرَبِي وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْأَوْصَافَ الْمَذْكُورَةَ جَارِيَةٌ فِي الْمَعْنَى تَقْدِيرًا وَجَوَازُ الصَّلٰوةِ بِالْفَارِسِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ لِعُذْرٍ حُكْمِيٍّ وَهُوَ أَنَّ حَالَةَ الصَّلٰوةِ حَالَةُ الْمُنَاجَاةِ مَعَ اللهِ تَعَالٰى وَالنَّظْمُ الْعَرَبِي مُعْجِزٌ بَلِيغٌ فَلَعَلَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ أَوْ لِأَنَّهُ إِنِ اشْتَغَلَ بِالْعَرَبِي يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنْهُ إِلَى حُسْنِ الْبَلَاغَةِ وَالْبَرَاعَةِ وَيَلْتَذُّ بِالْأَسْجَاعِ وَالْفَوَاصِلِ وَلَمْ يَخْلُصِ الْحُضُورُ مَعَ اللهِ تَعَالٰى بَلْ يَكُونُ هٰذَا النَّظْمُ حِجَابًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللهِ تَعَالٰى وَكَانَ أَبُوْحَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى مُسْتَغْرِقًا فِي بَحْرِ التَّوْحِيدِ وَالْمُشَاهَدَةِ لَا يَلْتَفِتُ إِلَّا إِلَى الذَّاتِ فَلَا طَعْنَ عَلَيْهِ فِي أَنَّهُ كَيْفَ يُجَوِّزُ الْقِرَاءَةَ بِالْفَارِسِيِّ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى الْعَرَبِيِّ الْمُنَزَّلِ وَأَمَّا فِي مَا سِوَى الصَّلٰوةِ فَهُوَ يُرَاعِي جَانِبَهُمَا جَمِيعًا

(ترجمہ):- اور قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے (یہ) قرآن کی تعریف کے بیان کے بعد اس کی تقسیم کی تمہید ہے، یعنی قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے نہ تو فقط نظم کا نام ہے جیسا کہ انزال، کتابت اور نقل کے ذریعہ اس کی تعریف کرنا اس کی خبر دیتا ہے اور نہ صرف معنی کا نام ہے جیسا کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ

کے نظم عربی پر قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کو جائز قرار دینے سے وہم ہوتا ہے اور یہ اسلئے کہ اوصافِ مذکورہ تقدیراً معنی میں بھی جاری ہیں۔ اور فارسی زبان میں قرأت کیساتھ نماز کا جائز ہونا ایک حکمی عذر کی وجہ سے ہے اور وہ عذر یہ ہیکہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ کے ساتھ راز و نیاز کی حالت ہے اور "عربی عبارت" انتہائی معجز اور بلیغ ہوتی ہے اسلئے ممکن ہے کہ ایک فارسی آدمی اس پر قادر نہ ہوسکے، یا اسلئے کہ اگر نمازی عربی الفاظ کیساتھ مشغول ہوگیا تو اس کا ذہن اس سے عمدہ بلاغت اور براعت کی طرف منتقل ہو جائے گا، اور وہ مسجع اور مقفی عبارتوں کیساتھ لطف اندوز ہونے لگے گا، اور اللہ تعالیٰ کیساتھ اس کا حضور خالص نہ رہ سکے گا۔ بلکہ یہ عربی عبارت اُس نمازی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان حجاب بن کر ظاہر ہوگی۔ اور امام اعظمؒ چونکہ توحید اور مشاہدہ کے سمندر میں غرق تھے۔ اسلئے بجز ذاتِ باری کے اور کسی طرف التفات نہیں فرماتے تھے۔ پس ان پر یہ طعن نہیں ہوسکتا کہ وہ عربی زبان جو منزل من اللہ ہے اس پر قدرت رکھنے کے باوجود فارسی زبان میں قرأتِ قرآن کس طرح جائز قرار دیتے ہیں؛ اور نماز کے علاوہ دوسری حالتوں میں امام صاحب نظم اور معنی دونوں کی رعایت کرتے ہیں۔

(تشریح):۔ بلاغت، کلام فصیح کا مقتضیٰ حال کے مطابق ہونا۔ براعت، فصاحت، فضیلت، سجع۔ انسان کے کلام منثور میں وہ لفظ ہے جو جملہ کے آخر میں واقع ہو، پھر اسی کے مناسب دوسرے جملہ کے آخر میں بھی وہی لفظ واقع ہو جیسے منار کی ابتدائی عبارت الحمد للہ سے لیکر القویم تک تین جملے ہیں اور ہر جملہ کے آخر میں میم ہے پس ہر جملہ کے آخر میں میم لاکر سجع کی رعایت کی گئی ہے۔ اور اگر اس طرح کی صورت قرآن پاک میں واقع ہو تو اسکو فاصلہ کہتے ہیں جس کی جمع فواصل آتی ہے جیسے سورہ والضحیٰ میں ہر جملہ الف مقصورہ پر ختم کیا گیا ہے اور اگر یہ صورت کلام منظوم میں واقع ہو تو وہ قافیہ ہے جیسے حق کانپوری کی غزل کے چند اشعار ہیں جن میں سے ہر شعر "نہیں ہے" پر ختم ہے۔

| | |
|---|---|
| بربادیٔ پیہم کا سبب یاد نہیں ہے | یہ بات کبھی یاد تھی اب یاد نہیں ہے |
| اُس پہلی نظر پہلی ملاقات کا عالم | کچھ کچھ تو مجھے یاد ہے سب یاد نہیں ہے |
| نظریں رُخِ جاناں سے ہٹائے نہیں ہٹتیں | دیوانہ ہوں دیوانہ ادب یاد نہیں ہے |
| کیا پوچھتے ہو دوستو! رودادِ محبت | بس لٹ گیا لٹنے کا سبب یاد نہیں ہے |

صاحبِ منار آگے چل کر چونکہ "قرآن" کی تقسیم بیان فرمائیں گے اسلئے تمہید کے طور پر یہ بیان فرماتے ہیں کہ "قرآن" کس چیز کا نام ہے، سو اس بارے میں تین قول مذکور ہیں (۱) قرآن فقط نظم (لفظ) کا نام ہے (۲) قرآن فقط معنی کا نام ہے (۳) قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، ماتن اور شارح دونوں کے نزدیک یہی تیسرا قول زیادہ صحیح ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ سابق میں قرآن کی تعریف کے

موقع پر قرآن کی تین صفتیں ذکر کی گئی ہیں (۱) المنزل علی الرسول (۲) المکتوب فی المصاحف (۳) المنقول عنہ نقلاً متواتراً ۔ اور یہ بات مسلّم ہے کہ انزال، کتابت اور نقل کیساتھ نظم اور لفظ تو متصف ہوتا ہے مگر معنی متصف نہیں ہوتا پس اس سے ثابت ہوا کہ قرآن الفاظ کا نام ہے اور قرآن ہونے میں معنی کو کوئی دخل نہیں ہے، دوسری دلیل یہ ہیکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "انّا انزلناہ قرآناً عربیاً" ترجمہ۔ ہم نے اس کو اتارا ہے قرآن عربی زبان کا یعنی عربی زبان جو تمام زبانوں میں زیادہ فصیح، وسیع اور منضبط و پُرشوکت زبان ہے نزولِ قرآن کیلئے منتخب کی گئی۔ اور عربیت اور غیر عربیت کا تعلق الفاظ کیساتھ ہوتا ہے نہ کہ معنی کیساتھ کیونکہ معنی قدرے مشترک تمام زبانوں میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے اور معنی کو قرآن ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے ۔

دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأتِ قرآن فرض ہے اور امام اعظم حضرت امام ابوحنیفہ رحؒ نے عربی عبارت پڑھنے کی قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فارسی زبان میں قرأتِ قرآن سے قرآن کے معنی تو موجود ہوسکتے ہیں لیکن الفاظ موجود نہیں ہوسکتے پس ثابت ہوا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ الفاظ کا نام نہیں ہے دوسری دلیل یہ ہیکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وانہ لفی زبرالاولین" اور یہ قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے، اور پہلی تمام کتب سماوی چونکہ غیر عربی میں تھیں اسلئے قرآن پاک کا پہلی کتابوں میں موجود ہونا معنی کے اعتبار سے ہوسکتا ہے نہ کہ الفاظ کے اعتبار سے، اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ "قرآن" معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا۔

تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں اقوال کی دلیلیں ہیں کیونکہ قول اول کے دلائل سے "نظم کا قرآن ہونا ثابت ہوگیا اور قول ثانی کے دلائل سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہوگیا پس دونوں سے نظم اور معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور رہا قول اوّل کے قائلین کا یہ کہنا کہ انزال، کتابت اور نقل کیساتھ صرف الفاظ متصف ہوتے ہیں معنی متصف نہیں ہوتے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ انزال وغیرہ مذکورہ اوصاف جس طرح الفاظ میں جاری اور ساری ہیں اسی طرح الفاظ کے واسطہ سے معنی میں بھی جاری اور ساری ہیں یعنی الفاظ کے واسطہ سے معنی بھی منزل، مکتوب اور منقول ہیں پس جب الفاظ کے واسطہ سے معنی بھی منزل مکتوب اور منقول ہیں تو قرآن کی تعریف لفظ اور معنی کے مجموعہ پر صادق آئے گی نہ کہ صرف لفظ پر اور جب قرآن کی تعریف نظم اور معنی کے مجموعہ پر صادق آتی ہے تو دونوں کے مجموعہ کا نام "قرآن" ہوگا۔ اور قول ثانی کے قائلین کا یہ کہنا کہ امام ابوحنیفہ رحؒ کا عربی عبارت کیساتھ قرآن پڑھنے کی قدرت کے باوجود فارسی زبان میں نماز میں قرأت کرنے کو جائز قرار دینا اس بات کی علامت ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحؒ کا عربی پر قدرت کے باوجود فارسی زبان میں نماز میں قرأت کرنے کی اجازت دینا ایک مصلحت کے پیشِ نظر ہے۔ مصلحت یہ ہیکہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ سے راز و نیاز

کی باتیں کرنے کی حالت ہے اور عربی عبارت حیرت انگیز، نہایت معنی خیز اور انسان کو عاجز کر دینے والی ہوتی ہے اسلئے بہت ممکن ہے کہ ایک نمازی ایسی حالت میں ایسی بھرپور عبارت زبان پر نہ لا سکے تو اس کو فارسی زبان میں قرأت کرنیکی اجازت دی گئی۔ یا اس وجہ سے جائز کہا گیا کہ اگر نمازی نماز میں عربی الفاظ کی قرأت میں لگ جائے تو اس کا ذہن اس سے عربی الفاظ کی بلاغت وفصاحت اور انتہاء درجہ کی خوبیوں کی طرف منتقل ہو جائے گا اور مسجع اور مقفی عبارتوں اور فقروں سے لطف اندوز ہونے لگے گا اور اس طرح اس کا حضورِ قلب اللہ تعالیٰ کیساتھ خالص اور بے لوث نہ رہ سکے گا، بلکہ یہ عربی الفاظ اس نمازی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایک حجاب اور پردہ بن کر ظاہر ہوں گے۔ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ چونکہ توحید اور مشاہدۂ حق کے دریا میں غرق تھے اسلئے وہ بجز ذات باری تعالیٰ کے اور کسی طرف التفات نہیں فرماتے تھے پس اس خدا رسیدہ بندے کے مذکورہ مصلحت کے پیش نظر عربی پر قدرت رکھتے ہوئے فارسی میں قرأت کی اجازت دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نماز کے علاوہ دوسری تمام حالتوں میں حضرت امام صاحبؒ بھی لفظ اور معنی دونوں کی رعایت کرتے ہیں چنانچہ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ جنبی اور حائضہ کیلئے فارسی زبان میں قرأتِ قرآن کرنا اور فارسی زبان میں مترجم قرآن کو چھونا جائز ہے۔ اگر حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک فقط معنی کا نام قرآن ہوتا تو امام اعظمؒ جنبی اور حائضہ کیلئے فارسی زبان میں قرأتِ قرآن کی اجازت نہ دیتے اور فارسی زبان میں مترجم قرآن کو ان لوگوں کیلئے چھونا جائز قرار نہ دیتے۔ درمختار میں ہے کہ حضرت امام صاحبؒ صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع فرما کر عربی پر قدرت رکھتے ہوئے نماز میں فارسی زبان میں قرأتِ قرآن کے عدمِ جواز کے قائل ہو گئے تھے پس اگر حضرت امام صاحبؒ کے قولِ مرجوع الیہ کو سامنے رکھا جائے تو اس سے اس بات کو ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ مذکورہ دونوں آیتوں "انّا انزلناہ قرآناً عربیاً" اور "وانہ لفی زبر الاوّلین" کا جواب یہ ہے کہ قرآن تو درحقیقت نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے مگر پہلی آیت میں نظم مراد لینا اور دوسری آیت میں معنی مراد لینا مجازاً ہے، اور کسی چیز پر حقیقت سے استدلال کیا جاتا ہے نہ کہ مجاز سے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ "انّا انزلناہ قرآناً عربیاً" سے نظم کا قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے اور "وانہ لفی زبر الاولین" سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے، پس دونوں آیتوں سے نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا۔

وَاِنَّمَا اُطْلِقَ النَّظْمُ مَكَانَ اللَّفْظِ رِعَايَةً لِلْاَدَبِ لِاَنَّ النَّظْمَ فِي اللُّغَةِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ وَاللَّفْظُ هُوَ الرَّمْيُ وَاِنْ كَانَ النَّظْمُ يُطْلَقُ فِي الْعُرْفِ عَلَى الشِّعْرِ اَيْضًا وَيَنْبَغِيْ اَنْ يُّعْلَمَ اَنَّ النَّظْمَ اِشَارَةٌ اِلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ وَالْمَعْنَى اِلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَلٰكِنَّ

اَلْمَعْنَى الَّذِىْ هُوَ تَرْجَمَةُ النَّظْمِ حَادِثٌ كَالنَّظْمِ لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ قِصَّةِ يُوْسُفَ وَ اِخْوَتِهٖ وَعَنْ فِرْعَوْنَ وَغَرَقِهٖ مَثَلاً وَكُلُّ ذٰلِكَ حَادِثٌ ثُمَّ هُوَ دَالٌّ عَلٰى اَمْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَنَهْيِهٖ وَحُكْمِهٖ وَخَبَرِهٖ وَهُوَ قَدِيْمٌ بِلَا رَيْبٍ عِنْدَنَا فَتَنَبَّهْ لَهٗ ـ

(ترجمہ):- اور ماتن رحؒ نے ادب کا لحاظ کرتے ہوئے لفظ کی جگہ نظم کا استعمال کیا ہے کیونکہ نظم لغت میں لڑی میں موتی پرونے کے معنی میں آتا ہے اور "لفظ" کے معنی پھینکنے کے ہیں، اگرچہ نظم عرف میں شعر پر بھی بولا جاتا ہے اور یہ جان لینا مناسب ہے کہ نظم سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہے لیکن وہ معنی جو نظم کا ترجمہ ہیں نظم کی طرح حادث ہیں کیونکہ وہ یوسف اور برادرانِ یوسف اور فرعون اور اسکے غرق کے قصوں کا نام ہیں اور یہ سب حادث ہیں، پھر نظمِ قرآنی اللہ تعالیٰ کے امر و نہی اور اس کے حکم اور خبر پر دلالت کرنے والا ہے اور یہ ہمارے نزدیک بلاشبہ قدیم ہیں خوب سمجھ لو۔

(تشریح):- " وانما اطلق النظم الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہیکہ لفظ اور نظم دونوں ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں مگر لفظ بہ نسبت نظم کے زیادہ مشہور ہے اور عبارت میں مشہور لفظ کا استعمال فصیح ہوتا ہے لہٰذا ماتن رحؒ کو بجائے لفظِ نظم کے لفظِ لفظ استعمال کرنا چاہیئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہیکہ "نظم" لغت میں لڑی میں موتی پرونے کے معنی میں آتا ہے جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے کے ہیں جو بُرے معنی ہیں۔ پس ماتن رحؒ نے ادب کا لحاظ کرکے لفظ کی بجائے نظم استعمال کیا ہے۔ اور اشعار میں بھی چونکہ لڑی میں موتی پرونے کی طرح کلمات اور الفاظ کو باقاعدگی کیساتھ ترتیب دیا جاتا ہے اس لئے عرف میں نظم کا استعمال اشعار پر ہونے لگا اگرچہ یہ بُرے معنی کی طرف غمازی کرتا ہے کیونکہ شعراء کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ " ترجمہ:- اور شاعروں کی بات پر وہی چلیں گے جو بے راہ رو ہیں۔ اس آیت میں باری عز اسمہ نے شعراء کی مذمت فرمائی ہے، اور شعراء کی مذمت ان کی شعرگوئی کی وجہ سے ہے، پس جب شعراء مذموم ہیں تو ان کے اشعار بدرجہ اولیٰ مذموم ہوں گے۔

صاحبِ نور الانوار فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت میں "نظم" سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہے۔ کلام نفسی سے مراد وہ صفتِ قدیمہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم ہے، اور سکوت اور گونگے پن کے منافی ہے، اُس پر کلامِ لفظی دلالتِ عقلیہ کے طور پر دلالت کرتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ لفظِ معنی دو معنی پر بولا جاتا ہے (۱) کلام نفسی (۲) نظم کا ترجمہ۔ یعنی کلام نفسی کو بھی معنی کیساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور نظم کے ترجمہ پر بھی معنی کا اطلاق ہوتا ہے لیکن وہ معنی جس سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہوتا ہے ہمارے نزدیک قدیم ہے کیونکہ کلامِ نفسی اللہ کی صفت ہے اور ہمارے نزدیک تمام صفاتِ باری قدیم ہیں۔ اگرچہ بعض گمراہ فرقے صفاتِ باری کے حادث ہونے کے قائل ہیں۔ اور وہ معنی جو نظم کا

ترجمہ ہیں وہ اسی طرح حادث ہیں جس طرح نظم اور کلام لفظی حادث ہے کیونکہ ترجمۂ نظم مثلاً یوسف، برادران یوسف، فرعون اور اسکے غرق کے قصوں اور ان جیسے بہت سے دوسرے قصوں پر مشتمل مضامین ہیں اور یہ تمام حادث ہیں پس معلوم ہوا کہ نظم کا ترجمہ بھی نظم کی طرح حادث ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ نظم قرآنی اللہ کے امر، نہی، حکم، خبر پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب امور ہمارے نزدیک قدیم ہیں یعنی نظم قرآنی اللہ کے جس امر، نہی وغیرہ کی نشاندہی کرتا ہے وہ امر، نہی وغیرہ قدیم ہیں جس طرح اللہ کی ذات قدیم ہے۔

وَاِنَّمَا تُعْرَفُ اَحْکَامُ الشَّرْعِ بِمَعْرِفَۃِ اَقْسَامِهِمَا شُرُوْعٌ فِیْ تَقْسِیْمَاتِہٖ اَیْ اِنَّمَا تُعْرَفُ اَحْکَامُ الشَّرْعِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِمَعْرِفَۃِ تَقْسِیْمَاتِ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰی فَالْاَقْسَامُ بِمَعْنَی التَّقْسِیْمَاتِ لِاَنَّ هٰهُنَا تَقْسِیْمَاتٌ مُتَعَدِّدَۃٌ وَتَحْتَ کُلِّ تَقْسِیْمٍ اَقْسَامٌ لَا اَنَّ الْکُلَّ اَقْسَامٌ مُتَبَایِنَۃٌ بِنَفْسِهَا بَلْ تَجْتَمِعُ اَقْسَامُ تَقْسِیْمٍ مَعَ اَقْسَامِ تَقْسِیْمٍ آخَرَ وَاِنَّمَا قَالَ اَقْسَامَهُمَا وَلَمْ یَقُلْ اَقْسَامَہٗ تَنْبِیْهًا عَلٰی اَنَّ مَنْشَأَ التَّقْسِیْمِ هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنٰی جَمِیْعًا فَبَعْضُهُمْ عَلٰی اَنَّ التَّقْسِیْمَاتِ الثَّلٰثَۃَ الْاُوَلَ لِلنَّظْمِ وَالرَّابِعَ لِلْمَعْنٰی وَبَعْضُهُمْ عَلٰی اَنَّ الدَّلَالَۃَ وَالْاِقْتِضَاءَ لِلْمَعْنٰی وَالْبَوَاقِیَ لِلنَّظْمِ وَالْاَصَحُّ اَنَّہٗ فِیْ کُلِّ قِسْمٍ یُرَاعَی النَّظْمُ مَعَ دَلَالَتِہٖ عَلَی الْمَعْنٰی۔

(ترجمہ):۔ نظم اور معنی کے اقسام کی معرفت سے احکام شرع کی معرفت ہوتی ہے (یہاں سے نظم دال علی المعنی کی تقسیمات شروع ہو رہی ہیں یعنی حلال و حرام احکام شرع کی معرفت نظم اور معنی کی تقسیمات کی معرفت سے ہوتی ہے پس "اقسام" "تقسیمات" کے معنی میں ہیں۔ کیوں کہ یہاں چند تقسیمات ہیں، اور ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں۔ ایسا نہیں کہ ساری قسمیں متبائن بذاتہا ہوں بلکہ ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں۔ اور مصنفؒ نے اقسامھما کہا اور اقسامہ نہیں کہا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ تقسیم کا منشاء نظم اور معنی کا مجموعہ ہے۔ چنانچہ بعض حضرات اس پر قائم ہیں کہ پہلی تین تقسیمیں نظم کی ہیں اور چوتھی تقسیم معنی کی ہے اور بعض اس پر قائم ہیں کہ دلالت اور اقتضاء معنی کی قسمیں ہیں اور باقی نظم کی اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ ہر قسم میں نظم اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے نظم اور معنی یعنی قرآن کی چار تقسیمات بیان کی ہیں چنانچہ پہلی تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول۔ دوسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ چار ان کے متقابلات ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ تیسری تقسیم

کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ چوتھی تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارۃ النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال بدلالۃ النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ کل مل کر بیس اقسام ہوئے لیکن یہ تمام اقسام باہم متبائن اور متخالف نہیں ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کیساتھ جمع ہوسکتے ہیں مثلاً خاص حقیقت کیساتھ جمع ہوسکتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک تقسیم کے اعتبار سے اسم کی دو قسمیں ہیں (۱) معرب (۲) مبنی۔ اور دوسری تقسیم کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں (۱) معرفہ (۲) نکرہ۔ تو "معرب" معرفہ اور نکرہ کیساتھ جمع ہوسکتا ہے۔ پس متن میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حلال و حرام وغیرہ وہ احکام جو قرآن سے ثابت ہیں ان کی معرفت چونکہ نظم اور معنی کی تقسیمات کی معرفت پر موقوف ہے اسلئے سب سے پہلے ان تقسیمات کی تعریف ضروری ہے۔ چنانچہ مصنفؒ پہلے مذکورہ تقسیمات کی تعریف ذکر کریں گے پھر احکام شرع بیان فرمائیں گے۔ رہا یہ سوال کہ مصنفؒ نے "اقسامہما" تثنیہ کی ضمیر کیساتھ کیوں ذکر فرمایا ہے واحد کی ضمیر کے ساتھ "اقسامہ" کیوں ذکر نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اقسامہما اسلئے ذکر کیا ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہوجائے کہ "مقسم" نظم اور معنی دونوں کا مجموعہ ہے نہ فقط نظم مقسم ہے اور نہ فقط معنی۔ چنانچہ بعض علمائے اصول اس بات کے قائل ہیں کہ اول کی تین تقسیمات کا مقسم فقط نظم ہے اور چوتھی تقسیم کا مقسم فقط معنی ہے اور بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ بیس اقسام میں سے فقط دو قسمیں یعنی دلالۃ النص اور اقتضاء النص معنی کی ہیں اور باقی تمام نظم کی۔ لیکن بقول شارح ہر قسم میں نظم اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

> وَذٰلِكَ اَرْبَعَةٌ اَىِ الْمَذْكُوْرُ فِيْمَا قَبْلُ وَهُوَ التَّقْسِيْمَاتُ اَرْبَعَةُ تَقْسِيْمَاتٍ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيْمٍ مِنْهَا اَقْسَامٌ عَدِيْدَةٌ كَمَا سَيَاْتِىْ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْبَحْثَ فِيْهِ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ عَنِ الْمَعْنٰى وَهُوَ التَّقْسِيْمُ الرَّابِعُ اَوْ عَنِ اللَّفْظِ فَاِمَّا بِحَسَبِ اِسْتِعْمَالِهٖ وَهُوَ التَّقْسِيْمُ الثَّالِثُ اَوْ بِحَسَبِ دَلَالَتِهٖ فَاِنِ اعْتُبِرَ فِيْهَا الظُّهُوْرُ وَالْخِفَاءُ فَهُوَ الثَّانِىْ وَاِلَّا فَهُوَ الْاَوَّلُ۔

(ترجمہ):- اور وہ چار ہیں یعنی سابق میں مذکور تقسیمات، چار تقسیمات ہیں اور ان میں سے ہر تقسیم کے تحت کئی قسمیں ہیں جیسا کہ آئندہ آجائیگا، اور یہ اسلئے کہ کتاب میں بحث یا تو معنی سے ہوگی اور وہ چوتھی تقسیم ہے یا لفظ سے پھر لفظی بحث لفظ کے استعمال کے لحاظ سے ہوگی اور یہ تیسری تقسیم ہے یا اس کی دلالت کے لحاظ سے پھر اگر اس میں ظہور اور خفاء کا اعتبار ہوگا تو وہ دوسری تقسیم ہے ورنہ تو وہ پہلی تقسیم ہے۔

(تشریح):- المذکور فیما قبل عبارت سے شارح نے ایک سوال کا جواب دیا ہے، سوال یہ ہیکہ ذالک کا مشار الیہ لفظ الاقسام ہے اور اقسام جمع ہونے کی وجہ سے واحد مؤنث کے حکم میں ہے اور واحد مؤنث کی طرف اشارہ کرنے کیلئے "تلک" آتا ہے نہ کہ ذالک۔ لہٰذا ماتنؒ کو تلک اربعۃ کہنا چاہیئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذالک کا مشار الیہ لفظ "المذکور فیما قبل" ہے، اور یہ مفرد مذکر ہے اور مفرد مذکر کیلئے ذالک آتا ہے نہ کہ تلک اسلئے یہاں ذالک بیان کیا گیا۔ اربعۃ تقسیمات عبارت نکال کر یہ ظاہر کرنا ہے کہ ذالک اربعۃٌ میں اربعۃ کی تنوین مضاف الیہ کے عوض ہے۔ بہرحال سابق میں جن تقسیمات کا ذکر کیا گیا ہے وہ چار تقسیمات ہیں اور ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں۔ اور چاروں تقسیمات کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ کتاب اللہ میں بحث صرف معنی سے ہوگی یا صرف لفظ سے اگر اول ہے تو یہ تقسیم رابع ہے اور اگر ثانی ہے تو لفظی بحث، لفظ کے استعمال کے لحاظ سے ہوگی یا اس کی دلالت علی المعنی کے لحاظ سے، اگر اول ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے اور اگر ثانی ہے تو اس میں ظہور وخفاء کا اعتبار ہوگا یا ظہور وخفاء کا اعتبار نہ ہوگا، اگر اول ہے تو یہ تقسیم ثانی ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ تقسیم اول ہے۔

اَلْاَوَّلُ فِیْ وُجُوْهِ النَّظْمِ صِیْغَةً وَّلُغَةً یَعْنِیْ اَنَّ التَّقْسِیْمَ الْاَوَّلَ فِیْ طُرُقِ النَّظْمِ مِنْ حَیْثُ الصِّیْغَةِ وَاللُّغَةِ وَالطُّرُقُ هِیَ الْاَنْوَاعُ وَالْاَصْنَافُ وَالصِّیْغَةُ هِیَ الْهَیْأَةُ وَ اللُّغَةُ وَاِنْ کَانَ یَشْمَلُ الْمَادَّةَ وَالْهَیْأَةَ کِلَیْهِمَا لٰکِنْ اُرِیْدَ بِهِمَا هٰهُنَا الْمَادَّةُ لِلْمُقَابَلَةِ فَهُمَا مِنْ حَیْثُ الْمَجْمُوْعِ کِنَایَةٌ عَنِ الْوَضْعِ فَکَاَنَّهٗ قَالَ الْاَوَّلُ فِیْ اَنْوَاعِ النَّظْمِ مِنْ حَیْثُ الْوَضْعِ اَیْ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ وُضِعَ لِمَعْنًی وَّاحِدٍ اَوْ اَکْثَرَ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ اِسْتِعْمَالِهٖ وَظُهُوْرِهٖ وَ اِنَّمَا قَدَّمَ الصِّیْغَةَ عَلَی اللُّغَةِ لِاَنَّ لِلْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ زِیَادَةَ تَعَلُّقٍ بِالصِّیْغَةِ فِی الْاَغْلَبِ وَهِیَ اَرْبَعَةٌ اَلْخَاصُّ وَالْعَامُّ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُؤَوَّلُ لِاَنَّ اللَّفْظَ اِمَّا اَنْ یَّدُلَّ عَلٰی مَعْنًی وَّاحِدٍ اَوْ اَکْثَرَ فَاِنْ کَانَ الْاَوَّلُ فَاِمَّا اَنْ یَّدُلَّ عَلَی الْاِنْفِرَادِ عَنِ الْاَفْرَادِ فَهُوَ الْخَاصُّ اَوْ اَنْ یَّدُلَّ مَعَ الْاِشْتِرَاكِ بَیْنَ الْاَفْرَادِ فَهُوَ الْعَامُّ وَاِنْ کَانَ الثَّانِیْ فَاِمَّا اَنْ یَّتَرَجَّحَ اَحَدُ مَعَانِیْهِ بِالتَّاْوِیْلِ فَهُوَ الْمُؤَوَّلُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ فَالْمُؤَوَّلُ فِی الْحَقِیْقَةِ اِنَّمَا هُوَ مِنْ اَقْسَامِ الْمُشْتَرَكِ الَّذِیْ دَلَّ صِیْغَةً وَّلُغَةً وَّاِنْ کَانَ مَفْعُوْلُ فِعْلِ التَّاْوِیْلِ الَّذِیْ مِنْ شَاْنِ الْمُجْتَهِدِ -

(ترجمہ):- تقسیم اول صیغہ اور لغت کے لحاظ سے نظم کی قسموں کا بیان۔ یعنی پہلی تقسیم صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے۔ طُرُق کے معنی انواع اور اقسام کے ہیں اور صیغہ ہیئت

کا نام ہے اور لغت اگرچہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں مقابلہ کی وجہ سے مادہ مراد ہے پس صیغہ اور لغت دونوں مجموعی طور پر وضع سے کنایہ ہیں۔ گویا مصنفؒ نے کہا کہ پہلی تقسیم وضع کے لحاظ سے نظم کے اقسام میں ہے یعنی اس لحاظ سے کہ نظم ایک یا ایک سے زیادہ معنوں کیلئے وضع کیا گیا ہو قطع نظر اس کے استعمال اور ظہورِ معنی کے ۔ اور لغت پر صیغہ کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ "بالعموم" عام اور خاص ہونیکا تعلق زیادہ تر صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ چار ہیں خاص، عام، مشترک اور مؤول ۔ اسلئے کہ لفظ ایک معنی پر دلالت کریگا یا ایک سے زیادہ پر پس اگر اوّل ہے تو وہ منفرد معنی پر (بلا شرکتِ غیر) دلالت کریگا یا شرکتِ غیر کیساتھ دلالت کریگا اگر اول ہے تو یہ خاص ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ عام ہے اور اگر لفظ ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے معانی میں سے کوئی معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ مؤول کہلائے گا اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہا جاتا ہے ۔ پس مؤول حقیقت میں اُس مشترک کی قسموں میں سے ہے جو صیغہ اور لغت دونوں لحاظ سے دلالت کرتا ہے اگرچہ مؤول اس فعل تاویل کا مفعول ہے جو مجتہد کی شان سے ہے ۔

(تشریح) :۔ متن میں وجوہ کے معنی انواع اور اقسام کے ہیں۔ صیغہ لفظ کی وہ خاص شکل ہے جو حروف حرکات اور سکنات کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ صیغہ وہ خاص شکل ہے جو لفظ کو تصرف کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے ، اور لغت اگرچہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں صرف مادہ مراد ہے کیوں کہ لغت کا لفظ اس جگہ صیغہ کے مقابلہ میں واقع ہے اور صیغہ سے ہیئت مراد ہے تو اس کے مقابلہ میں لغت سے مادہ مراد ہوگا ، اور ہیئت اور مادہ دونوں سے کنایۃً وضع مراد ہے تو گویا ماتنؒ نے یوں کہا کہ پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے یعنی استعمال اور ظہورِ معنی سے قطعِ نظر نظم ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہوگا یا ایک سے زیادہ کیلئے وضع کیا گیا ہوگا۔ " وانما قدم الصیغۃ الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہیکہ سابق میں گذر چکا ہے کہ صیغہ سے ہیئت اور لغت سے مادہ مراد ہے اور مادہ طبعاً ہیئت سے مقدم ہوتا ہے لہٰذا ذکر میں بھی مادہ یعنی لغت کو مقدم کرنا چاہیئے تھا تاکہ وضع، طبع کے موافق ہو جائے اس کا جواب یہ ہیکہ یہاں خاص اور عام کے بیان کو مقدم کرنا مقصود ہے اور عموم وخصوص کا زیادہ تعلق بالعموم صیغہ سے ہوتا ہے نہ کہ مادہ سے جیسے "رجل" میں خصوص اور " رجال" میں عموم صیغہ سے حاصل ہوا ہے نہ کہ مادہ سے کیوں کہ مادہ " ر، ج، ل " دونوں میں یکساں ہے ۔ پس چونکہ یہاں خاص وعام کے بیان کی تقدیم مقصود ہے اور خصوص وعموم صیغہ سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ لغت سے اس لئے متن میں صیغہ کو مقدم کیا گیا۔

صاحب منار کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہیکہ " لفظ " وضع کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرے گا اگر اول ہے تو ایک معنی پر بلا شرکتِ غیر دلالت کریگا یا شرکتِ غیر کیساتھ دلالت کرے گا

اگر ایک معنی پر بلا شرکتِ غیر دلالت کرتا ہے تو وہ خاص ہے اور اگر شرکتِ غیر کیساتھ دلالت کرتا ہے تو وہ عام ہے اور اگر ثانی ہے یعنی لفظ ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرتا ہے تو اسکی بھی دو صورتیں ہیں۔ اُن معانی میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو مؤول کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔

"فالمؤول فی الحقیقۃ الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ "مؤوّل" فعل تاویل کا مفعول ہے اور تاویل کرنا مجتہد کا کام ہے تو مؤوّل کو وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "مؤوّل" مشترک کی قسم ہے اس طور پر کہ مشترک جو وضع کے اعتبار سے کثیر معنی پر دلالت کرتا ہے اگر اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح دے دی گئی تو مؤول ہے پس "مؤول" مشترک کی قسم ہے اور "مشترک" وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم ہے اور کسی شئی کی قسم کی قسم چونکہ اُس شئی کی قسم ہوتی ہے اسلئے مؤول، بواسطہ مشترک باعتبار وضع کے نظم کی قسم ہوگا۔ اور اگر کوئی اعتراض کرے کہ جب مؤول نظم کے اقسام میں سے ہے اور مشترک بھی نظم کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ہونا چاہئے کیونکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل کا ہونا ضروری ہے حالانکہ مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل موجود نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مؤول حقیقت میں مشترک کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ضروری نہ ہوگا کیونکہ قسم اور مقسم کے درمیان تقابل نہیں ہوتا، اور اگر مؤول کو مشترک کی قسیم قرار دیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل اور تباین موجود ہے اس طور پر کہ "مؤول" قید ترجیح کیساتھ مقید ہوتا ہے اور مشترک عدمِ ترجیح کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے پس جب مؤول میں ترجیح ہوتی ہے اور مشترک میں عدمِ ترجیح" تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ظاہر ہے۔

وَالثَّانِیْ فِیْ وُجُوْہِ الْبَیَانِ بِذٰلِکَ النَّظْمِ اَیْ اَلتَّقْسِیْمُ الثَّانِیْ فِیْ طُرُقِ ظُهُوْرِ الْمَعْنٰی وَ خِفَائِہٖ بِذٰلِکَ النَّظْمِ الْمَذْکُوْرِ فِی التَّقْسِیْمِ الْاَوَّلِ مِنَ الْخَاصِ وَالْعَامِ اَیْ کَیْفَ یَظْهَرُ الْمَعْنٰی مِنَ النَّظْمِ مَسُوْقًا اَوْغَیْرَ مَسُوْقٍ مُحْتَمِلاً لِلتَّاوِیْلِ اَوْلَا وَکَیْفَ یَخْفٰی الْمَعْنٰی مِنَ اللَّفْظِ خِفَاءً سَهْلاً اَوْ کَامِلاً وَهِیَ اَرْبَعَۃٌ اَیْضًا اَلظَّاهِرُ وَالنَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ وَالْمُحْکَمُ لِاَنَّہٗ اِنْ ظَهَرَ مَعْنَاہُ فَاِمَّا اَنْ یَّحْتَمِلَ التَّاوِیْلَ اَوْلَا فَاِنْ اِحْتَمَلَہٗ فَاِنْ کَانَ ظُهُوْرُ مَعْنَاہُ بِمُجَرَّدِ الصِّیْغَۃِ فَهُوَ الظَّاهِرُ وَاِلَّا فَهُوَ النَّصُّ وَاِنْ لَمْ یَحْتَمِلْہُ فَاِنْ قَبِلَ النَّسْخَ فَهُوَ الْمُفَسَّرُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُحْکَمُ فَهٰذِہِ الْاَقْسَامُ کُلُّهَا بَعْضُهَا اَوْلٰی مِنْ بَعْضٍ فَیُوْجَدُ الْاَدْنٰی فِی الْاَعْلٰی وَلَا تَبَایُنَ بَیْنَهَا وَاِنَّمَا التَّبَایُنُ بِحَسْبِ الْاِعْتِبَارِ بِخِلَافِ الْخَاصِ مَعَ الْعَامِ

وَالْمُشْتَرَكِ فَإِنَّهَا مُتَقَابِلَةٌ بِنَفْسِهَا فَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرِ الْمُقَابِلَ فِي التَّقْسِيمِ الْاَوَّلِ وَذَكَرَ فِي الثَّانِي فَقَطْ فَقَالَ وَلِهٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ اَرْبَعَةٌ تُقَابِلُهَا اَيْ لِهٰذِهِ الْاَقْسَامِ الْاَرْبَعَةِ لِلظُّهُوْرِ اَقْسَامٌ اَرْبَعَةٌ اُخَرُ تُقَابِلُهَا فِي الْخَفَاءِ فَكَمَا اَنَّ فِي الْاَوَّلِ بَعْضُهَا اَوْلٰى مِنْ بَعْضٍ فِي الظُّهُوْرِ كَذٰلِكَ فِي الْمُقَابِلِ بَعْضُهَا اَوْلٰى مِنْ بَعْضٍ فِي الْخَفَاءِ فَيُوْجَدُ الْاَدْنٰى فِي الْاَعْلٰى وَهِيَ الْخَفِيُّ وَالْمُشْكِلُ وَالْمُجْمَلُ وَالْمُتَشَابِهُ لِاَنَّهُ اِنْ خَفِيَ مَعْنَاهُ فَاِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خَفَاؤُهُ لِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ فَهُوَ الْخَفِيُّ اَوْ لِنَفْسِ الصِّيْغَةِ فَاِنْ اَمْكَنَ اِدْرَاكُهُ بِالتَّاَمُّلِ فَهُوَ الْمُشْكِلُ وَاِنْ لَمْ يُمْكِنْ فَاِنْ كَانَ الْبَيَانُ مَرْجُوًّا مِنْ جَانِبِ الْمُتَكَلِّمِ فَهُوَ الْمُجْمَلُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُتَشَابِهُ وَهٰذَا التَّقْسِيمُ وَكَذَا التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَمَا اَنَّ التَّقْسِيمَ الْاَوَّلَ وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ۔

(ترجمہ):۔ دوسری تقسیم اسی نظم کی بیان کے اقسام میں یعنی دوسری تقسیم اُسی نظم کی جو پہلی تقسیم یعنی خاص وعام میں مذکور ہے ظہورِ معنی اور خفائے معنی کے اقسام میں ہے یعنی "معنی" نظم سے حالتِ سیاق میں یا غیر سیاق میں کس طرح ظاہر ہوتے ہیں تاویل کا احتمال رکھتے ہوئے یا تاویل کا احتمال نہ رکھتے ہوئے اور "معنی"، نظم سے کس طرح پوشیدہ ہوگا تھوڑا سا۔ یا پورے طور پر۔ اور یہ بھی چار ہیں۔ ظاہر، نص، مفسر، محکم، کیونکہ اگر نظم کے معنی ظاہر ہوں تو وہ تاویل کا احتمال رکھیں گے یا نہیں پس اگر تاویل کا احتمال رکھیں (تو اس کی دو صورتیں ہیں) چنانچہ اگر نظم کے معنی کا ظہور محض صیغہ سے ہو تو وہ ظاہر ہے ورنہ تو وہ نص ہے اور اگر تاویل کا احتمال نہ رکھیں (تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں) پس اگر "نظم" نسخ کو قبول کرتا ہے تو وہ مفسر ہے ورنہ تو وہ محکم ہے۔ یہ تمام قسمیں بعض بعض سے اولیٰ ہیں۔ لہٰذا ادنیٰ قسم اعلیٰ قسم میں پائی جائے گی اور ان چار قسموں میں باہمی تباین نہ ہوگا۔ صرف اعتباری تباین ہوگا۔ برخلاف خاص کے (جب کہ) وہ عام اور مشترک کیساتھ ہو۔ تو ان میں حقیقی تباین ہے اسی وجہ سے مصنفؒ نے تقسیم اول میں مقابل کا ذکر نہیں کیا، صرف تقسیم ثانی میں ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ان چار قسموں کیلئے اور چار قسمیں ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں یعنی ظہور کی ان چار قسموں کیلئے دوسری چار قسمیں ہیں جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں پس جس طرح تقسیم اول میں بعض اقسام بعض سے ظہور میں اولیٰ ہیں اسی طرح ان کے مقابل قسموں میں بعض اقسام بعض سے خفاء میں اولیٰ ہیں۔ چنانچہ ادنیٰ، اعلیٰ میں پایا جائے گا، اور وہ خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔ اس لئے کہ اگر نظم کے معنی خفی ہوں تو اس کا خفاء صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا تو یہ خفی ہے یا نفسِ صیغہ کی وجہ سے پس اگر اس کا ادراک تامل سے ممکن ہو تو یہ مشکل ہے اور اگر ممکن نہ ہو تو اگر متکلم کی جانب سے صراحت کی امید ہے تو وہ مجمل ہے ورنہ تو وہ متشابہ ہے۔ اور یہ تقسیم اور چوتھی تقسیم کلام کیساتھ متعلق ہوتی ہے جیسا کہ پہلی تقسیم اور تیسری تقسیم کلمہ کیساتھ متعلق

ہوتی ہے جیساکہ وہ ظاہر ہے۔

(**تشریح**):۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ "نظم" کی دوسری تقسیم ظہورِ معنی کے اعتبار سے ہے یعنی لفظ کے معنی ظاہر ہیں یا پوشیدہ اگر ظاہر ہیں تو حالتِ سیاق میں یا غیر سیاق میں، تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتے ہوئے یا بغیر اس احتمال کے اور اگر معنی پوشیدہ ہیں تو کس طرح کی پوشیدگی ہے تھوڑی سی یا کامل درجہ کی۔ بہرحال "ظہورِ معنی" کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تاویل و تخصیص کا احتمال رکھیں گے یا تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رکھیں گے۔ اگر تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتے ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ کیونکہ معنی کا ظہور یا تو فقط صیغہ سے ہو جائے گا (مذکورہ لفظ خواہ اُس معنی کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو یا اُس معنی کو بیان کرنے کیلئے نہ لایا گیا ہو بشرطیکہ سامع اہل زبان میں سے ہو) یا فقط صیغہ سے اس کا ظہور نہ ہوگا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہوگا۔ اگر معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جاتا ہے تو یہ ظاہر ہے اور اگر فقط صیغہ سے نہیں ہوتا تو یہ نص ہے، اور اگر لفظ کے معنی تاویل و تخصیص کا احتمال نہ رکھیں تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نسخ کو قبول کیا ہوگا یا نسخ کو قبول نہیں کیا ہوگا۔ اگر اول ہے تو اس کو مفسر کہیں گے اور اگر ثانی ہے تو اس کو محکم کہیں گے۔ پھر نسخ کو قبول نہ کرنا کبھی تو اسلئے ہوتا ہے کہ عقلاً اس میں تبدیلی کا احتمال نہیں ہوتا جیسے وہ آیات جو اللہ کے وجود اور اس کی وحدانیت پر دلالت کرتی ہیں، اور کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے وحی کے منقطع ہونے سے ہوتا ہے اول کو محکم لعینہ اور ثانی کو محکم لغیرہ کہتے ہیں۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ان چاروں قسموں کے درمیان حقیقی تباین نہیں ہے بلکہ اعتباری تباین ہے اسکے برخلاف تقسیم اولیٰ کے اقسام کہ ان میں حقیقی تباین موجود ہے ظاہر نص وغیرہ میں اعتباری تباین اس طور پر ہے کہ ظاہر میں عدم سَوقِ کلام معتبر ہے اور نص میں سَوقِ کلام معتبر ہے، مفسر میں قبولِ نسخ کا اعتبار ہے اور محکم میں عدمِ قبولِ نسخ کا اعتبار ہے۔ اور حقیقی تباین اس لئے موجود نہیں ہے کہ محکم ظہور میں مفسر سے اقویٰ اور اولیٰ ہے اور مفسر نص سے اقویٰ ہے اور نص ظاہر سے اقویٰ ہے چنانچہ ظاہر نص میں موجود ہوگا اور نص مفسر میں موجود ہوگا اور مفسر محکم میں پایا جائے گا۔ اور جب دو قسمیں جمع ہو جائیں تو ان میں حقیقی تباین نہیں ہوتا پس چونکہ تقسیم اول کے اقسام خاص، عام وغیرہ میں حقیقی تباین اور تقابل موجود ہے اس لئے مصنفؒ نے ان کی مقابل قسموں کا ذکر نہیں کیا ہے اور تقسیم ثانی کے اقسام میں چونکہ حقیقی تباین اور تقابل نہیں پایا جاتا اس لئے اُن کی مقابل قسموں کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ظہور کے اعتبار سے نظم کی مذکورہ چار قسموں کیلئے چار قسمیں اور ہیں جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں پس جس طرح اول میں ظہور کے اعتبار سے بعض بعض سے اقویٰ اور اولیٰ ہے، اسی طرح ان کی مقابل قسموں میں بھی خفاء کے اعتبار سے بعض بعض سے اقویٰ اور اولیٰ ہے اور وہ چار قسمیں یہ ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی خفی ہوں تو اس کی

دو صورتیں ہیں اس کا خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا اگر معنی کا خفاء کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ خفی ہے اور اگر نفس صیغہ کی وجہ سے خفاء ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ سیاق وسباق میں تامل کرنے سے اس کا ادراک ممکن ہوگا یا اس کا ادراک ممکن نہ ہوگا، اگر اس کا ادراک ممکن ہے تو وہ مشکل ہے اور اگر اس کا ادراک ممکن نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو متکلم کی جانب سے اس کی صراحت کی توقع ہے یا متکلم کی جانب سے صراحت کی توقع نہیں ہے اگر اول ہے تو اس کو مجمل کہتے ہیں، اور اگر ثانی ہے تو اس کو متشابہ کہتے ہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ تقسیم ثانی اور تقسیم رابع دونوں کلام سے تعلق رکھتی ہیں جس طرح تقسیم اول اور تقسیم ثالث بظاہر کلمہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ تقسیم ثانی اور رابع کلام سے اس لئے تعلق رکھتی ہیں کہ تقسیم ثانی مراد کو ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہے اور تقسیم رابع مراد کو ثابت کرنے کے اعتبار سے ہے اور "مراد" دو کلموں کے درمیان نسبت کا نام ہے اور کلام وہ لفظ ہے جو اسناد کے ساتھ دو کلموں کو متضمن ہو اور "اسناد" دو کلموں میں سے ایک کا دوسرے کلمہ کی طرف اس طرح منسوب ہونا ہے کہ مخاطب کو پورا پورا فائدہ حاصل ہو۔ حاصل یہ کہ مراد دو کلموں کے درمیان نسبت کا نام ہے، اور کلام بھی درحقیقت نسبت ہی کا نام ہے اس لئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کلام سے متعلق ہوں گی۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے اور ظہور مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں، اسلئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا، تقسیم اول اور ثالث کلمہ سے اس لئے تعلق رکھتی ہیں کہ تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے اور وضع کہتے ہیں لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا اور یہ تعیین معنی مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے پس دونوں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں، اور "معنی مفرد" کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے اس لئے تقسیم اوّل اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے۔

وَالثَّالِثُ فِیْ وُجُوْهِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ اَیِ التَّقْسِیْمُ الثَّالِثُ فِیْ طُرُقِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُوْرِ سَابِقًا مِنْ اَنَّهٗ اُسْتُعْمِلَ فِیْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْ غَیْرِهٖ اَوِ اسْتُعْمِلَ مَعَ انْكِشَافِ مَعْنَاهُ اَوِ اسْتِتَارِهٖ وَهِیَ اَرْبَعَةٌ اَیْضًا اَلْحَقِیْقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِیْحُ وَالْكِنَایَةُ لِاَنَّهٗ اِنِ اسْتُعْمِلَ فِیْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَهُوَ حَقِیْقَةٌ اَوْ فِیْ غَیْرِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَمَجَازٌ ثُمَّ كُلٌّ مِنْهُمَا اِنِ اسْتُعْمِلَ بِانْكِشَافِ مَعْنَاهُ فَهُوَ الصَّرِیْحُ وَاِلَّا فَهُوَ الْكِنَایَةُ فَالصَّرِیْحُ وَالْكِنَایَةُ یَجْتَمِعَانِ مَعَ الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ وَلِذَا قَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِیْ وُجُوْهِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَجَرَیَانِهٖ فِیْ بَابِ الْبَیَانِ فَجَعَلَ الْحَقِیْقَةَ وَالْمَجَازَ رَاجِعًا

اِلَى الْاِسْتِعْمَالِ وَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ رَاجِعًا اِلَى الْجَرَيَانِ وَجَعَلَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ كُلًّا مِنَ الصَّرِيْحِ وَالْكِنَايَةِ قِسْمًا مِنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ ۔

(ترجمہ):۔ اور تیسری تقسیم اسی نظم کے استعمال کے اقسام میں ہے یعنی تیسری تقسیم مذکورہ بالا نظم کو استعمال کرنے کے اقسام کے بیان میں ہے یعنی لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں یا اپنے معنی کی وضاحت کیساتھ مستعمل ہے یا مستور ہونے کیساتھ۔ اور یہ بھی چار ہیں۔ حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ۔ اسلئے کہ لفظ اگر اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے تو وہ حقیقت ہے یا غیر موضوع لہ میں تو وہ مجاز ہے، پھر ان میں سے ہر ایک اگر اپنے معنی کی وضاحت کیساتھ مستعمل ہے تو وہ صریح ہے ورنہ تو وہ کنایہ ہے۔ پھر صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کیساتھ جمع ہو جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے فخر الاسلام نے کہا کہ تیسری تقسیم بیانِ معنی کے باب میں اس نظم کے استعمال اور اس کے جاری ہونے کے اقسام میں ہے۔ پس فخر الاسلام نے حقیقت اور مجاز کو استعمال کی طرف راجع کیا اور صریح اور کنایہ کو جریان کی طرف راجع کیا، اور صاحبِ توضیح نے صریح اور کنایہ میں سے ہر ایک کو حقیقت اور مجاز کی قسم قرار دیا ہے۔

(تشریح):۔ وہ لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہے اس کی تیسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے ہے یعنی وہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں، یا اس طرح مستعمل ہے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں۔ بہرحال استعمال کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ دلیلِ حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا علاقہ کی وجہ سے غیر موضوع لہ میں، اول کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہیں گے پھر ان میں سے ہر ایک یا تو اس طرح مستعمل ہوگا کہ اس کے معنی واضح ہوں گے یا اس طرح مستعمل ہوگا کہ اس کے معنی واضح نہ ہوں گے بلکہ مستور ہوں گے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہیں گے۔ یہ خیال رہے کہ "لفظ" استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہوتا ہے نہ مجاز، نہ صریح ہوتا ہے اور نہ کنایہ۔ "فالصریح والکنایۃ یجتمعان الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہیکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین اور اختلاف ہوتا ہے حالانکہ مذکورہ "اقسام" حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ کے درمیان تباین اور اختلاف نہیں ہے بلکہ "صریح اور کنایہ" حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو جاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی۔ اس کا جواب یہ ہیکہ صریح اور کنایہ میں دو مذہب ہیں۔ ایک مذہب علامہ فخر الاسلامؒ کا ہے اور دوسرا مذہب صدر الشریعہ صاحبِ توضیح کا ہے۔ علامہ فخر الاسلامؒ کا مذہب تو یہ ہے کہ یہ ایک تقسیم نہیں ہے بلکہ دو تقسیمیں ہیں چنانچہ حقیقت اور مجاز۔ استعمال کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں، اور صریح اور کنایہ جاری ہونے کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں۔ اور سابق میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں "لہذا" صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں

کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن اس صورت میں قرآن کی پانچ تقسیمیں ہو جائیں گی اور سابق میں چار تقسیمات کے درمیان بیان کردہ حصر باطل ہو جائے گا۔ مگر اس کا جواب یہ ہوگا کہ سابق میں بیان کردہ "حصر" استقرائی ہے نہ کہ عقلی۔ صدر الشریعہ صاحب توضیح کا مذہب یہ ہے کہ "صریح اور کنایہ" حقیقت اور مجاز کی قسیم نہیں ہیں بلکہ حقیقت و مجاز کی قسمیں ہیں۔ یعنی اوّلاً لفظ کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ۔

اور یہ بات بھی مسلّم ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین شرط ہے اقسام اور مَقسَم کے درمیان تباین شرط نہیں ہے پس چونکہ حقیقت اور مجاز مقسم کی حیثیت رکھتے ہیں اور صریح اور کنایہ ان کے اقسام کی اس لئے صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کیساتھ جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ذاتی شرط نہیں ہے بلکہ تمایز اعتباری بھی کافی ہے اور اس جگہ تمایز اعتباری موجود ہے اس طور پر کہ "حقیقت میں "معنی موضوع لہ" میں لفظ کا استعمال معتبر ہے قطع نظر اس سے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں، اور "مجاز میں "معنی غیر موضوع لہ" میں لفظ کا استعمال معتبر ہے قطع نظر اس کے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں، اور صریح میں معنی کا واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ۔ اور کنایہ میں معنی کا مستور اور غیر واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ۔ پس چونکہ ان حضرات کے نزدیک ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ذاتی شرط نہیں ہے۔ اس لئے حقیقت اور مجاز کے ساتھ صریح اور کنایہ کے جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیوں کہ اس اجتماع کے باوجود تمایز اعتباری موجود رہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔

وَالرَّابِعُ فِیْ مَعْرِفَۃِ وُجُوْہِ الْوُقُوْفِ عَلَی الْمُرَادِ اَیِ التَّقْسِیْمُ الرَّابِعُ فِیْ مَعْرِفَۃِ طُرُقِ وُقُوْفِ الْمُجْتَھِدِ عَلٰی مُرَادِ النَّظْمِ وَھُوَ وَاِنْ کَانَ فِی الظَّاھِرِ مِنْ صِفَاتِ الْمُجْتَھِدِ لٰکِنَّہٗ یَؤُلُ اِلٰی حَالِ الْمَعْنٰی وَبِوَاسِطَتِہٖ اِلَی اللَّفْظِ وَلِذَا قِیْلَ اِنَّ ھٰذَا التَّقْسِیْمَ لِلْمَعْنٰی دُوْنَ اللَّفْظِ وَھِیَ اَرْبَعَۃٌ اَیْضًا اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَۃِ النَّصِّ وَبِاِشَارَتِہٖ وَبِدَلَالَتِہٖ وَبِاقْتِضَائِہٖ لِاَنَّ الْمُسْتَدِلَّ اِنِ اسْتَدَلَّ بِالنَّظْمِ فَاِنْ کَانَ مَسُوْقًا فَھُوَ عِبَارَۃُ النَّصِّ وَاِلَّا فَاِشَارَۃُ النَّصِّ وَاِنْ لَّمْ یَسْتَدِلَّ بِالنَّظْمِ بَلْ بِالْمَعْنٰی فَاِنْ کَانَ مَفْھُوْمًا مِنْہُ بِحَسْبِ اللُّغَۃِ فَھُوَ دَلَالَۃُ النَّصِّ وَاِلَّا فَاِنْ تَوَقَّفَ عَلَیْہِ صِحَّۃُ النَّظْمِ شَرْعًا اَوْ عَقْلًا فَھُوَ اِقْتِضَاءُ النَّصِّ وَاِنْ لَّمْ یَتَوَقَّفْ عَلَیْہِ فَھُوَ مِنَ الْاِسْتِدْلَالَاتِ الْفَاسِدَۃِ عَلٰی مَا سَیَجِیْءُ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی۔

(ترجمہ):۔ اور چوتھی تقسیم مراد پر مطلع ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے یعنی چوتھی تقسیم مرادِ نظم پر مجتہد کے مطلع ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے اور واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفات سے ہے لیکن وہ معنی کے حال کی طرف راجع ہے اور معنی کے واسطہ سے لفظ کی طرف اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ تقسیم معنی کی ہے لفظ کی نہیں۔ اور یہ بھی چار ہیں، استدلال بعبارۃ النص، استدلال باشارۃ النص، استدلال بدلالۃ النص، استدلال باقتضاء النص۔ اس لئے کہ استدلال کرنیوالا اگر نظم سے استدلال کریگا پس اگر نظم معنی کیلئے قصداً لایا گیا ہو تو وہ عبارۃ النص ہے ورنہ تو اشارۃ النص ہے، اور اگر نظم سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی سے (کرے) پس اگر وہ معنی اس نظم سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہو تو وہ دلالۃ النص ہے ورنہ اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہو تو وہ اقتضاء النص ہے اور اگر اس معنی پر نظم کی صحت موقوف نہ ہو تو وہ استدلالاتِ فاسدہ میں سے ہے جس کا ذکر انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔

(تشریح):۔ عبارۃ النص، اشارۃ النص وغیرہ میں نص سے مراد وہ لفظ ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے یہاں نص سے مراد وہ نہیں ہے جو تقسیم ثانی میں ظاہر کے مقابل مذکور ہے۔ اور معنی سے مراد وہ ہے جو عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص سے ثابت ہوگا۔

مصنف رح نے فرمایا ہے کہ چوتھی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ مجتہد نظم اور لفظ کی مراد سے کس طرح واقف ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں سے شمار کرنا غلط ہے کیونکہ کتاب کی تقسیمات وہ ہیں جو نظم اور معنی کی تقسیمات ہیں۔ اور چوتھی تقسیم، وقوف کی تقسیم ہے اور واقف ہونا مجتہد کی صفت ہے پس جب "وقوف" مجتہد کی صفت ہے اور چوتھی تقسیم، وقوف کی تقسیم ہے تو چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں شمار کرنا کس طرح درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہیکہ مرادِ نظم سے واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفت ہے لیکن وہ معنی کے حال کی طرف راجع ہے۔ یعنی مجتہد یہ دیکھے گا کہ معنی اور مراد کس طرح ثابت ہے عبارۃ النص سے ثابت ہے یا اشارۃ النص سے، دلالۃ النص سے ثابت ہے یا اقتضاء النص سے۔ پھر معنی کے واسطے سے لفظ کی طرف راجع ہوگا یعنی لفظ اس معنی پر عبارۃ النص کیساتھ دلالت کرتا ہے یا اشارۃ النص کیساتھ۔ دلالۃ النص کیساتھ دلالت کرتا ہے یا اقتضاء النص کیساتھ۔ بہر حال مجتہد کا علم اور وقوف لفظ اور معنی دونوں سے مستفاد ہے لیکن اس تقسیم میں چونکہ معنی اصل اور لفظ تابع ہے اسلئے اس تقسیم کو معنی کی تقسیم قرار دیا گیا اور لفظ کی تقسیم قرار نہیں دیا گیا ہے، اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارۃ النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال بدلالۃ النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا نظم سے دلیل پیش کرے گا یا معنی سے۔ اگر نظم سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی

دو صورتیں ہیں اُس نظم کو معنی کیلئے قصداً لایا گیا ہوگا یا نہیں، اگر نظم اور لفظ قصداً معنی کیلئے لایا گیا ہے تو یہ استدلال بعبارۃ النص ہے، اور اگر نظم معنی کیلئے قصداً نہیں لایا گیا تو یہ استدلال باشارۃ النص ہے، اور اگر معنی سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ معنی اس لفظ سے لغت کے اعتبار سے سمجھا جائے گا یا نہیں اگر وہ معنی لفظ سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہو تو یہ استدلال بدلالۃ النص ہے اور اگر لغت کے اعتبار سے مفہوم نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اُس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہوگی یا نہیں اگر اُس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہے تو یہ استدلال باقتضاء النص ہے۔ اور اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف نہیں ہے تو یہ استدلالاتِ فاسدہ میں سے ہے جس کا ذکر آئندہ آئے گا۔

---

وَبَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ قِسْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ الْكُلَّ اَىْ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ الْعِشْرِيْنَ الْحَاصِلَةِ مِنَ التَّقْسِيْمَاتِ الْاَرْبَعَةِ تَقْسِيْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ كُلًّا مِّنَ الْعِشْرِيْنَ وَهُوَ اَرْبَعَةٌ اَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا وَمَعَانِيْهَا وَتَرْتِيْبِهَا وَاَحْكَامِهَا اَىْ هٰذَا التَّقْسِيْمُ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ اَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا اَىْ مَاْخَذِ اشْتِقَاقِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ وَهُوَ اَنَّ لَفْظَ الْخَاصِّ مُشْتَقٌّ مِّنَ الْخُصُوْصِ وَهُوَ الْاِنْفِرَادُ وَاِنَّ الْعَامَّ مُشْتَقٌّ مِّنَ الْعُمُوْمِ وَهُوَ الشُّمُوْلُ وَقِسْ عَلَيْهِ وَمَعَانِيْهَا الْمَفْهُوْمَاتُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ وَهِىَ اَنَّ الْخَاصَّ فِى الْاِصْطِلَاحِ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ وَالْعَامُّ هُوَ مَا انْتَظَمَ جَمْعًا مِّنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَتَرْتِيْبِهَا اَىْ مَعْرِفَةُ اَنَّ اَيَّهَا يُقَدَّمُ عِنْدَ التَّعَارُضِ مَثَلًا اِذَا تَعَارَضَ النَّصُّ وَالظَّاهِرُ يُقَدَّمُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ وَاَحْكَامِهَا اَىْ اَنَّ اَيَّهَا قَطْعِىٌّ وَاَيَّهَا ظَنِّىٌّ وَاَيَّهَا وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَالْخَاصُّ قَطْعِىٌّ وَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ ظَنِّىٌّ وَالْمُتَشَابِهُ وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَاِذَا ضُرِبَتْ هٰذِهِ الْاَقْسَامُ فِى الْعِشْرِيْنَ تَصِيْرُ الْاَقْسَامُ ثَمَانِيْنَ وَالتَّقْسِيْمَاتُ خَمْسَةٌ وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ الْخَامِسُ لَيْسَ فِى الْوَاقِعِ تَقْسِيْمًا لِّلْقُرْاٰنِ بَلْ تَقْسِيْمٌ لِاَسَامِىْ اَقْسَامِ الْقُرْاٰنِ وَمَوْقُوْفٌ عَلَيْهِ لِتَحْقِيْقِهَا وَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الْجُمْهُوْرُ وَاِنَّمَا هُوَ اخْتِرَاعُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ وَتَبِعَهُ الْمُصؒ وَلٰكِنْ فَخْرُ الْاِسْلَامِ لَمَّا ذَكَرَ هٰذَا التَّقْسِيْمَ فِىْ اَوَّلِ الْكِتَابِ سَلَكَ فِىْ اٰخِرِهٖ عَلٰى سُنَنِهٖ فَذَكَرَ كُلًّا مِّنَ الْمَوَاضِعِ وَالْمَعَانِىْ وَالتَّرْتِيْبِ وَالْاَحْكَامِ فِىْ كُلٍّ مِّنَ الْاَقْسَامِ وَالْمُصؒ اِنَّمَا ذَكَرَ الْمَعَانِىَ وَالْاَحْكَامَ فَقَطْ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمَوَاضِعَ اَصْلًا وَذَكَرَ التَّرْتِيْبَ فِىْ بَعْضِ الْاَقْسَامِ فَقَطْ۔

(ترجمہ):۔ اور ان اقسام کی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم ہے جو سب کو شامل ہے یعنی ان بیس قسموں کی معرفت کے بعد جو تقسیمات اربعہ سے حاصل ہوئی ہیں، ایک پانچویں تقسیم ہے جو ان بیس قسموں میں سے ہر ایک کو شامل ہے اور یہ بھی چار ہیں ان اقسام کے مواضع کی معرفت، ان کے معانی کی معرفت، ان کی ترتیب کی معرفت اور ان کے احکام کی معرفت۔ یعنی یہ تقسیم بھی چار قسموں پر مشتمل ہے ان کے مواضع یعنی ان اقسام کے اشتقاق کے ماخذ کی معرفت۔ اور وہ یہ ہیکہ لفظ خاص خصوص سے مشتق ہے اور وہ منفرد اور تنہا ہونا ہے۔ اور عام عموم سے مشتق ہے اور وہ شامل ہونا ہے، اور اسی پر (دوسری قسموں کو) قیاس کر۔ اور ان کے معانی سے اصطلاحی مفہومات مراد ہیں، اور وہ یہ ہیکہ اصطلاح میں خاص ایسا لفظ ہے جو انفراد کے طور پر معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو اور عام ایسا لفظ ہے جو بہت سے افراد کو شامل ہو۔ اور ان کی ترتیب یعنی اس بات کی معرفت کہ تعارض کے وقت کس کو مقدم کیا جائے گا مثلاً جب نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو نص کو ظاہر پر مقدم کیا جائے گا اور ان کے احکام (کا مطلب یہ ہے کہ) کون سا حکم قطعی ہے اور کون سا ظنی اور کون سا واجب التوقف ہے پس خاص قطعی ہے اور عام مخصوص ظنی ہے اور متشابہ واجب التوقف ہے پس جب ان چار قسموں کو بیس میں ضرب دیا جائے گا تو اسّی قسمیں ہوں گی، اور تقسیمات پانچ ہوں گی، اور یہ پانچویں تقسیم درحقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ قرآن کے اقسام کے اسماء کی تقسیم ہے اور اقسام قرآن کے اسماء کو ثابت کرنے کیلئے موقوف علیہ ہے۔ اسی لئے جمہور نے اس پانچویں تقسیم کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ تو فقط فخر الاسلام کا اختراع ہے اور اس کی پیروی مصنفؒ نے کی ہے لیکن فخر الاسلام نے جب اس تقسیم کو کتاب کے اول میں ذکر کیا ہے۔ تو کتاب کے آخر میں بھی اسی انداز پر چلتے رہے۔ پس مواضع، معانی، ترتیب اور احکام میں سے ہر ایک کو جملہ اقسام کی ہر قسم میں ذکر کیا ہے اور مصنفؒ نے صرف معانی اور احکام کا ذکر کیا ہے۔ مواضع کا ذکر تو بالکل نہیں کیا۔ اور ترتیب کا ذکر بعض اقسام میں کیا ہے۔

(تشریح):۔ صاحب المنار کہتے ہیں کہ مذکورہ چار تقسیموں سے حاصل شدہ بیسؔ قسموں کی اجمالی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم کا بیان ہے جس کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) مذکورہ بیسؔ قسموں کے ماخذ اشتقاق یعنی مشتق منہ کی معرفت مثلاً "خاص" خصوص سے مشتق ہے جس کے معنی منفرد اور تنہا ہونے کے ہیں۔ اور "عام" عموم سے مشتق ہے جس کے معنی شامل ہونے کے ہیں۔ اور "مشترک" اشتراک سے مشتق ہے جس کے معنی شریک ہونے کے ہیں۔ باقی دوسری قسموں کو بھی اسی پر قیاس کر لیا جائے (۲) مذکورہ بیسوں قسموں کے معانی یعنی اصطلاحی تعریفوں کی معرفت مثلاً اصول فقہ کی اصطلاح میں "خاص" ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو بطور انفراد ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جو سامع کو معلوم ہوں اور "عام" ایسے

لفظ کو کہتے ہیں جو ایک طرح کے بہت سے افراد کو ایک ہی وقت میں شامل ہو، اور "مشترک" وہ لفظ ہے جو مختلف طرح کے افراد کو علی سبیل البدل شامل ہو (۳) مذکورہ بیسوں اقسام کے درمیان ترتیب، یعنی دلیل پیش کرنیوالا تعارض کے وقت راجح اور مرجوح کو پہچان کر راجح کو مقدم کرے گا مثلاً ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کے وقت نص کو ظاہر پر مقدم کیا جائے گا۔ اور نص اور مفسر میں تعارض کے وقت مفسر کو نص پر مقدم کیا جائے گا۔ مفسر اور محکم میں تعارض کے وقت محکم کو مفسر پر مقدم کیا جائے گا (۴) مذکورہ بیسوں اقسام کے احکام یعنی کون سی قسم کا حکم قطعی ہے اور کون سی قسم کا ظنی اور کون سی کا واجب التوقف ہے مثلاً "خاص" قطعی ہے عام مخصوص منہ البعض ظنی اور متشابہ واجب التوقف ہے۔ بہرحال پانچویں تقسیم کی چاروں قسموں میں سے ہر ایک قسم چونکہ مذکورہ بیسوں اقسام میں سے ہر ہر قسم کو شامل ہے اس لئے پانچویں تقسیم کی چاروں قسموں کو جب بیس سے ضرب دیا جائے گا تو کل قسمیں اسّی ہو جائیں گی اور تقسیمات پانچ ہوں گی، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں ماتن رح نے فرمایا ہے کہ قرآن کی چار تقسیمات ہیں اور شارح رح نے ان چاروں کے درمیان دلیل حصر بھی بیان فرمائی ہے تو اب جب کہ تقسیمات پانچ ہو گئیں تو تقسیمات کے چار ہونے کا دعویٰ اور ان میں حصر باطل ہو گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ پانچویں تقسیم درحقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ یہ اقسام قرآن کے اسماء کی تقسیم ہے اور اقسام قرآن کو ثابت کرنے کیلئے موقوف علیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ پانچویں تقسیم چونکہ قرآن کی تقسیم نہیں ہے اسی لئے جمہور علماء نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے "یہ" صرف علامہ فخر الاسلام رح کی ذہنی کاشت ہے جس کی پیروی حضرت ماتن رح نے کی ہے لیکن اتنی بات ہے کہ علامہ فخر الاسلام رح نے جس طرح اس تقسیم کو کتاب کے اول حصہ میں ذکر کیا ہے اسی طرح کتاب کے آخری حصہ میں بھی ذکر کیا ہے یعنی آخر تک ایک روش پر چلتے رہے اور ماخذ اشتقاق، معانی، ترتیب، اور احکام میں سے ہر ایک قسم کو مذکورہ بیسوں اقسام کی ہر ایک قسم میں ذکر کیا ہے اور رہے ماتن رح تو موصوف نے صرف معانی اور احکام کا ذکر کیا ہے۔ ماخذ اشتقاق کا ذکر تو بالکل نہیں کیا اور ترتیب کا ذکر بعض اقسام میں کیا ہے اور بعض میں نہیں کیا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ اِجْمَالِ التَّقْسِيْمِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ تَفَاصِيْلِ الْاَقْسَامِ فَقَالَ اَمَّا الْخَاصُّ فَكُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ فَقَوْلُهٗ كُلُّ لَفْظٍ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ لِكُلِّ الْاَلْفَاظِ وَالْبَاقِيْ كَالْفَصْلِ فَقَوْلُهٗ وُضِعَ لِمَعْنًى يُخْرِجُ الْمُهْمَلَ وَقَوْلُهٗ مَعْلُوْمٍ اِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُوْمُ الْمُرَادِ يَخْرُجُ مِنْهُ الْمُشْتَرَكُ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَعْلُوْمِ الْمُرَادِ وَاِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُوْمُ الْبَيَانِ لَمْ يَخْرُجِ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ وَيَخْرُجُ

مِنْ قَوْلِهِ عَلَى الْاِنْفِرَادِ لِاَنَّ مَعْنَاهُ ح اَنْ يَّكُوْنَ الْمَعْنٰى مُنْفَرِدًا عَنِ الْاَفْرَادِ وَعَنْ مَعْنًى آخَرَ فَيَخْرُجُ عَنْهُ الْمُشْتَرَكُ وَالْعَامُ جَمِيْعًا۔

(ترجمہ):۔ پھر جب مصنفؒ تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہو گئے تو اقسام کی تفصیلات کا بیان شروع کر دیا، چنانچہ فرمایا کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو انفراد کے طور پر کسی ایک ہی معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو، مصنف کا قول "کل لفظ"، تمام الفاظ کیلئے جنس کے مرتبہ میں ہے اور باقی (قیود) فصل کے طور پر ہیں چنانچہ "وضع لمعنی" بے معنی کو خارج کر دیتا ہے اور "معلوم" اگر اس کے معنی معلوم المراد ہوں تو اس قید سے "مشترک" نکل جائے گا۔ کیونکہ یہ معلوم المراد نہیں ہے اور اگر اس کے معنی معلوم البیان ہوں تو مشترک اس قید سے خارج نہیں ہوگا اور ماتن کے قول علی الانفراد سے نکل جائے گا۔ کیونکہ اس کے معنی اس وقت یہ ہوں گے کہ خاص کے معنی افراد اور دوسرے معنی سے منفرد ہیں پس خاص سے مشترک اور عام سب نکل جائیں گے۔

(تشریح):۔ فاضل مصنف تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہونے کے "بعد" اب اقسام کی تفصیلات کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے خاص کی تعریف ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ "خاص" ہر وہ لفظ ہے جو انفراد کے طور پر کسی ایک معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ ہر تعریف چونکہ جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے اسلئے شارح علیہ الرحمہ نے "خاص" کی تعریف میں "مذکور" جنس اور فصل کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ماتن کا قول "کل لفظ" جنس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے الفاظ خواہ مہمل ہوں خواہ معنی دار ہوں۔ اور "وضع لمعنی" پہلی فصل ہے جو مہملات (بے معنی الفاظ) کو خاص کی تعریف سے خارج کرتی ہے کیونکہ مہمل کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا ہے، اور ماتن رح کا قول "معلوم" دوسری فصل ہے کیونکہ اگر اس کے معنی معلوم المراد ہوں یعنی یہ مطلب ہو کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جس کی مراد معلوم ہو تو اس معلوم کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مشترک ایسے معنی کیلئے موضوع ہوتا ہے جس کی مراد معلوم نہیں ہوتی، اور اگر "معلوم" کے معنی معلوم البیان ہوں یعنی یہ مطلب ہو کہ "خاص" ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جو معنی لفظ سے واضح اور ظاہر ہوں تو "معلوم" کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج نہیں ہوگا کیوں کہ لفظ مشترک جن معانی کیلئے موضوع ہوتا ہے وہ تمام معانی لفظ سے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں۔ البتہ تیسری فصل یعنی علی الانفراد کی قید کے ذریعہ "مشترک" خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا۔ کیوں کہ علی الانفراد کا مطلب یہ ہے کہ خاص جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے وہ "معنی" افراد سے بھی منفرد ہوں اور دوسرے معنی سے بھی منفرد ہوں۔ پس خاص کے معنی چونکہ دوسرے معنی سے منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص ایک ہی معنی کو شامل ہوتا ہے اور دوسرے معنی کو شامل نہیں ہوتا، اور مشترک دوسرے معنی سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ ایک سے زائد معنی کو شامل ہوتا ہے اس لئے علی الانفراد کی قید

کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائے گا۔
اور خاص کے معنی چونکہ افراد سے کبھی منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص کے معنی بہت سے افراد کو شامل نہیں ہوتے اور "عام" افراد سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ اس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں اسلئے علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے عام بھی خارج ہو جائے گا۔ حاصل یہ کہ اگر "لفظ معلوم" کے معنی معلوم المراد ہوں تو لفظ معلوم کی قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا اور علی الانفراد کی قید کے ذریعہ عام خارج ہو جائے گا اور اگر لفظ معلوم کے معنی معلوم البیان کے ہوں تو اس قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج نہ ہوگا بلکہ مشترک اور عام دونوں علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے خارج ہونگے۔
اس جگہ دو اعتراض ہیں ایک متن پر دوم شرح پر۔ متن پر تو یہ اعتراض ہے کہ ماتن کی بیان کردہ خاص کی تعریف جامع نہیں ہے کیوں کہ تعریف میں لفظ معنی مذکور ہونے کی وجہ سے خاص العین (زید) تعریف سے خارج ہو جاتا ہے اسلئے کہ خاص العین کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا۔ اس کا جواب تو یہ ہے کہ معنی سے مراد مفہوم ہے خواہ وہ عین ہو خواہ معنی ہو۔ یعنی خاص ہر وہ لفظ ہے جو بطور انفراد کے کسی مفہوم معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ پس جب لفظ معنی سے مفہوم مراد ہے اور مفہوم عین کو بھی شامل ہے تو خاص کی تعریف سے خاص العین خارج نہیں ہوگا اور خاص کی تعریف غیر جامع نہ ہوگی، شرح پر یہ اعتراض ہے کہ شارحؒ نے "کل لفظ" کو بمنزلہ جنس اور باقی قیود کو بمنزلہ فصل قرار دیا ہے حالانکہ تعریفات میں جنس اور فصل مذکور ہوتی ہیں پس شارح کو یوں کہنا چاہیئے تھا کہ "کل لفظ" جنس ہے اور باقی قیود فصل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقائق کی دو قسمیں ہیں (۱) نفس الامری حقیقت (۲) اعتباری حقیقت۔ اول کی مثال جیسے انسان اور ثانی کی خاص، عام، مشترک۔ پس نفس الامری حقائق میں جنس اور فصل حقیقی ہوتے ہیں اور اعتباری حقائق میں اعتباری ہوتے ہیں۔ پس خاص چونکہ ایک اعتباری حقیقت ہے اسلئے اس میں جنس اور فصل اعتباری ہوں گی۔ اور خاص کی جنس و فصل چونکہ اعتباری ہیں حقیقی نہیں ہیں اس لئے شارحؒ نے "بمنزلۃ الجنس" اور "کالفصل" کا لفظ ذکر کیا ہے اور جنس اور فصل کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے۔

وَاِنَّمَا ذُكِرَ اللَّفْظُ هٰهُنَا دُوْنَ النَّظْمِ جَرْيًا عَلَى الْاَصْلِ وَلِاَنَّ الظَّاهِرَ اَنَّ هٰذِهِ الْاَقْسَامَ لَيْسَتْ مُخْتَصَّةً بِالْكِتَابِ بَلْ يَجْرِيْ فِيْ جَمِيْعِ كَلِمَاتِ الْعَرَبِ وَاِنَّمَا ذُكِرَ النَّظْمُ فِي التَّقْسِيْمَاتِ رِعَايَةً لِلْاَدَبِ لِاَنَّ النَّظْمَ فِي الْاَصْلِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ بِخِلَافِ اللَّفْظِ فَاِنَّهٗ فِي اللُّغَةِ الرَّمْيُ وَاَمَّا ذِكْرُ كَلِمَةِ كُلٍّ فَاِنَّهٗ وَاِنْ كَانَ مُسْتَنْكَرًا فِي التَّعْرِيْفَاتِ فِيْ اِصْطِلَاحِ الْمَنْطِقِ وَلٰكِنَّ الْقَصْدَ هٰهُنَا لِبَيَانِ الْاِطِّرَادِ وَالضَّبْطِ وَهُوَ اِنَّمَا يَحْصُلُ بِلَفْظِ كُلٍّ۔

(ترجمہ):۔ اور مصنفؒ نے یہاں لفظ ذکر کیا ہے نہ کہ نظم۔ اصل پر چلتے ہوئے اور اس لئے کہ ظاہر یہ ہیکہ یہ اقسام کتاب کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ تمام کلمات عرب میں جاری ہیں۔ اور تقسیمات میں نظم کا ذکر ادب کی خاطر کیا گیا ہے۔ کیونکہ لغت میں نظم کے معنی لڑی میں موتی پرونے کے ہیں۔ برخلاف لفظ کے کہ لغت میں اس کے معنی پھینکنے کے ہیں، اور کلمہ کل کا ذکر منطق کی اصطلاح میں اگرچہ بُرا ہے لیکن یہاں تعریف کو جامع اور مانع بیان کرنا مقصود ہے۔ اور یہ لفظ کل سے حاصل ہوتا ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں دو اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہیکہ ماتنؒ نے خاص کی تعریف میں "لفظ" ذکر کیا ہے حالانکہ تقسیمات میں لفظ کا ذکر نہ کرکے نظم کا ذکر فرمایا تھا۔ اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ لفظ کا ذکر اصل ہے پس اصل کی رعایت کرتے ہوئے لفظ کا ذکر فرمایا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اقسام کتاب اللہ کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ تمام کلماتِ عرب میں جاری اور ساری ہیں پس جب یہ اقسام کتاب اللہ کیساتھ مختص نہیں ہیں تو ادب کی خاطر "نظم" کا ذکر کرنا بھی ضروری نہ ہوگا مگر چونکہ تقسیمات کی تمہید کے موقعہ پر "وھو اسم للنظم والمعنی" کتاب اللہ کیساتھ خاص ہے اس لئے وہاں ادب کی خاطر "نظم" کا ذکر فرمایا گیا کیونکہ لغت میں نظم کے معنی لڑی میں موتی پرونے کے ہیں جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے کے ہیں جو بُرے معنی ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خاص کی تعریف کرتے ہوئے ماتنؒ نے کلمۂ کل ذکر کیا ہے اور کلمۂ کل افراد کے احاطہ کیلئے آتا ہے نہ کہ بیانِ ماہیت کیلئے حالانکہ تعریف ماہیت کے ذریعہ کیجاتی ہے نہ کہ افراد کے ذریعہ پس مقامِ تعریف میں کلمۂ کل ذکر کرنا کسی طرح درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریفات میں کلمۂ کل کا ذکر مناطقہ کی اصطلاح میں اگرچہ ناپسندیدہ اور بُرا ہے مگر تعریف کو جامع اور مانع کرنے کیلئے اصولیین کے نزدیک کلمۂ کل کا ذکر پسندیدہ اور حسن ہے۔ اور یہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز ایک کی اصطلاح میں پسندیدہ ہو اور دوسرے کی اصطلاح میں ناپسندیدہ ہو پس خاص کی تعریف میں کلمۂ کل کے ذکر سے اہلِ اصول پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ تَقْسِيْمٌ لِلْخَاصِ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيْفِهٖ اَيِ الْخُصُوْصُ الَّذِيْ يُفْهَمُ فِيْ ضِمْنِ الْخَاصِّ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ بِاَنْ يَّكُوْنَ جِنْسٌ خَاصًّا بِحَسْبِ الْمَعْنٰى وَاِنْ يَّكُنْ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ مُتَعَدِّدًا اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ عَلٰى هٰذِهِ الْوَتِيْرَةِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ اَيِ الشَّخْصِ الْمُعَيَّنِ وَهٰذَا اَخَصُّ الْخَاصِّ وَالْجِنْسُ عِنْدَهُمْ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّيٍّ مَقُوْلٍ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمَنْطِقِيُّوْنَ وَالنَّوْعُ عِنْدَهُمْ كُلِّيٌّ

مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ كَمَا هُوَ رَاْيُ الْمَنْطِقِيِّيْنَ فَهُمْ اِنَّمَا يَبْحَثُوْنَ عَنِ الْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ فَرُبَّ نَوْعٍ عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّيْنَ جِنْسٌ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ كَمَا يَظْهَرُ عَنِ الْاَمْثِلَةِ الَّتِيْ ذَكَرَهَا بِقَوْلِهٖ ـ

(ترجمہ):۔ اور خاص خاص الجنس ہوگا یا خاص النوع یا خاص العین ہوگا۔ خاص کی تعریف کے بیان کے بعد اس کی تقسیم (کا بیان) ہے یعنی وہ خصوص جو خاص کے ضمن میں سمجھا جاتا ہے یا تو خصوص الجنس ہے بایں طور کہ معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو یا خصوص النوع ہو اسی طریقہ پر یا خصوص العین ہو یعنی معین شخص ہو۔ اور یہ اخص الخاص ہے اور اہلِ اصول کے نزدیک جنس ایسی کلی کا نام ہے جو کثیرین مختلفین بالاغراض پر محمول ہو نہ کہ بالحقائق پر جیساکہ مناطقہ کا مذہب ہے اور اصولیوں کے نزدیک نوع ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالاغراض پر محمول ہو نہ کہ بالحقائق پر جیساکہ مناطقہ کا خیال ہے۔ پس اہلِ اصول اغراض سے بحث کرتے ہیں حقائق سے بحث نہیں کرتے۔ پس بسا اوقات مناطقہ کے یہاں جو نوع ہوتی ہے فقہاء کے نزدیک جنس ہوتی ہے جیساکہ ان مثالوں سے ظاہر ہے جن کا ذکر ماتن ؒ نے بذاتِ خود کیا ہے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ "وهو اما ان يكون" میں "هو" ضمیر کا مرجع وہ خصوص ہے جس پر سابق میں مذکور لفظ خاص دلالت کرتا ہے۔ گویا مصنف ؒ نے خاص کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ خصوص کی تین قسمیں ہیں (۱) خصوص جنس یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو (۲) خصوص نوع یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو (۳) خصوص عین یعنی معین شخص ہو یہ تیسری قسم اخص الخاص کہلاتی ہے۔ شارح ؒ فرماتے ہیں کہ اصولیین اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں قدرے اختلاف ہے اور وجہ اختلاف یہ ہے کہ اصولیین اغراض ومقاصد سے بحث کرتے ہیں اور مناطقہ حقائق سے بحث کرتے ہیں، کیوں کہ اہلِ اصول کا مقصد احکام کی معرفت ہوتا ہے اور مناطقہ کا مقصود حقائق کی معرفت ہوتا ہے۔ پس اصولیین کے نزدیک جنس اور نوع کی تعریف یہ ہوگی کہ جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض الگ الگ ہو، اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض ایک ہو اور مناطقہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت الگ الگ ہو اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت ایک ہو، اس اختلاف کی وجہ سے بسا اوقات ایسا ہوگا کہ مناطقہ کے یہاں ایک چیز نوع ہے مگر اصولیین کے یہاں وہی چیز جنس ہے مثلاً انسان مناطقہ کے نزدیک نوع ہے اور اصولیین کے نزدیک جنس ہے۔

كَالْإِنْسَانِ وَرَجُلٍ وَزَيْدٍ فَالْإِنْسَانُ نَظِيرُ خَاصِّ الْجِنْسِ فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْأَغْرَاضِ فَإِنَّ تَحْتَهُ رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ وَالْغَرَضُ مِنْ خِلْقَةِ الرَّجُلِ هُوَ كَوْنُهُ نَبِيًّا وَإِمَامًا وَشَاهِدًا فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ وَمُقِيمًا لِلْجُمُعَةِ وَالْأَعْيَادِ وَنَحْوِهِ وَالْغَرَضُ مِنَ الْمَرْأَةِ كَوْنُهَا مُسْتَفْرَشَةً آتِيَةً بِالْوَلَدِ مُدَبِّرَةً لِحَوَائِجِ الْبَيْتِ وَغَيْرَ ذٰلِكَ وَالرَّجُلُ نَظِيرُ خَاصِّ النَّوْعِ فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْأَغْرَاضِ فَإِنَّ أَفْرَادَ الرِّجَالِ كُلَّهُمْ سَوَاءٌ فِي الْغَرَضِ وَزَيْدٌ نَظِيرُ خَاصِّ الْعَيْنِ فَإِنَّهُ شَخْصٌ مُعَيَّنٌ لَا يَحْتَمِلُ الشَّرِكَةَ إِلَّا بِتَعَدُّدِ الْأَوْضَاعِ -

(ترجمہ) :۔ جیسے انسان، مرد، زید۔ انسان خاص الجنس کی نظیر ہے کیوں کہ وہ ایسے بہت سے افراد پر محمول ہوتا ہے جن کی غرض الگ الگ ہوتی ہے اسلئے کہ اس کے تحت مرد اور عورت ہیں، اور مرد کو پیدا کرنے کی غرض یہ ہے کہ وہ نبی ہو امام ہو حدود و قصاص میں گواہی دینے والا ہو، اور جمعہ، عیدین اور ان جیسے دوسرے احکام کو قائم کرنیوالا ہو۔ اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ (مرد کیلئے) فراش ہو، بچہ جننے والی ہو اور گھریلو کاموں کا نظم ونسق کرنیوالی ہو۔ اور "رجل" خاص النوع کی نظیر ہے اسلئے کہ وہ ایسے افراد پر محمول ہوتا ہے جن کی غرض ایک ہوتی ہے کیونکہ مرد کے افراد سب کے سب غرض میں یکساں ہیں اور "زید" خاص العین کی نظیر ہے، کیوں کہ وہ معین شخص ہے، شرکت کا احتمال نہیں رکھتا مگر تعدد اوضاع کے ساتھ۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں فاضل مصنف نے مذکورہ تینوں قسموں کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ "انسان" خاص الجنس کی مثال ہے اس لئے کہ انسان ایسی کلی ہے جو مختلف بالاغراض بہت سے افراد پر محمول ہوتی ہے چنانچہ انسان کے تحت مرد اور عورت ہیں اور ہر ایک کی پیدائش کا مقصد جدا جدا ہے۔ مرد کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ نبی ہو، امام ہو، حدود و قصاص میں شہادت دینے والا ہو اور جمعہ، عیدین اور دوسرے احکام کو قائم و نافذ کرنیوالا ہو۔ اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ مرد کیلئے فراش اور دل لگی کا سامان ہو، بچہ جننے والی ہو، اندرونِ خانہ کا نظم ونسق کرنیوالی ہو۔ اور "رجل" خاص النوع کی مثال ہے کیونکہ رجل ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالاغراض پر محمول ہوتی ہے چنانچہ مرد کے تمام افراد غرض میں مساوی اور برابر ہیں۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آزاد مرد اور غلام کے احکام میں بہت بڑا تفاوت ہے اسی طرح مجنون اور غیر مجنون کے درمیان تفاوت ہے تو تمام مرد غرض میں مساوی کس طرح ہو سکتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام مرد کے ان افراد میں ہے جن میں اہلیتِ معتبرہ پائی جائے مطلقا افراد میں ہمارا کلام نہیں ہے اور اہلیتِ معتبرہ صرف آزاد اور عاقل مردوں میں پائی جاتی ہے اور آزاد عاقل مرد غرض میں سب مساوی ہیں ان کی غرض میں کوئی تفاوت نہیں ہے لہذا "رجل" کو خاص النوع کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا۔ "زید" خاص العین کی مثال ہے کیوں کہ زید ایک معین شخص ہے ایک وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال نہیں رکھتا۔

ہاں۔ تعددِ وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ دو شخصوں نے اپنے اپنے بچہ کا نام زید رکھ دیا ہو۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيْفِ الْخَاصِّ وَتَقْسِيْمِهٖ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ حُكْمِهٖ فَقَالَ وَحُكْمُهٗ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْمَخْصُوْصَ قَطْعًا اَيْ اَثَرُهُ الْمُتَرَتِّبُ عَلَيْهِ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْمَخْصُوْصَ الَّذِيْ هُوَ مَدْلُوْلُهٗ قَطْعًا بِحَيْثُ يَقْطَعُ اِحْتِمَالَ الْغَيْرِ فَاِذَا قُلْنَا زَيْدٌ عَالِمٌ فَزَيْدٌ خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهٗ اِحْتِمَالًا نَاشِيًا عَنْ دَلِيْلٍ وَعَالِمٌ اَيْضًا خَاصٌّ لَمْ يَحْتَمِلْ غَيْرَهٗ كَذٰلِكَ فَكُلٌّ وَاحِدٍ مِّنَ الْكَلِمَتَيْنِ يَتَنَاوَلُ مَدْلُوْلَهٗ قَطْعًا فَثَبَتَتْ مِنْ مَجْمُوْعِ الْكَلَامِ قَطْعِيَّةُ الْحُكْمِ بِعَالِمٍ عَلٰى زَيْدٍ بِهٰذِهِ الْوَاسِطَةِ۔

(ترجمہ):۔ اور جب مصنفؒ نے خاص کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فراغت پالی تو خاص کا حکم بیان کرنا شروع کیا چنانچہ کہا کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔ یعنی خاص کا وہ اثر جو اس پر مرتب ہوتا ہے یہ ہے کہ خاص مخصوص کو جو اس کا مدلول ہے یقینی طور پر اس طرح شامل ہو کہ غیر کے احتمال کو قطع کر دے۔ پس جب ہم نے "زید عالم" کہا تو زید خاص ہے اپنے علاوہ کا ایسا احتمال نہیں رکھتا جو دلیل سے پیدا ہوا ہو۔ اور عالم بھی خاص ہے اسی طرح اپنے غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ پس دونوں کلموں میں سے ہر ایک اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے لہٰذا مجموعۂ کلام سے زید پر عالم ہونے کا حکم اس واسطہ سے قطعی طور پر ثابت ہو گیا۔

(تشریح):۔ مصنفؒ خاص کی تعریف اور تقسیم سے فراغت پاکر اب اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں "حکم" اس اثر کو کہتے ہیں جو کسی شئی پر مرتب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "حكم الصلاة سقوط الواجب عن ذمة المكلف بالاداء فی الدنیا وحصول الثواب فی الآخرة" یعنی نماز کا حکم ادائے نماز کے ذریعہ دنیا میں مکلف کے ذمہ سے واجب کا ساقط ہونا اور آخرت میں ثواب کا حاصل ہونا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اثر جو ادائے صلاۃ پر مرتب ہوتا ہے دنیا میں مکلف کے ذمہ سے واجب کا ساقط ہونا اور آخرت میں ثواب کا حاصل ہونا ہے بہر حال خاص کا حکم یعنی خاص کا اثر یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص یعنی اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال بالکل نہیں ہوتا چنانچہ جب ہم "زید عالم" کہتے ہیں تو اس میں زید خاص ہے غیر کا ایسا احتمال نہیں رکھتا ہے جو کسی دلیل کی بنیاد پر ہو۔ اور عالم بھی خاص ہے جو بالکل اسی طرح غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے غرض ان دونوں کلموں (زید اور عالم) میں سے ہر ایک اپنے معنی اور مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور جب ان میں سے ہر ایک اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے تو مجموعہ کلام سے بھی زید پر عالم ہونے کا

حکم قطعی طور پر ثابت ہو جائے گا۔

وَلَایَحْتَمِلُ الْبَیَانَ لِکَوْنِہٖ بَیِّنًا ھٰذَا حُکْمٌ اٰخَرُ مُقَوٍّ لِلْحُکْمِ الْاَوَّلِ وَکَاَنَّھُمَا مُتَّحِدَانِ وَ لٰکِنَّ الْاَوَّلَ لِبَیَانِ الْمَذْھَبِ الثَّانِیْ لِنَفْیِ قَوْلِ الْخَصْمِ وَلِتَمْھِیْدِ التَّفْرِیْعَاتِ الْاٰتِیَۃِ اَیْ لَا یَحْتَمِلُ الْخَاصُّ بَیَانَ التَّفْسِیْرِ لِکَوْنِہٖ بَیِّنًا بِنَفْسِہٖ فَھُوَ مُقَابِلٌ لِلْمُجْمَلِ حَیْثُ یَحْتَاجُ اِلٰی بَیَانِ الْمُجْمَلِ وَتَفْسِیْرِہٖ وَ اَمَّا بَیَانُ التَّقْرِیْرِ وَالتَّغْیِیْرِ فَیَحْتَمِلُہُ الْخَاصُّ لِاَنَّہٗ لَا یُنَافِی الْقَطْعِیَّۃَ فَاِنَّ بَیَانَ التَّقْرِیْرِ یُزِیْلُ الْاِحْتِمَالَ النَّاشِیْ بِلَا دَلِیْلٍ فَیَکُوْنُ مُحْکَمًا کَمَا یُقَالُ جَاءَنِیْ زَیْدٌ زَیْدٌ وَبَیَانُ التَّغْیِیْرِ یَحْتَمِلُہٗ کُلُّ کَلَامٍ قَطْعِیًّا کَانَ اَوْ ظَنِّیًّا کَمَا یُقَالُ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَھٰکَذَا بَیَانُ التَّبْدِیْلِ یَحْتَمِلُہُ الْخَاصُّ اَیْضًا۔

(ترجمہ):۔ اور وہ بذاتِ خود واضح ہونے کی وجہ سے وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہ دوسرا حکم پہلے حکم کیلئے مقوی ہے گویا دونوں متحد ہیں۔ لیکن اول بیانِ مذہب کیلئے ہے اور ثانی مخالف کے قول کی نفی اور آنیوالے تفریعی مسائل کی تمہید کیلئے ہے یعنی خاص بیانِ تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا کیوں کہ وہ بذاتِ خود واضح ہے۔ چنانچہ خاص مجمل کا مقابل ہے۔ بایں طور کہ "مجمل" اجمال رکھنے والی کی تفسیر و توضیح کا محتاج ہوتا ہے۔ اور رہا بیانِ تقریر اور تغییر تو خاص اس کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ یہ دونوں قطعی ہونے کے منافی نہیں ہیں۔ اس لئے کہ بیانِ تقریر اس احتمال کو زائل کرتا ہے جو بلا دلیل پیدا ہوا ہو۔ پس خاص محکم ہوگا۔ جیساکہ کہا جاتا ہے "جاءنی زید زید"۔ اور "بیانِ تغییر" تو اس کا ہر کلام احتمال رکھتا ہے خواہ وہ قطعی ہو یا ظنی ہو جیسے کہا جاتا ہے "انت طالق ان دخلت الدار"۔ اور اسی طرح خاص بیانِ تبدیل کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح):۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خاص کا دوسرا حکم یہ ہے کہ وہ بذاتِ خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہ دوسرا حکم پہلے حکم کیلئے مقوی ہے گویا دونوں حکم متحد اور آپس میں متلازم ہیں۔ کیوں کہ خاص کا اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ بیانِ تفسیر کا احتمال نہ رکھے۔ ہاں۔ اتنا فرق ضرور ہے کہ حکم اوّل یعنی اَنْ یَّتَنَاوَلَ الْمَخْصُوْصَ قَطْعًا مذہبِ حنفی کو بیان کرنے کیلئے ہے کیوں کہ علماءِ احناف کے نزدیک خاص کا حکم قطعی ہوتا ہے۔ اگرچہ امام شافعیؒ اور شیخ ابو منصور ماتریدی کے نزدیک ظنی ہوتا ہے۔ اور دوسرا حکم یعنی لایحتمل البیان خصم یعنی امام شافعیؒ کے قول کی نفی کرنے کے لئے ہے کیونکہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک خاص بیانِ تفسیر کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز یہ دوسرا حکم آنیوالے سات تفریعی مسائل ہیں سے اوّل کے تین تفریعی مسائل کی تمہید کیلئے ہے اور باقی چار تفریعات حکم اول یعنی ان یتناول المخصوص پر متفرع ہیں بہر حال خاص چونکہ تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں

رکھتا اسلئے "خاص" مجمل کا مقابل ہوگا کیوں کہ "مُجْمَلْ" مُجْمِلْ (اجمال رکھنے والے) کے تفسیری اور توضیحی بیان کا محتاج ہوتا ہے۔ بیان تفسیر کے علاوہ تین طرح کے بیان اور ہیں (۱) بیانِ تقریر (۲) بیانِ تغیر (۳) بیانِ تبدیل۔ بیانِ تقریر کلام کو ایسی چیز کیساتھ مؤکد کرنا جو مجاز یا خصوص وغیرہ کے احتمال کو ختم کردے جیسے "جاءنی زید نفسہ" اور باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون"۔ بیانِ تغیر اُس چیز کو ذکر کرنا جو حکم سابق کو متغیر کردے جیسے شرط اور استثناء اور بیانِ تبدیل سے مراد نسخ ہے۔ کیوں کہ "نسخ" بندوں کے حق میں تبدیلی ہوتی ہے ورنہ صاحبِ شریعت کے حق میں حکم مطلق کی مدت کا بیان ہوتا ہے، بہر حال خاص اگرچہ بیانِ تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا لیکن بیانِ تقریر، بیانِ تغیر اور بیانِ تبدیل کا احتمال رکھتا ہے کیوں کہ یہ تینوں بیان قطعی اور یقینی ہونے کے منافی نہیں ہیں اسلئے کہ بیانِ تقریر بغیر دلیل کے پیدا ہونیوالے احتمال کو دور کرتا ہے پس وہ "خاص" جس کو بیان تقریر لاحق ہوگا بیانِ تقریر کے بعد محکم ہوجائے گا جیسے "جاءنی زید زید" میں کہ زید ثانی کے ذکر سے پہلے یہ بھی احتمال ہے کہ زید نہ آیا ہو بلکہ زید کا دوست آیا ہو اور زید کے دوست کو مجازاً زید کیساتھ تعبیر کردیا ہو مگر زید ثانی کے ذکر کے بعد یہ احتمال ختم ہوجاتا ہے اور زید کی آمد محکم اور پختہ ہوجاتی ہے۔ اور رہا بیانِ تغیر تو اس کا احتمال ہر کلام رکھتا ہے کلام خواہ قطعی ہو خواہ ظنی ہو جیسے "انتِ طالقٌ ان دخلت الدار" میں کہ "ان دخلت الدار" کے بغیر "انت طالق" سے فوری طلاق واقع ہوجاتی ہے مگر "ان دخلت الدار" نے اس کے حکم کو متغیر کردیا اور فوری طلاق واقع ہونے کو روک دیا۔ اسی طرح بیانِ تبدیل یعنی نسخ کا احتمال بھی ہر کلام رکھتا ہے، لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے نسخ کا دروازہ بند ہوگیا ہے۔

---

فَلَا يَجُوْزُ اِلْحَاقُ التَّعْدِيْلِ بِاَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ شُرُوْعٌ فِيْ تَفْرِيْعَاتٍ مُخْتَلِفٌ فِيْهَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ عَلٰى مَا ذُكِرَ مِنْ حُكْمِ الْخَاصِّ يَعْنِيْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَا يَجُوْزُ اِلْحَاقُ تَعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ وَهُوَ الطَّمَانِيْنَةُ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالْقَوْمَةِ بَعْدَ الرُّكُوْعِ وَالْجَلْسَةِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ بِاَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ كَمَا اَلْحَقَهٗ بِهٖ اَبُوْ يُوْسُفَ وَالشَّافِعِيُّ وَبَيَانُهٗ اَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ تَعْدِيْلُ الْاَرْكَانِ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ فَرْضٌ لِحَدِيْثِ اَعْرَابِيٍّ خَفَّفَ فِي الصَّلٰوةِ فَقَالَ لَهٗ قُمْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ هٰكَذَا قَالَهٗ ثَلٰثًا وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ لِاَنَّ الرُّكُوْعَ هُوَ الْاِنْحِنَاءُ عَنِ الْقِيَامِ وَالسُّجُوْدُ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْاَرْضِ وَالْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ حَتّٰى يُقَالَ اَنَّ الْحَدِيْثَ لَحِقَ بَيَانًا لِلنَّصِّ الْمُطْلَقِ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا

نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوْزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تُرَاعٰى مَنْزِلَةُ كُلٍّ مِّنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُوْنُ فَرْضًا لِاَنَّهٗ قَطْعِيٌّ وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَكُوْنُ وَاجِبًا لِاَنَّهٗ ظَنِّيٌّ۔

(ترجمہ):۔ پس تعدیل ارکان کو رکوع اور سجدہ کے امر کیساتھ فرض کے طور پر لاحق کرنا جائز نہیں ہے (یہاں سے) ان فروعی مسائل کا آغاز ہے جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان خاص کے مذکورہ حکم کی بنا پر مختلف فیہ ہیں۔ یعنی جب خاص بذاتِ خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی بیان اور وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ تو تعدیل ارکان یعنی رکوع اور سجدہ میں اور رکوع کے بعد قومہ میں اور دو سجدوں کے درمیان جلسہ میں مطمئن ہونے کو رکوع اور سجدہ کے امر یعنی باری تعالیٰ کے قول " وارکعوا واسجدوا " کے ساتھ فرض کے طور پر لاحق کرنا جائز نہیں ہے جیساکہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے ملحق کیا ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں رکوع اور سجدہ میں تعدیل ارکان حدیث اعرابی کی وجہ سے فرض ہے (حدیث یہ ہے) ایک اعرابی نے نماز میں جلدی کی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا اٹھو اور نماز پڑھو کیوں کہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے۔ اسی طرح تین بار فرمایا۔ ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول " وارکعوا واسجدوا " خاص ہے جو ایک معلوم معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے کیوں کہ رکوع حالتِ قیام سے جھکنے کا نام ہے اور سجود پیشانی کو زمین پر رکھنا ہے اور خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ " حدیث، نص مطلق کے لئے بیان واقع ہوئی ہے پس یہ حدیث نہیں ہوگی مگر نسخ اور نسخ خبر واحد سے جائز نہیں ہے لہذا مناسب ہے کہ کتاب اور سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے پس وہ جس کا ثبوت کتاب سے ہو فرض ہوگی اس لئے کہ کتاب قطعی ہے اور جس چیز کا ثبوت سنت سے ہو واجب ہوگی اسلئے کہ سنت ظنی ہے۔

(تشریح):۔ یہاں سے فاضل مصنفؒ ان فروعی مسائل کا آغاز فرما رہے ہیں جو خاص کے مذکورہ حکم " لا یحتمل البیان لکونہ بینا " کی بنا پر احناف و شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ تعدیلِ ارکان یعنی رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ کو اطمینان کیساتھ ادا کرنا طرفین کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے البتہ باری تعالیٰ کے قول " وارکعوا واسجدوا " کی وجہ سے نفس رکوع اور سجدہ فرض ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک رکوع اور سجدہ کی طرح تعدیل ارکان بھی فرض ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل حدیث اعرابی ہے حدیث یہ ہے کہ خلاد بن رافع اعرابی مسجد میں آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے ایک کونہ میں تشریف فرما تھے، اعرابی نے تعدیل ارکان کی رعایت کئے بغیر جلدی جلدی نماز ادا کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا آپ نے سلام کا جواب دیکر فرمایا " ارجع فصلّ فانک لم تصلّ " واپس جاکر دوبارہ نماز پڑھو کیوں کہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے۔ خلاد بن رافع نے دوبارہ نماز ادا کر کے پھر اللہ کے رسول کی خدمت

میں سلام عرض کیا، آپ نے جواب سلام کے بعد پھر فرمایا " ارجع فصل فانک لم تصل"۔ مذکورہ اعرابی نے تیسری مرتبہ میں یا تیسری مرتبہ کے بعد کہا "عَلِّمْنِی یَا رَسُولَ اللّٰہِ" اللہ کے رسول مجھ خادم کو نماز سکھلا دیجئے اس پر آپ نے فرمایا "اِذَا قُمْتَ اِلَی الصَّلَاۃِ فَاَسْبِغِ الْوُضُوْءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَۃَ فَکَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَیَسَّرَ مَعَکَ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ ارْکَعْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ رَاکِعًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰی تَسْتَوِیَ قَائِمًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰی تَسْتَوِیَ قَائِمًا اِفْعَلْ ذَالِکَ فِیْ صَلَاتِکَ کُلِّھَا" یعنی جب تو نماز کا ارادہ کرے تو وضو کامل طور پر کر، پھر قبلہ رخ ہو کر تکبیر کہہ لے پھر قرأت کر، پھر اطمینان کے ساتھ رکوع کر، پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے پھر اطمینان کے ساتھ سجدہ کر، پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اطمینان سے بیٹھ جا، پھر اطمینان کیساتھ دوسرا سجدہ کر پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے اپنی پوری نماز میں اسی طرح کر۔ یہ حدیث تعدیل ارکان کے فرض ہونے پر دلالت کرتی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول نے تعدیل ارکان کے فوت ہونے سے نماز کی نفی فرمائی ہے اور نماز کی نفی ترک فرض سے ہوتی ہے نہ کہ ترک واجب یا ترک سنت سے پس ثابت ہوا کہ تعدیل ارکان فرض ہے۔ طرفین کی طرف سے جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول " وارکعوا و اسجدوا" خاص ہے معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے کیوں کہ رکوع کے معنی حالتِ قیام سے جھکنے کے ہیں اور سجدہ کے معنی زمین پر پیشانی ٹیکنے کے ہیں، اور ہمارے نزدیک خاص چونکہ تفسیر اور توضیح کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے حدیثِ اعرابی کو باری تعالیٰ کے قول " وارکعوا واسجدوا" کیلئے بیانِ تفسیر قرار نہیں دیا جا سکتا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حدیثِ اعرابی اس آیت کیلئے ناسخ ہے مگر یہ بھی نہیں ہو سکتا کیوں کہ حدیث اعرابی خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ اب مناسب یہ ہے کہ کتاب وسنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے یعنی نفس رکوع اور نفس سجدہ جو کتاب سے ثابت ہے اس کو فرض قرار دیا جائے کیونکہ کتاب اللہ دلیل قطعی ہے اور دلیل قطعی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرض ہوتا ہے اس لئے رکوع اور سجدہ دونوں فرض ہوں گے۔ اور تعدیلِ ارکان جو حدیث (خبر واحد) سے ثابت ہے اس کو واجب قرار دیا جائے گا کیوں کہ خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور دلیل ظنی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرض نہیں ہوتا بلکہ واجب ہوتا ہے۔ اسی لئے تعدیلِ ارکان فرض نہ ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔

وَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَالتَّرْتِیْبِ وَالتَّسْمِیَۃِ وَالنِّیَّۃِ فِیْ آیَۃِ الْوُضُوْءِ ھٰذَا تَفْرِیْعٌ ثَانٍ عَلَیْہِ وَعَطْفٌ عَلٰی قَوْلِہٖ فَلَا یَجُوْزُ یَعْنِیْ اِذَا کَانَ الْخَاصُّ لَا یَحْتَمِلُ الْبَیَانَ فَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ کَمَا شَرَطَہٗ مَالِکٌ رح وَشَرْطُ التَّرْتِیْبِ وَالنِّیَّۃِ کَمَا شَرَطَھُمَا الشَّافِعِیُّ رح وَشَرْطُ التَّسْمِیَۃِ کَمَا شَرَطَہٗ اَصْحَابُ الظَّوَاھِرِ فِیْ آیَۃِ الْوُضُوْءِ وَھُوَ قَوْلُہٗ تَعَالٰی

فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ اَلْاٰيَة وَبَيَانُ ذٰلِكَ اَنَّ مَالِكًا يَقُوْلُ اِنَّ الْوَلَاءَ فَرْضٌ فِى الْوُضُوْءِ وَهُوَ اَنْ يَّغْسِلَ اَعْضَاءَهٗ فِى الْوُضُوْءِ مُتَتَابِعًا مُتَوَالِيًا بِحَيْثُ لَمْ يَجِفَّ الْعُضْوُ الْاَوَّلُ لِمُوَاظَبَةِ النَّبِيِّ عليه السلام وَاَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ التَّسْمِيَةَ فَرْضٌ فِى الْوُضُوْءِ لِقَوْلِهٖ عليه السلام لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ وَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ اِنَّ التَّرْتِيْبَ وَالنِّيَّةَ فِى الْوُضُوْءِ فَرْضٌ لِقَوْلِهٖ عليه السلام لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةَ امْرِءٍ حَتّٰى يَضَعَ الطَّهُوْرَ فِىْ مَوَاضِعِهٖ فَيَغْسِلُ وَجْهَهٗ ثُمَّ يَدَيْهِ اَلْحَدِيْثُ وَلِقَوْلِهٖ عليه السلام اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَالْوُضُوْءُ اَيْضًا عَمَلٌ فَلَا يَصِحُّ بِدُوْنِ النِّيَّةِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى اَمَرَنَا فِى الْوُضُوْءِ بِالْغُسْلِ وَالْمَسْحِ وَهُمَا خَاصَّانِ وُضِعَا لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْاِسَالَةُ وَالْاِصَابَةُ فَاشْتِرَاطُ هٰذِهِ الْاَشْيَاءِ كَمَا شَرَطَهَا الْمُخَالِفُوْنَ لَا يَكُوْنُ بَيَانًا لِلْخَاصِّ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا نَسْخًا وَهُوَ لَا يَصِحُّ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ غَايَتُهٗ اَنْ تُرَاعٰى مَنْزِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُوْنُ فَرْضًا وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَنْبَغِىْ اَنْ يَّكُوْنَ وَاجِبًا كَمَا فِى الصَّلٰوةِ لٰكِنْ لَا وَاجِبَ فِى الْوُضُوْءِ بِالْاِجْمَاعِ لِاَنَّ الْوَاجِبَ كَالْفَرْضِ فِىْ حَقِّ الْعَمَلِ وَهُوَ لَا يَلِيْقُ اِلَّا بِالْعِبَادَاتِ الْمَقْصُوْدَةِ فَنَزَلْنَا عَنِ الْوُجُوْبِ اِلَى السُّنِّيَّةِ وَقُلْنَا بِسُنِّيَّةِ هٰذِهِ الْاَشْيَاءِ فِى الْوُضُوْءِ ۔

(ترجمہ) :۔ اور آیت وضو میں ولاء، ترتیب، تسمیہ اور نیت کی شرطیں باطل ہو جائیں گی خاص کے حکم پر یہ دوسری تفریع ہے اور ماتن کے قول "فلا یجوز" پر عطف ہے یعنی جب خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو آیت وضو یعنی باری تعالیٰ کے قول "فاغسلوا وجوہکم الآیۃ" میں ولاء کی شرط لگانا جیسا کہ امام مالکؒ نے اس کو شرط قرار دیا ہے اور نیت اور ترتیب کی شرط لگانا جیسا کہ امام شافعیؒ نے ان کو شرط قرار دیا ہے اور تسمیہ کی شرط لگانا جیسا کہ اصحاب ظواہر نے اس کو شرط قرار دیا ہے باطل ہو جائیں گی۔ اس کا بیان یہ ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں لگاتار اعضاء کو دھونا فرض ہے۔ اور ولاء یہ ہے کہ متوضی وضو میں اپنے اعضاء کو مسلسل ایک کے بعد ایک کو اس طرح دھوئے کہ پہلا عضو خشک نہ ہونے پائے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشگی فرمائی ہے۔ اور اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ وضو میں بسم اللہ کہنا فرض ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اس شخص کا وضو نہیں ہے جس نے بسم اللہ نہیں کہا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ترتیب اور نیت وضو میں فرض ہے کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اس کے مواقع پر نہ رکھے پس اپنے چہرے کو دھوئے پھر اپنے ہاتھوں کو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہذا بغیر نیت وضو صحیح نہیں ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں وضو

وضو میں دھونے اور مسح کرنے کا حکم فرمایا ہے اور یہ دونوں خاص ہیں۔ معنی معلوم کیلئے وضع کئے گئے ہیں، اور وہ پانی بہانا اور تر ہاتھ پھیرنا ہے پس ان تمام امور کو شرط قرار دینا جیساکہ مخالفین حضرات نے شرط قرار دیا ہے خاص کیلئے بیان نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ خاص بذاتِ خود واضح ہے پس نہیں ہوگا مگر نسخ اور اخبار احاد سے نسخ بھی صحیح نہیں ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کا لحاظ رکھا جائے۔ پس جو چیز کتاب سے ثابت ہو فرض ہوگی اور جو چیز سنت سے ثابت ہو مناسب تو یہ ہے کہ وہ واجب ہو جیسے نماز میں ہے لیکن وضو میں بالاتفاق واجب نہیں ہے کیوں کہ عمل کے حق میں واجب فرض کے مانند ہے اور واجب عباداتِ مقصودہ ہی کے لائق ہوتا ہے پس ہم وجوب سے اتر کر سنت تک آگئے اور وضو میں ان تمام امور کے سنّت ہونے کے قائل ہوگئے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں خاص کے حکم پر دوسری تفریع بیان کی گئی ہے اور یہ عبارت سابقہ متن "لا یجوز" پر معطوف ہے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک وضو میں "ولاء" یعنی پے در پے مسلسل ایسے طریقہ پر اعضاء کو دھونا کہ پہلا عضو خشک نہ ہو پائے شرط ہے اور دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت فرمائی ہے۔ اصحاب ظواہر کے نزدیک وضو میں بسم اللہ کہنا فرض ہے اور دلیل یہ حدیث ہے "لا وضوء لمن لم یسم" یعنی بغیر تسمیہ کے وضو نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وضو میں ترتیب اور نیت فرض ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ ترتیب فرض ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "لایقبل اللہ صلاۃ امرئٍ حتی یضع الطھور فی مواضعہ فیغسل وجھہ ثم یدیہ" یعنی اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اپنے مواقع میں نہ رکھے چنانچہ اپنا چہرہ دھوئے پھر اپنے ہاتھ دھوئے اس حدیث میں لفظ "ثم" ترتیب پر دلالت کرتا ہے، اور نیت فرض ہونے پر "انما الاعمال بالنیات" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہٰذا وضو کی صحت بھی نیت پر موقوف ہوگی اور جب وضو کی صحت نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت کا فرض ہونا ثابت ہوگیا لیکن ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیتِ وضو "اذا قمتم الی الصلاۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین" میں "ولاء، تسمیہ، ترتیب اور نیت" کی شرطیں لگانا باطل ہے کیوں کہ آیت وضو میں حق جل مجدہٗ نے ہم کو دو باتوں کو حکم فرمایا ہے ایک غُسل دوم مسح اور یہ دونوں خاص ہیں معنی معلوم کیلئے وضع کئے گئے ہیں۔ اسلئے کہ غُسل کے معنی پانی بہانے کے ہیں اور مسح کے معنی تر ہاتھ پھیرنے کے ہیں۔ پس مذکورہ چیزوں ولاء وغیرہ کے شرط اور فرض ہونے کو ثابت کرنے کیلئے مخالفین حضرات کی طرف سے پیش کردہ احادیث کو خاصِ کتاب یعنی آیت وضو کیلئے بیانِ تفسیر قرار نہیں دیا جاسکتا ہے کیوں کہ خاص بذاتِ خود واضح ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان احادیث کو آیتِ وضو کیلئے ناسخ مان لیا جائے مگر یہ بھی ممکن نہیں ہے کیوں کہ کتاب اللہ کو اخبار احاد کے ذریعہ منسوخ کرنا درست نہیں ہے

اب آخری بات یہ ہے کہ کتاب وسنّت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے اور جس چیز کا ثبوت کتاب اللہ سے ہو (یعنی غسل اور مسح) اس کو فرض قرار دیا جائے کیوں کہ کتاب اللہ قطعی دلیل ہے اور قطعی دلیل سے فرض ثابت ہوتا ہے، اور جس چیز کا ثبوت احادیث اور اخبارِ احاد سے ہو (یعنی ولاء، تسمیہ، ترتیب اور نیت) مناسب تو یہ تھا کہ وضو میں ان کو واجب قرار دیا جائے جیسا کہ تعدیلِ ارکان کو حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے نماز میں واجب قرار دیا گیا ہے مگر چونکہ وضو میں بالاتفاق کوئی واجب نہیں ہے اسلئے ہم وجوب سے اتر کر مذکورہ چیزوں کے مسنون ہونے کے قائل ہو گئے ہیں، رہی یہ بات کہ وضو میں واجب کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عمل کے لحاظ سے واجب فرض کے برابر ہوتا ہے کیوں کہ جس طرح فرض ادا کرنے والا مستحق ثواب اور تارکِ فرض مستحقِ عقاب ہوتا ہے اسی طرح واجب ادا کرنے والا مستحقِ ثواب اور تارکِ واجب مستحقِ عقاب ہوتا ہے۔ اور "واجب" عباداتِ مقصودہ کے لائق ہے اور وضو عبادتِ غیر مقصودہ ہے لہذا وضو میں "واجب" نہ ہوگا۔

(فوائد):۔ خادم نے مسئلہ کی تشریح اصولی طور پر صاحبِ نور الانوار کے بیان کے مطابق کی ہے ورنہ مخالفین حضرات کی طرف سے پیش کردہ احادیث کے جوابات بھی کتبِ حنفی میں مذکور ہیں۔ مثلاً امام مالکؒ کی پیش کردہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی عمل پر مداومت فرمانا اس کے واجب ہونے کی دلیل نہیں ہوتا چنانچہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتکاف پر مداومت فرمائی ہے۔ہاں، اگر مداومت کیساتھ اللہ کے رسول نے اُس عمل کے ترک پر انکار فرمایا ہو تو یہ مداومت دلیلِ وجوب ہے اور اصحابِ ظواہر کی پیش کردہ حدیث "لاوضوء لمن لم یسم" کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں کمالِ وضو کی نفی کی گئی ہے نہ کہ صحتِ وضو کی۔ یعنی بغیر تسمیہ کے وضو ایسا کامل نہیں ہوگا جس پر ثواب مرتب ہو البتہ مفتاحِ صلاۃ ہوسکتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث، ابوہریرہ، ابن مسعود، ابن عمر کی حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من توضأ و ذکر اسم اللہ فانہ یطہر جسدہ کلہ ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ لم یطہر الا موضع الوضوء"۔ یعنی جس نے وضو کیا اور اللہ کے نام کا ذکر کیا تو یہ وضو اس کے پورے بدن کو پاک کرے گا اور اگر بغیر تسمیہ کے وضو کیا تو صرف موضعِ وضو پاک ہوگا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو ہو جاتا ہے، اور ترتیب کے فرض ہونے پر پیش کردہ حدیث "لایقبل اللہ الخ" کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے نیز ابوداؤد میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضو کرتے وقت اپنے سر کا مسح بھول گئے تو آپ نے وضو سے فراغت کے بعد سر کا مسح کیا اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس صورت میں وضو کا اعادہ فرماتے، وضو کا اعادہ نہ کرنا ترتیب کے فرض نہ ہونے کی دلیل ہے، اور "انما الاعمال بالنیات" کا جواب یہ ہے کہ اعمال سے پہلے لفظ ثواب مقدر ہے لہذا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے نہ کہ اعمال کی صحت۔ پس نیت کا فرض نہ ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

شارحؒ کی عبارت پر بھی چند اشکالات ہیں۔ پہلا اشکال تو یہ ہے کہ شارح نے مخالفین کی پیش کردہ تمام روایات کو اخبار احاد کہا ہے حالانکہ "انما الاعمال بالنیات" خبر مشہور ہے بلکہ بعض حضرات متواتر ہونے کے قائل ہیں۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ شارح نے کہا ہے کہ بالاتفاق وضو میں کوئی واجب نہیں ہے حالانکہ امام احمدؒ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ نیز شارح نے کہا ہے کہ واجب صرف عبادات مقصودہ کے لائق ہوتا ہے، اور وضو عبادتِ غیر مقصودہ ہے۔ مگر عجیب بات ہے کہ وضو میں فرض تو ثابت ہے اور واجب، وضو کے لائق نہیں۔ جب وضو میں فرض ثابت ہے تو واجب بدرجہ اولیٰ ثابت ہونا چاہئے۔

جمیل احمد عفی عنہ

وَالطَّهَارَةُ فِي آيَةِ الطَّوَافِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ الْوِلَاءِ وَتَفْرِيعٌ ثَالِثٌ عَلَيْهِ أَيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ شَرْطُ الطَّهَارَةِ فِي آيَةِ الطَّوَافِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ إِنَّ طَوَافَ الْبَيْتِ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ الطَّهَارَةِ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلٰوةٌ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلَا لَا يَطُوْفَنَّ بِالْبَيْتِ مُحْدِثٌ وَلَا عُرْيَانٌ وَنَحْنُ نَقُوْلُ إِنَّ الطَّوَافَ لَفْظٌ خَاصٌّ مَعْنَاهُ مَعْلُوْمٌ وَهُوَ الدَّوَرَانُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ فَاشْتِرَاطُ الطَّهَارَةِ فِيْهِ لَا يَكُوْنُ بَيَانًا لَهٗ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ بَلْ يَكُوْنُ نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوْزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ غَايَتُهَا أَنْ تَكُوْنَ وَاجِبَةً يَنْقُصُ بِتَرْكِهَا الطَّوَافُ فَيُجْبَرُ بِالدَّمِ فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَبِالصَّدَقَةِ فِي غَيْرِهٖ وَأَمَّا زِيَادَةُ كَوْنِهٖ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ وَابْتِدَاؤُهٗ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَلَعَلَّهٗ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ وَهِيَ جَائِزٌ بِالْاِتِّفَاقِ۔

(ترجمہ):۔ اور "طہارت" آیتِ طواف میں۔ (یہ) ماتن کے قول "الولاء" پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تیسری تفریع ہے یعنی جب خاص بذاتِ خود واضح ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو آیتِ طواف یعنی باری تعالیٰ کے قول "ولیطوفوا بالبیت العتیق" میں طہارت کی شرط لگانا باطل ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کا طواف بغیر طہارت کے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بیت اللہ کا طواف نماز ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ خبردار بیت اللہ کا طواف کوئی ایسا شخص نہ کرے جو بے وضو اور ننگا ہو ہم کہتے ہیں کہ "طواف" لفظ خاص ہے جس کے معنی معلوم ہیں اور "وہ بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا ہے" پس اس میں طہارت کی شرط لگانا خاص کیلئے بیان نہ ہوگا کیوں کہ وہ بذاتِ خود واضح ہے بلکہ نسخ ہوگا، اور وہ خبر واحد سے جائز نہیں ہے "طہارت" زیادہ سے زیادہ واجب ہوگی، اس کے ترک سے طواف ناقص ہوگا پس اس نقصان

کو طوافِ زیارت میں "دم" سے اور اسکے علاوہ میں صدقہ سے پورا کیا جائے گا اور (طواف میں) سات دوڑ کی قید کا اضافہ کرنا اور اسے حجر اسود سے شروع کرنا ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں خاص کے حکم پر تیسری تفریع مذکور ہے یعنی خاص چونکہ بذاتِ خود واضح ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے آیت طواف "ولیطوفوا بالبیت العتیق" میں طہارت کی شرط لگانا باطل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طوافِ کعبہ کیلئے وضو شرط ہے، بغیر وضو کے طواف درست نہیں ہوگا اور اس پر دو حدیثوں سے استدلال کیا گیا ہے پہلی حدیث ترمذی کے بیان کے مطابق یہ ہے "عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الطواف حول البیت مثل الصلاۃ الا انکم تتکلمون فیہ فمن تکلم فیہ فلا یتکلم الا بخیر" بیت اللہ کا طواف نماز کے مانند ہے صرف اتنی بات ہے کہ طواف میں تم لوگ بات کرتے ہو سو جو شخص طواف میں کلام کرے تو وہ اچھا ہی کلام کرے۔ اس حدیث میں طواف کو نماز یا نماز کے مانند قرار دیا گیا ہے اور نماز میں طہارت (وضو) شرط ہے تو طواف کیلئے بھی وضو کرنا شرط ہوگا جس طرح نماز بغیر وضو جائز نہیں ہے اسی طرح طواف بھی بغیر وضو جائز نہ ہوگا۔ دوسری حدیث یہ ہے 'خبردار' کوئی شخص بغیر وضو اور ننگا ہو کر بیت اللہ کا طواف نہ کرے۔ اس حدیث میں بھی اس بات کی تاکید ہے کہ طواف کیلئے وضو ضروری ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت "ولیطوفوا بالبیت العتیق" میں طواف ایک خاص لفظ ہے جس کے معنی معلوم ہیں۔ یعنی "بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا" پس مذکورہ احادیث کی وجہ سے طواف کیلئے وضو شرط قرار دینے کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ مذکورہ احادیث کو اس آیت کیلئے بیان تفسیر قرار دیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ آیت مجمل ہے اور یہ احادیث اس کیلئے بیان تفسیر ہیں۔ دوم یہ کہ مذکورہ احادیث کی وجہ سے آیت کو منسوخ قرار دیا جائے مگر یہ دونوں باتیں نہیں ہو سکتیں اول تو اس لئے کہ طواف "لفظ خاص" ہے اور خاص بذاتِ خود واضح ہونے کی وجہ سے بیانِ تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا، دوم اسلئے کہ یہ دونوں حدیثیں اخبار احاد میں سے ہیں اور اخبار احاد سے کتاب اللہ کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا ہے بس آیت کی وجہ سے فقط طواف کرنا فرض ہوگا اور وضو کی فرضیت اور شرطیت ثابت نہ ہوگی، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذکورہ احادیث کی وجہ سے طواف کیلئے وضو واجب ہے اس کے ترک کرنے سے طواف میں نقصان لازم آئے گا۔ جس کو طواف زیارت میں دم (بکری ذبح کرنے) سے اور اسکے علاوہ طوافِ قدوم وغیرہ میں صدقہ سے پورا کیا جائے گا۔ "واما زیادۃ کونہ سبعۃ اشواط الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیت میں مطلقاً طواف مذکور ہے اس میں نہ سات شوط کا ذکر ہے اور نہ حجر اسود سے ابتداء کرنے کا۔ حالانکہ احناف کے نزدیک دونوں چیزیں شرط ہیں

لہٰذا کتاب اللہ (ولیطوفوا بالبیت العتیق) پر زیادتی کرنا لازم آیا۔ پس جب آپ کتاب اللہ پر زیادتی کر کے سات کے عدد اور حجر اسود سے ابتداء کو شرط قرار دے سکتے ہیں تو شوافع کیلئے کتاب اللہ پر زیادتی کر کے وضو کو شرط قرار دینا کیوں درست نہیں ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے ڈرتے ڈرتے اس کا جواب یوں ارشاد فرمایا ہے کہ طواف میں سات کا عدد اور حجر اسود سے ابتداء بہت ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ اسلئے سات کا عدد اور حجر اسود سے طواف کی ابتداء شرط ہے۔

وَالتَّاوِيْلُ بِالْاَطْهَارِ فِيْ آيَةِ التَّرَبُّصِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَتَفْرِيْعٌ رَابِعٌ عَلَيْهِ اَيْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ تَاوِيْلُ الْقُرُوْءِ بِالْاَطْهَارِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ وَبَيَانُهٗ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَ قُرُوْءٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ مَعْنَى الطُّهْرِ وَالْحَيْضِ فَاَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ رح بِالْاَطْهَارِ لِقَوْلِهٖ تَعَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ عَلٰى اَنَّ اللَّامَ لِلْوَقْتِ اَيْ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِوَقْتِ عِدَّتِهِنَّ وَهُوَ الطُّهْرُ لِاَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا فِي الطُّهْرِ بِالْاِجْمَاعِ وَاَوَّلَهٗ اَبُوْحَنِيْفَةَ رح بِالْحَيْضِ بِدَلَالَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ثَلٰثَةَ لِاَنَّهٗ خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ وَالطَّلَاقُ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا فِي الطُّهْرِ فَاِذَا طَلَّقَهَا فِي الطُّهْرِ وَكَانَتِ الْعِدَّةُ اَيْضًا هِيَ الطُّهْرُ فَلَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يُّحْتَسَبَ ذٰلِكَ الطُّهْرُ مِنَ الْعِدَّةِ اَوْ لَا فَاِنْ اُحْتُسِبَ مِنْهَا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رح يَكُوْنُ قُرْأَيْنِ وَبَعْضًا مِّنَ الثَّالِثِ لِاَنَّ بَعْضًا مِّنْهُ قَدْ مَضٰى وَاِنْ لَّمْ يُحْتَسَبْ مِنْهَا وَيُؤْخَذُ ثَلٰثٌ اُخَرُ مَاسِوَى هٰذَا الْقُرْءِ يَكُوْنُ ثَلٰثًا وَّبَعْضًا وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ يَبْطُلُ مُوْجَبُ الْخَاصِّ الَّذِيْ هُوَ ثَلٰثَةٌ وَاَمَّا اِذَا كَانَتِ الْعِدَّةُ هِيَ الْحَيْضُ وَالطَّلَاقُ فِي الطُّهْرِ لَمْ يَلْزَمْ شَيْءٌ مِّنَ الْمَحْذُوْرَيْنِ بَلْ تُعَدُّ ثَلٰثُ حِيَضٍ بَعْدَ مُضِيِّ الطُّهْرِ الَّذِيْ وَقَعَ فِيْهِ الطَّلَاقُ۔

(ترجمہ):- اور آیت تربص میں قروء کی تاویل طہر کیساتھ (باطل ہوگی) (یہ) ماتن کے قول "شرط الولاء" پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے۔ یعنی جب خاص بذاتِ خود واضح ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو باری تعالیٰ کے قول "والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء" قروء کی تاویل طہر کیساتھ کرنا باطل ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول لفظ "قروء" طہر اور حیض کے معنی میں مشترک

ہے پس امام شافعیؒ نے باری تعالیٰ کے قول "فطلقوہن لعدتہن" کی وجہ سے قروء کی تاویل طہر کیساتھ کی ہے اس بناء پر کہ لام وقت کیلئے ہے یعنی ان کو ان کی عدت کے وقت میں طلاق دو۔ اور وہ طہر ہے کیونکہ بالاجماع طلاق مشروع نہیں کی گئی ہے مگر طہر میں۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے باری تعالیٰ کے قول ثلثۃ کی دلالت کی وجہ سے قروء کی تاویل حیض کیساتھ کی ہے۔ کیوں کہ لفظ "ثلثۃ" خاص ہے کمی بیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اور طلاق مشروع نہیں کی گئی ہے مگر طہر میں۔ پس جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طہر میں طلاق دے گا اور عدت بھی طہر ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ طہر عدت میں شمار ہوگا یا نہیں۔ پس اگر وہ طہر عدت میں شمار ہو جیساکہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو دو طہر اور تیسرے کا کچھ ہوگا۔ کیونکہ تیسرے کا کچھ حصہ گذر چکا ہے اور اگر وہ طہر عدت میں شمار نہ ہو اور اس طہر کے علاوہ دوسرے تین طہر لئے جائیں تو تین طہر اور کچھ ہوگا اور ہر صورت میں اس خاص کا موجَب کہ وہ ثلثۃ ہے باطل ہو جائے گا، اور اگر عدت حیض ہو اور طلاق طہر میں ہو تو مذکورہ دونوں خرابیوں میں سے کچھ لازم نہیں آئے گا بلکہ اُس طہر کے گذرنے کے بعد جس میں طلاق واقع ہوئی ہے تین حیض شمار کئے جائیں گے۔

(تشریح):۔ یہ خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے اور شرط الولاء پر معطوف ہے یہاں خاص کے حکم سے مراد "ان یتناول المخصوص قطعاً" ہے نہ کہ "لایحتمل البیان" جیساکہ شارحؒ نے سہواً فرمایا ہے۔ آئندہ کے چاروں مسئلے "ان یتناول المخصوص قطعاً" پر متفرع ہیں جیساکہ اول کے تین مسئلے "لایحتمل البیان" پر متفرع ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مطلقہ مدخول بہا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت ہمارے نزدیک تین حیض ہیں اور شوافع کے نزدیک تین طہر ہیں دونوں حضرات کا مستدل باری تعالیٰ کا قول " والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء " ہے یعنی مطلقہ مدخول بہا ذوات الاقراء غیر حاملہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء روکیں۔ اور لفظ قروء حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے مگر حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں قروء سے مراد طہر ہے اور احناف کہتے ہیں کہ قروء سے مراد حیض ہے۔ حضرت امام شافعیؒ قروء سے طہر مراد لینے پر اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "اذا طلقتم النساء فطلقوہن لعدتہن" فرماتے ہیں کہ لعدتہن میں "لام" وقت کیلئے ہے یعنی ان عورتوں کو ان کی عدت کیوقت میں طلاق دو، آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت اور طلاق کا ایک ہی وقت ہے اور طلاق کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ طلاق طہر میں مشروع ہوئی ہے کیوں کہ عبد اللہ بن عمر نے اپنی بیوی کو جب حالت حیض میں طلاق دی تو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمر کو رجعت کا حکم فرمایا تھا اس سے معلوم ہوا کہ حیض کیحالت میں طلاق غیر مشروع ہے، اور جب حیض کی حالت میں طلاق غیر مشروع ہے تو طہر کے زمانہ میں مشروع ہوگی، پس ثابت ہوا کہ طلاق کا مشروع وقت " طہر " ہے اور " لعدتہن " اس پر دلالت کرتا ہے کہ عدت کا وقت اور طلاق کا وقت ایک ہی ہے، اور طلاق کا وقت بالاجماع " طہر " ہے تو عدت کا وقت بھی طہر ہوگا اور جب عدت کا وقت " طہر " ہے تو آیت " والمطلقات " میں " قروء " سے مراد طہر ہوگا نہ کہ حیض۔ حضرت

امام ابو حنیفہؒ حیض مراد لینے پر " لفظ ثلثة " سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ " لفظ ثلثة " خاص ہے معنی معلوم " تین " کیلئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں کمی وبیشی کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی ۔ اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب " قروء " سے مراد حیض لیا جائے نہ کہ طہر، کیونکہ طہر مراد لینے کی صورت میں " لفظ ثلثة " پر بغیر کمی بیشی کے عمل ممکن نہیں ہوگا ۔ اسلئے کہ طلاق طہر میں مشروع ہے پس جب کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر ہو جیساکہ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے ۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو بھی عدت میں شمار کیا جائے ، دوم یہ کہ اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے ۔ پہلی صورت میں عدت کا زمانہ دو طہر پورے اور تیسرے کا ( جس میں طلاق واقع ہوئی ہے ) کچھ حصہ ہوگا ، بہر حال اس صورت میں پورے تین طہر نہ ہوں گے بلکہ تین سے کچھ کم ہوں گے کیونکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کا کچھ حصہ گذر چکا ہے اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کیا جائے بلکہ اس کے علاوہ تین طہر لئے جائیں تو عدت کا زمانہ تین طہر پورے اور کچھ حصہ زیادہ ہوگا بہر حال اس صورت میں بھی پورے تین طہر نہ ہوں گے بلکہ تین سے زیادہ ہو جائیں گے ۔ حاصل یہ کہ قروء سے طہر مراد لینے کی صورت میں " لفظ ثلثة " جو خاص ہے اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس کا موجَب باطل ہو جائے گا ۔ اور اگر قروء سے حیض مراد ہو جیساکہ حنفیہ کہتے ہیں تو مذکورہ دو خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی یعنی تین کے عدد میں نہ کمی ہوگی نہ بیشی بلکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اسکے گذرنے کے بعد پورے تین حیض عدت شمار کئے جائیں گے ۔ لہٰذا آیت میں قروء سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر ۔

وَقَدْ قِيْلَ اِنَّ هٰذَا الْاِلْزَامَ عَلَى الشَّافِعِيِّ يُمْكِنُ اَنْ يَّسْتَنْبِطَ مِنْ لَفْظِ قُرُوْءٍ بِدُوْنِ مُلَاحَظَةِ قَوْلِهٖ ثَلٰثٍ لِاَنَّهٗ جَمْعٌ وَاَقَلُّهٗ ثَلٰثٌ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ الْجَمْعَ يَجُوْزُ اَنْ يُّذْكَرَ وَيُرَادُ بِهٖ مَادُوْنَ الثَّلٰثِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ بِخِلَافِ اَسْمَاءِ الْعَدَدِ فَاِنَّهَا نَصٌّ فِيْ مَدْلُوْلَاتِهَا وَاَمَّا قَوْلُهٗ تَعَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ فَمَعْنَاهُ لِاَجْلِ عِدَّتِهِنَّ اَيْ طَلِّقُوْهُنَّ بِحَيْثُ يُمْكِنُ اِحْصَاءُ عِدَّتِهِنَّ وَذٰلِكَ بِاَنْ يَّكُوْنَ فِيْ طُهْرٍ لَا وَطْيَ فِيْهِ لِاَنَّهٗ يُعْلَمُ حِ اَنَّهَا غَيْرُ حَامِلٍ فَتَعْتَدُّ بِثَلٰثِ حِيَضٍ بِلَا شُبْهَةٍ وَلَا تُطَلِّقُوْا فِيْ طُهْرٍ وَطْيَ فِيْهِ لِاَنَّهٗ لَمْ يُعْلَمْ حِيْنَئِذٍ اَنَّهَا حَامِلٌ تَعْتَدُّ بِوَضْعِ الْحَمْلِ اَوْ غَيْرُ حَامِلٍ تَعْتَدُّ بِالْحَيْضِ وَكَذَا لَا تُطَلِّقُوْا فِي الْحَيْضِ لِاَنَّ هٰذَا الْحَيْضَ لَمْ يُعْتَبَرْ عِنْدَنَا وَلَا الطُّهْرَ

الذی یلیہ فینبغی ان یحتسب فیہ ثلث حیض اخر فتطول العدۃ علیہا بلا تقریب۔

(ترجمہ):۔ اور کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ پر یہ الزام باری تعالیٰ کے قول ثلثۃ کا لحاظ کئے بغیر "لفظ قروء" سے مستنبط کرنا بھی ممکن ہے کیوں کہ "قروء" جمع ہے، اور اقل جمع تین ہے اور یہ فاسد ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ جمع ذکر کی جائے اور اس سے تین سے کم مراد ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "الحج اشہر معلومات" میں ہے۔ برخلاف اسمائے عدد کے کہ یہ اپنے مدلولات میں نص ہیں، اور رہا باری تعالیٰ کا قول "فطلقوہن لعدتہن" تو اس کے معنی ہیں لاجل عدتہن یعنی تم ان کو اس طرح طلاق دو کہ ان کی عدت شمار کرنا ممکن ہو۔ اور وہ یہ ہے کہ طلاق ایسے طہر میں ہو جس میں وطی نہ ہو۔ کیوں کہ اس وقت یہ معلوم ہو گا کہ عورت غیر حاملہ ہے لہٰذا وہ بغیر شبہ کے تین حیض عدت گذارے گی، اور طلاق ایسے طہر میں نہ دو جس میں وطی ہو کیوں کہ اس وقت یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ عورت حاملہ ہے کہ وضع حمل کے ساتھ عدت گذارے گی یا غیر حاملہ ہے کہ حیض کے ساتھ عدت گذارے گی۔ اسی طرح حیض کی حالت میں طلاق نہ دو کیوں کہ یہ حیض ہمارے نزدیک غیر معتبر ہے اور نہ وہ طہر معتبر ہے جو اس حیض کے بعد ہے پس مناسب ہے کہ دوسرے تین حیض شمار کرے (اور اس صورت میں) عورت پر خواہ مخواہ عدت دراز ہو جائے گی۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ بعض حضرات کا خیال ہے کہ "قروء" کی مراد حیض کے ساتھ متعین کرنے میں امام شافعیؒ کے خلاف جس طرح لفظ ثلثۃ سے استدلال کیا گیا ہے، اسی طرح ثلثۃ کا لحاظ کئے بغیر "قروء" بصیغۂ جمع سے بھی استدلال کرنا ممکن ہے بایں طور کہ لفظ "قروء" جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے اور یہ بات سابق میں گذر چکی ہے کہ حیض کے ساتھ عدت گذارنے کی صورت میں تین پر عمل ہو سکتا ہے

اور طہر کے ساتھ عدت گذارنے کی صورت میں تین پر عمل نہ ہو گا بلکہ تین میں کچھ کمی واقع ہو گی یا زیادتی واقع ہو گی۔ شارحؒ خود ہی فرماتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے۔ اس لئے کہ جمع کا اطلاق جس طرح تین پر ہوتا ہے اسی طرح تین سے کم پر بھی ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "الحج اشہر معلومات" میں لفظ "اشہر" شہر کی جمع ہے اور اس سے مراد شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق تین سے کم پر بھی ہوتا ہے، اور جب جمع کا اطلاق تین سے کم پر ہوتا ہے تو "قروء" صیغۂ جمع سے امام شافعیؒ کے خلاف استدلال کس طرح درست ہو گا اس کے برخلاف اسمائے عدد کہ وہ اپنے مدلولات میں نص ہوتے ہیں، ان میں کمی، بیشی کا امکان نہیں ہوتا۔ اسلئے لفظ ثلثۃ سے استدلال کرنا درست ہے " واما قولہ تعالیٰ فطلقوہن لعدتہن " سے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ہے

جواب کا حاصل یہ ہے کہ "لعدتہن" میں لام وقت کیلئے نہیں ہے بلکہ اجل اور علت کیلئے ہے یعنی فطلقوہن لاجل عدتہن یعنی ان کو اسطرح طلاق دو کہ ان کی عدت شمار کرنا ممکن ہو۔ اور اسکی صورت یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دو جسمیں وطی نہ کی گئی ہو کیونکہ اس وقت یہ معلوم ہوگا کہ عورت غیر حاملہ ہے اور اس کی عدت بلاشبہ تین حیض ہیں۔ اور ایسے طہر میں طلاق نہ دو جسمیں وطی کی گئی ہو کیوں کہ اس وقت یہ معلوم نہ ہوسکے گا کہ یہ عورت حاملہ ہے کہ وضع حمل کیساتھ عدت گذاریگی یا غیر حاملہ ہے کہ حیض کیساتھ عدت گذارے گی، اور اسی طرح حیض کیحالت میں بھی طلاق نہ دو کیوں کہ اس وقت ہمارے نزدیک نہ تو یہ حیض عدت میں شمار ہوگا اور نہ اس کے بعد والا طہر عدت میں شمار ہوگا بلکہ دوسرے تین حیض شمار ہوں گے اور اس صورت میں خواہ مخواہ عورت کی عدت طویل ہوگی اور اس کو پریشانی میں مبتلا کرنا لازم آئے گا۔

ثُمَّ لِكُلٍّ وَاحِدٍ مِّنَّا وَمِنَ الشَّافِعِيِّ رح فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ قَرَائِنُ تَسْتَنْبِطُ مِنْ نَفْسِ الْاٰيَةِ بِوُجُوْهٍ مُتَعَدِّدَةٍ قَدْ ذَكَرْتُهَا فِي التَّفْسِيْرَاتِ الْاَحْمَدِيَّةِ بِالْبَسْطِ وَالتَّفْصِيْلِ فَطَالِعْهَا اِنْ شِئْتَ۔

(ترجمہ):۔ پھر ہمارے اور امام شافعی رح کیلئے اس مقام پر بہت سے قرائن ہیں جو متعدد وجوہ سے نفس آیت ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ میں نے ان کو بسط اور تفصیل کیساتھ تفسیرات احمدیہ میں ذکر کیا ہے اگر تو چاہے تو اسکا مطالعہ کرلے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار ملاجیون رح فرماتے ہیں کہ قروء کی مراد متعین کرنے میں احناف اور شوافع دونوں کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو خود اسی آیت "والمطلقات الآیۃ" سے مستنبط ہوسکتے ہیں شرح وبسط کیساتھ تو فاضل شارح کی کتاب تفسیرات احمدیہ میں مذکور ہیں اُسی کا مطالعہ کرنا مناسب ہوگا مگر اجمالاً یہاں بھی ذکر کئے جاتے ہیں، ملاحظہ ہو۔ حضرت امام شافعی رح نے فرمایا کہ آیت میں "لفظ ثلثۃ" مؤنث مذکور ہے اور تین سے نو تک کے عدد کا قاعدہ یہ ہے کہ معدود اگر مذکر ہوتا ہے تو عدد مؤنث آتا ہے اور اگر معدود مؤنث ہوتا ہے تو عدد مذکر آتا ہے۔ اور قروء کے معنی "حیض" مؤنث ہیں اور "طہر" مذکر ہیں۔ پس لفظ ثلثۃ کا مؤنث ذکر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قروء کے معنی طہر کے ہیں جو مذکر ہے اگر قروء کے معنی حیض کے ہوتے تو لفظ ثلثۃ کی بجائے ثلث مذکر ذکر کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نحوی حضرات لفظوں سے بحث کرتے ہیں نہ کہ معنی سے اور لفظ قرء مذکر ہے اگرچہ حیض اس کے معنی مؤنث ہیں پس لفظ قرء کے اعتبار سے ثلثۃ کو مؤنث ذکر کیا گیا ہے نیز امام شافعی رح نے فرمایا کہ آیت میں تربص باب تفعل سے ہے اور باب تفعل کا خاصہ تکلف ہے یعنی مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو

بتکلف روکیں گی اور بتکلف روکنا رغبت کے زمانہ میں ہوتا ہے اور جماع وغیرہ کی رغبت عورتوں کو طہر کے زمانہ میں ہوتی ہے نہ کہ حیض کے زمانہ میں بلکہ حیض کے زمانہ میں ایک گونہ بے رغبتی ہوتی ہے ۔ پس لفظ "یتربصن" اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عورتوں کا اپنے آپ کو روکنا یعنی عدت گذارنا طہر کے ذریعہ ہوگا نہ کہ حیض کے ذریعہ ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حیض کے زمانہ میں عورتوں کو اگرچہ جماع کی رغبت نہیں ہوتی لیکن نکاح کی طرف رغبت ضرور ہوتی ہے ۔ قرآن پاک میں اسی بات سے رکنے کو کہا گیا ہے کہ عورتیں عدت کے زمانہ میں نکاح وغیرہ کی بات چیت سے اپنے آپ کو روکیں ، پس جب یہ صورت ہے تو لفظ تربص سے قروء کے معنی طہر کے ثابت نہ ہوں گے ۔ احناف کی ایک دلیل یہ آیت ہے " واللائی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتہن ثلثۃ اشہر واللائی لم یحضن " (ترجمہ) اور جو عورتیں ناامید ہوگئیں حیض سے تمہاری عورتوں میں اگر تم کو شبہ رہ گیا تو ان کی عدت ہے تین ماہ اور ایسے ہی جن کو حیض نہیں آیا ، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غیر حائضہ کی عدت عدم حیض کی وجہ سے تین ماہ مقرر کی ہے تو حائضہ کی عدت تین حیض ہوں گے اور ہر ماہ ایک حیض کے قائم مقام ہوگا ۔ اور جب اس آیت سے حائضہ کی عدت کا تین حیض ہونا ثابت ہوتا ہے تو ثلثۃ قروء میں بھی قروء سے حیض مراد ہوگا نہ کہ طہر ، کیوں کہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی تفسیر کرتا ہے چنانچہ مشہور ہے " انّ القرآن یفسّر بعضہ بعضاً " ۔ دوسری دلیل حدیث عائشہؓ ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان " یعنی باندی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں ۔ باندی کا حق چونکہ آزاد عورت کی بہ نسبت آدھا ہوتا ہے اس لئے باندی کی طلاق ڈیڑھ اور عدت ڈیڑھ حیض ہونی چاہیئے تھی مگر چونکہ طلاق اور حیض متجزی نہیں ہوتے اسلئے دو طلاق اور دو حیض پورے کر دیئے گئے ، بہرحال جب باندی اپنی عدت حیض سے گذارے گی تو آزاد عورت بھی اپنی عدت حیض سے ہی گذارے گی ، حدیث چوں کہ شارح قرآن ہے اسلئے اس حدیث سے بھی ثابت ہوا کہ قروء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر ۔

ثُمَّ اَنَّ الْمُصَنِّفَ رحمہ اللہ ذَکَرَ ھٰهُنَا مِنْ تَفْرِيْعَاتِ الْخَاصِّ عَلٰى مَذْهَبِہٖ سَبْعَ تَفْرِيْعَاتٍ اَرْبَعٌ مِنْهَا مَا تَقَرَّرَ الْاٰنَ وَثَنْتٌ مِنْهَا مَا سَيَجِيْءُ وَاَوْرَدَ بَيْنَ هٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ وَالثَّلٰثَةِ بِاعْتِرَاضَيْنِ لِلشَّافِعِيِّ رحمہ اللہ عَلَيْنَا مَعَ جَوَابِهِمَا عَلٰى سَبِيْلِ الْجُمَلِ الْمُعْتَرِضَةِ فَقَالَ وَمُحَلِّلِيَّةُ الزَّوْجِ الثَّانِيْ بِحَدِيْثِ الْعُسَيْلَةِ لَا بِقَوْلِهٖ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَهُوَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ وَتَقْرِيْرُ السُّؤَالِ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَمْهِيْدِ مُقَدَّمَةٍ وَهِيَ اَنَّ الزَّوْجَ اِنْ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهٗ ثَلٰثًا وَنَكَحَتْ زَوْجًا اٰخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِيْ وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْاَوَّلُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ مَرَّةً

أُخْرٰى ثَلٰثَ تَطْلِيْقَاتٍ مُسْتَقِلَّةً بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهٗ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ مِنْ وَاحِدَةٍ اَوِ اثْنَتَيْنِ وَنَكَحَتْ زَوْجًا آخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِيْ وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْاَوَّلُ فَعِنْدَ مُحَمَّدٍ وَالشَّافِعِيِّ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ حِيْنَئِذٍ مَا بَقِيَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ اَوْ وَاحِدٍ يَعْنِيْ اِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا وَاحِدًا فَيَمْلِكُ الْآنَ اَنْ يُّطَلِّقَهَا اِثْنَيْنِ وَتَصِيْرُ مُغَلَّظَةً وَاِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا اِثْنَيْنِ يَمْلِكُ الْآنَ اَنْ يُّطَلِّقَهَا وَاحِدًا لَا غَيْرُ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ اَنْ يُّطَلِّقَهَا ثَلٰثًا وَيَكُوْنُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ هَدَرًا لِاَنَّ الزَّوْجَ الثَّانِيْ يَكُوْنُ مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيْدٍ وَيَنْهَدِمُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ وَالطَّلْقَاتِ

(ترجمہ):۔ پھر اس جگہ مصنفؒ نے اپنے مذہب پر خاص کی تفریعات میں سے سات تفریعات ذکر کی ہیں ان میں سے چار تو وہ جو ابھی پوری ہوئی ہیں۔ اور ان میں سے تین عنقریب آجائیں گی، اور ان چار اور تین کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعیؒ کے ان دو اعتراضوں کو جو ہم پر کئے گئے ہیں ان کے جوابات کے ساتھ لائے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ زوج ثانی کا محلل ہونا حدیث عسیلہ سے ثابت ہے نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "حتی تنکح زوجاً غیرہ" سے اور یہ سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعیؒ کی طرف سے ہم پر وارد ہوتا ہے۔ اور تقریر سوال کیلئے بطور تمہید کے ایک مقدمہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ شوہر اگر اپنی بیوی کو تین طلاق دے اور وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرلے پھر دوسرا شوہر اس کو طلاق دیدے اور پہلا شوہر اس سے نکاح کرلے تو پہلا شوہر دوسری مرتبہ بالاتفاق مستقلاً تین طلاقوں کا مالک ہوجائے گا، اور اگر اس نے اپنی بیوی کو تین سے کم ایک یا دو طلاقیں دیں اور وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرلے پھر دوسرا شوہر بھی اس کو طلاق دیدے اور پہلا شوہر اس سے نکاح کرلے تو اس وقت پہلا شوہر امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مابقی دو یا ایک کا مالک ہوگا یعنی اگر اس نے پہلے ایک طلاق دی ہے تو اب اس کو دو طلاقیں دے سکتا ہے پس وہ عورت مغلظہ ہوجائیگی اور اگر اس کو پہلے دو طلاقیں دی ہیں تو اب فقط ایک طلاق دینے کا مالک ہوگا اور شیخین کے نزدیک پہلا شوہر اس کو تین طلاقیں دینے کا مالک ہوگا اور پہلے کی ایک یا دو طلاقیں بے کار ہوجائیں گی۔ کیونکہ دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کیلئے حلِ جدید کیساتھ حلال کرنیوالا ہوگا اور پہلے کی ایک یا دو یا تین طلاقیں بیکار ہوجائیں گی۔

(تشریح):۔ شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا ہے کہ ماتنؒ نے خاص کے حکم پر سات تفریعی مسائل کو ذکر کیا ہے۔ ان میں سے چار تفریعی مسائل تو پوری شرح و بسط کیساتھ سابق میں ذکر کردیئے گئے ہیں اور

تین کو عنقریب ذکر کریں گے لیکن ان چار تفریعی مسائل اور تین کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعیؒ کے ان دو اعتراضات کو جو ہم احناف پر کئے گئے ہیں مع ان کے جوابات کے ذکر کیا ہے۔ پہلے اعتراض کیلئے بطور تمہید ایک مقدمہ پیشِ خدمت کیا گیا ہے اس کو ملاحظہ فرمالیا جائے۔ وہ مقدمہ یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے اور وہ عورت عدت گذار کر دوسرے شوہر کیساتھ نکاح کرلے پھر دوسرا شوہر بھی اسکو وطی کے بعد طلاق دیدے اور عدت گذرنے کے بعد پہلا شوہر پھر اس سے نکاح کرلے۔ تو اس صورت میں بالاتفاق پہلا شوہر دوبارہ اس کو تین طلاقیں دینے کا حقدار ہو جائے گا، اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو تین سے کم دو یا ایک طلاق دی اور وہ عورت عدت گذار کر دوسرے شوہر سے نکاح کرلے پھر دوسرا شوہر بھی اس کو وطی کے بعد طلاق دیدے اور عدت گذرنے کے بعد پہلا شوہر پھر اس سے نکاح کرلے تو اس صورت میں امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پہلا شوہر اس کو مابقی دو یا ایک طلاق دینے کا حقدار ہوگا یعنی اگر پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب دو طلاقوں کا مالک ہوگا اور ان دو طلاقوں کے بعد عورت مغلظہ ہو جائیگی اور اگر پہلے دو طلاق دے چکا ہے تو اب وہ صرف ایک طلاق دینے کا حقدار ہوگا۔ اور شیخین کے نزدیک پہلا شوہر تین طلاق دینے کا حقدار ہوگا۔ اور پہلے جو ایک یا دو طلاق دے چکا ہے وہ بیکار ہو جائیں گی۔ ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیوں کہ دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کیلئے حل جدید کیساتھ حلال کرنیوالا ہوگا اور اس سے پہلے کی تمام طلاقیں کالعدم اور ختم ہو جائیں گی۔

فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاَنَّ الْمُتَمَسَّكَ فِي هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَكَلِمَةُ حَتّٰى لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنَى الْغَايَةِ وَالنِّهَايَةِ فَيُفْهَمُ اَنَّ نِكَاحَ الزَّوْجِ الثَّانِي غَايَةٌ لِلْحُرْمَةِ الْغَلِيْظَةِ الثَّابِتَةِ بِالطَّلَقَاتِ الثَّلٰثِ وَلَا تَاْثِيْرَ لِلْغَايَةِ فِيْمَا بَعْدَهَا فَلَمْ يُفْهَمْ اَنَّ بَعْدَ النِّكَاحِ يَحْدُثُ حِلٌّ جَدِيْدٌ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ فَفِيْ هٰذَا اِبْطَالُ مُوْجَبِ الْخَاصِّ الَّذِيْ هُوَ حَتّٰى فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الزَّوْجُ الثَّانِي مُحَلِّلًا فِيْمَا وُجِدَ فِيْهِ الْمُغَيَّا وَهُوَ الطَّلَقَاتُ الثَّلٰثُ فَفِيْمَا لَمْ يُوْجَدِ الْمُغَيَّا وَهُوَ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ الْاَوْلٰى اَنْ لَا يَكُوْنَ مُحَلِّلًا فَلَا يَكُوْنُ الزَّوْجُ الثَّانِي مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيْدٍ۔

(ترجمہ):۔ پس شیخینؒ کے قول پر امام شافعیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس باب میں باری تعالیٰ کا قول "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره" حجت ہے اور کلمہ حتیٰ لفظ خاص ہے جو غایت اور نہایت کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے پس سمجھا جائے گا کہ دوسرے شوہر کا نکاح اس حرمت غلیظہ کی غایت ہے

جو تین طلاقوں سے ثابت ہے اور مابعدِ غایت میں غایت کی تاثیر نہیں ہوتی پس یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ نکاح کے بعد پہلے شوہر کیلئے کوئی جدید حلت پیدا ہوتی ہے پس اس میں خاص یعنی حتی کے موجَب کو باطل کرنا ہے۔ پس جب دوسرا شوہر اس چیز میں محلل نہ ہوسکا جسمیں مغیا موجود ہے یعنی تین طلاقیں تو اسمیں جس میں مغیا موجود نہیں ہے یعنی تین سے کم بدرجہ اولیٰ محلل نہ ہوگا۔ پس دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے حلِ جدید کیساتھ اس عورت کو حلال کرنیوالا نہیں ہوگا۔

(**تشریح**):۔ شیخین رح کے قول پر حضرت امام شافعیؒ کے وارد کردہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ شیخینؒ کا یہ کہنا کہ دوسرا شوہر عورت کو پہلے شوہر کیلئے حلِ جدید کیساتھ حلال کرتا ہے یعنی پہلے شوہر کیلئے از سرِ نو حلت پیدا کرتا ہے غلط اور باطل ہے۔ کیوں کہ عورت کو حلال کرنے کے سلسلہ میں یہ آیت مستدل ہے "فان طلقھا فلاتحل لہٗ من بعد حتّٰی تنکح زوجًا غیرہ" اس آیت میں تیسری طلاق کا بیان ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تیسری طلاق دیڈالے تو یہ عورت تیسری طلاق کے بعد اس شوہر کیلئے حلال نہیں رہے گی یعنی حرمتِ غلیظہ ثابت ہوجائے گی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد حرمتِ غلیظہ ختم ہوجائے گی۔ اس آیت میں کلمہ حتّٰی ایک لفظ خاص ہے جو غایت اور نہایت کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی کلمہ حتّٰی کا مدلول یہ ہے کہ حتی سے پہلے جو چیز ثابت ہوتی ہے حتی کے بعد وہ چیز منتہی اور ختم ہوجاتی ہے مثلاً کسی نے کہا "اضربک حتی جاء خالد" میں تجھ کو مارتا رہوں گا یہاں تک کہ خالد آجائے یعنی خالد کے آنے کے بعد مارنا ختم کردوں گا۔ پس کلمہ حتی کے معنی کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ پہلے شوہر کے تین طلاق دینے کی وجہ سے جو حرمتِ غلیظہ ثابت ہوگئی تھی دوسرے شوہر کیساتھ نکاح کرنے کی وجہ سے وہ حرمت ختم ہوگئی ہے۔ کلمہ حتی صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح تین طلاقوں کی وجہ سے ثابت شدہ حرمتِ غلیظہ کو ختم کردیتا ہے اس پر قطعًا دلالت نہیں کرتا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے جدید اور از سرِ نو حلت پیدا کرتا ہے۔ پس شیخین رح کا یہ کہنا کہ زوج ثانی زوج اول کیلئے حلِ جدید پیدا کرتا ہے خاص یعنی کلمہ حتی کے موجَب اور مقتضیٰ کو باطل کرتا ہے۔ اور جس صورت میں مغیا موجود ہے یعنی تین طلاقوں کی وجہ سے حرمتِ غلیظہ، جب اس صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے محلل یعنی حل جدید پیدا کرنے والا نہ ہوسکا تو جس صورت میں مغیا بھی موجود نہیں ہے یعنی تین طلاقوں سے کم کی صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے بدرجۂ اولیٰ محلل (حل جدید پیدا کرنیوالا) نہ ہوگا۔ پس ثابت ہوگیا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے عورت کو حل جدید کے ساتھ حلال کرنیوالا نہیں ہے۔ اور شیخین رح کا قول باطل اور غلط ہے۔

فیقول المصنف رح فی جوابہ من جانب ابی حنیفۃ رح ان کون الزوج الثانی محللا ایاھا للزوج الاول انما نثبتہ بحدیث العسیلۃ لا بقولہ حتی تنکح کما زعمتم وبیانہ ان امرأۃ رفاعۃ جاءت الی الرسول علیہ السلام فقالت ان رفاعۃ طلقنی ثلثا فنکحت بعبد الرحمن بن الزبیر رض فما وجدتہ الا کھدبۃ ثوبی ھذا تعنی وجدتہ عنینا فقال علیہ السلام اتریدین ان تعودی الی رفاعۃ قالت نعم فقال لا حتی تذوقی من عسیلتہ ویذوق ھو من عسیلتک فھذا الحدیث مسوق لبیان انہ یشترط وطی الزوج الثانی ایضا ولا یکفی مجرد النکاح کما یفھم من ظاھر الآیۃ وھذا الحدیث مشھور قبلہ الشافعی رح ایضا لاجل اشتراط الوطی والزیادۃ بمثلہ علی الکتاب جائز بالاتفاق وھذا الحدیث کما انہ یدل علی اشتراط الوطی بعبارۃ النص فکذا یدل علی محللیۃ الزوج الثانی باشارۃ النص وذلک لانہ علیہ السلام قال لھا اتریدین ان تعودی الی رفاعۃ ولم یقل اتریدین ان تنتھی حرمتک والعود ھو الرجوع الی الحالۃ الاولی وفی الحالۃ الاولی کان الحل ثابتا لھا فاذا عادت الحالۃ الاولی عاد الحل وتجدد باستقلالہ واذا ثبت بھذا النص الحل فیما عدم فیہ الحل وھو الطلقات الثلث مطلقا ففیما کان الحل ناقصا وھو مادون الثلث اولی ان یکون الزوج الثانی متمما للحل الناقص بالطریق الاکمل۔

(ترجمہ):۔ پس مصنف رح امام ابوحنیفہ رح کی طرف سے اعتراض مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں کہ زوج اوّل کیلئے زوج ثانی کا عورت کو حلال کرنیوالا ہونا ہم اس کو حدیث عسیلہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "حتی تنکح" سے جیسا کہ تم نے گمان کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ (ایک دفعہ) رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا کہ رفاعہ نے مجھکو تین طلاقیں دیدیں تو میں نے عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کرلیا۔ پس میں نے ان کو نہیں پایا مگر اپنے اس کپڑے کی جھالر کی طرح یعنی میں نے ان کو نامرد پایا۔ پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اس نے کہا ہاں۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس نہیں لوٹ سکتی ہو۔ یہاں تک کہ تم عبدالرحمن کے شہد کا مزہ نہ چکھ لو اور وہ تیرے شہد کا مزہ نہ چکھ لے پس یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے کہ دوسرے شوہر سے وطی کرنا بھی شرط ہے اور محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے کافی نہیں ہے اور یہ حدیث مشہور ہے وطی شرط قرار دینے کیلئے امام شافعی رح نے بھی اس کو قبول کیا ہے۔ اور

اس جیسی مشہور حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ اور یہ حدیث عبارۃ النص سے جس طرح وطی کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارت النص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اور یہ اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا تھا کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ کیا تم چاہتی ہو کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے، عود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنا اور پہلی حالت میں اس عورت کیلئے حلت ثابت تھی، پس جب پہلی حالت لوٹے گی تو حلت بھی لوٹے گی اور مستقل ایک جدید حلت پیدا ہوگی، اور جب اس نص سے اس صورت میں حلت ثابت ہو گئی جس میں حلت معدوم ہے اور وہ تین طلاقوں کی صورت ہے، تو اس صورت میں جس میں حلت ناقص ہے اور وہ تین سے کم ہے بدرجۂ اولیٰ زوج ثانی مکمل طریقہ پر حلتِ ناقصہ کو پورا کرنیوالا ہوگا۔

(تشریح): ماتن رح نے شیخین رح کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم زوجِ اول کیلئے زوج ثانی کے محلل ہونے کو حدیث عُسَیلہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "حتی تنکح" سے۔ اور آپ کا اعتراض اس وقت واقع ہوتا ہے جب کہ "حتی تنکح" سے زوجِ ثانی کے محلل ہونے کو ثابت کیا جائے۔ پس جب ہم "حتی تنکح" سے زوجِ ثانی کے محلل ہونے کو ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ حدیثِ عُسَیلہ سے ثابت کرتے ہیں تو آپ کا اعتراض (کہ زوجِ ثانی کو محلل ماننے کی صورت میں خاص یعنی کلمہ حتی کا موجَب اور مقتضیٰ باطل ہو جاتا ہے) واقع نہ ہوگا۔

اور حدیثِ عُسَیلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک دفعہ رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور آپ سے عرض کیا کہ میرے شوہر رفاعہ نے جب مجھے تین طلاقیں دیں تو میں نے عدت گذارنے کے بعد عبد الرحمٰن بن الزبیر سے نکاح کر لیا، مگر میں نے ان کو نامرد اور عورتوں کے حق میں ناکارہ پایا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا کہ کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اس نے کہا۔ ہاں۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سنکر فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس اسوقت تک نہیں لوٹ سکتی ہو جب تک کہ تم عبد الرحمٰن کا تھوڑا سا ذائقہ نہ چکھ لو اور وہ تمہارا ذائقہ نہ چکھ لے۔ یعنی جماع کی لذت اور حلاوت حاصل نہ کر لو۔ یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے کہ حلالہ کیلئے زوجِ ثانی کا وطی کرنا شرط ہے اور محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے کافی نہیں ہے۔ اور یہ حدیث مشہور ہے امام شافعی رح نے بھی "حلالہ" کے واسطے وطی شرط قرار دینے کیلئے اس کو قبول کیا ہے اور اس جیسی حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ یہ حدیث جس طرح عبارت النص سے "حلالہ" کیلئے وطی شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارت النص سے زوجِ ثانی کے محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے اس طور پر کہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا تھا۔ "اتریدین ان تعودی الی رفاعۃ" کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اور آپ نے یہ نہیں فرمایا "اتریدین ان تنتہی حرمتک" کیا تم چاہتی ہو کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے۔ بہر حال اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے "ان تعودی" کا لفظ فرمایا ہے اور "تعودی" "عود" سے ماخوذ ہے اور عود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنے کو۔ اور پہلی حالت

میں یعنی رفاعہ کے پاس رہتے ہوئے اس عورت کیلئے حلت ثابت تھی ۔ لہٰذا جب یہ عورت اپنی پہلی حالت کی طرف لوٹے گی تو اس کی حلت بھی لوٹے گی اور مستقل ایک نئی حلت پیدا ہو گی ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ زوج ثانی مطلقہ مغلظہ کو زوج اول کیلئے مستقلا حلال کر دیتا ہے، اور زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہے اور جب اس حدیث کے ذریعہ اُس صورت میں حلت ثابت ہو گئی جس صورت میں حلت بالکل معدوم تھی یعنی زوج اول کے تین طلاقیں دینے کی صورت میں تو جس صورت میں حلت بالکل معدوم نہیں ہوئی ہے بلکہ حلت ناقص ہے یعنی زوج اول کے تین سے کم طلاق دینے کی صورت میں تو اس صورت میں زوج ثانی بدرجہ اولیٰ اُس ناقص حلت کو پورا کر دے گا ۔ کیوں کہ معدوم کو موجود کرنے کی بہ نسبت کسی ناقص چیز کو مکمل کرنا آسان ہے پس ثابت ہوا کہ جس طرح زوج اول کے اپنی بیوی کو تین طلاق دینے کی صورت میں زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہوتا ہے یعنی زوجِ اول کیلئے از سرِ نو تین طلاقوں کا حق ثابت کر دیتا ہے اسی طرح زوج اول کے تین سے کم طلاق دینے کی صورت میں بھی زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہو گا یعنی زوج اول کیلئے از سرِ نو تین طلاقوں کا حق ثابت کر دے گا ۔

ثُمَّ قَالَ الْمُصَ رح وَبُطْلَانُ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَسْرُوْقِ بِقَوْلِهٖ جَزَاءً لَا بِقَوْلِهٖ فَاقْطَعُوْا وَ هٰذَا اَيْضًا جَوَابُ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ رح وَتَقْرِيْرُ السُّوَالِ هٰهُنَا اَيْضًا لَابُدَّ فِيْهِ مِنْ تَمْهِيْدِ مُقَدِّمَةٍ وَهِيَ اَنَّ السَّارِقَ اِذَا سَرَقَ شَيْئًا مِنْ اَحَدٍ وَقُطِعَ يَدُهٗ فِيْهَا فَاِنْ كَانَ الْمَسْرُوْقُ مَوْجُوْدًا فِيْ يَدِ السَّارِقِ يُرَدُّ اِلَى الْمَالِكِ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ كَانَ هَالِكًا فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَيْهِ سَوَاءٌ هَلَكَ بِنَفْسِهٖ اَوِ اسْتَهْلَكَهٗ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح لَا يَجِبُ الضَّمَانُ قَطُّ اِلَّا عِنْدَ الْاِسْتِهْلَاكِ فِيْ رِوَايَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ حِيْنَ اَرَادَ السَّارِقُ السَّرِقَةَ يَبْطُلُ قُبَيْلَ السَّرِقَةِ عِصْمَةُ الْمَالِ الْمَسْرُوْقِ مِنْ يَدِ الْمَالِكِ حَتّٰى يَصِيْرَ فِيْ حَقِّهٖ مِنْ جُمْلَةِ مَا لَا يَتَقَوَّمُ وَتَتَحَوَّلُ عِصْمَتُهٗ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنْ ضَمَانِ الْمَالِ وَاِنَّمَا يَجِبُ الرَّدُّ اِذَا كَانَ مَوْجُوْدًا لِاَنَّهٗ لَمْ يَبْطُلْ مِلْكُهٗ وَاِنْ زَالَتْ عِصْمَتُهٗ فَلِرِعَايَةِ الصُّوْرَةِ قُلْنَا بِوُجُوْبِ رَدِّ الْمَالِ وَلِرِعَايَةِ الْمَعْنٰى قُلْنَا بِعَدَمِ ضَمَانِهٖ ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنف رح نے فرمایا کہ چوری کیے ہوئے مال سے عصمت اور حفاظت کا باطل ہونا باری تعالیٰ کے قول "جزاءً" سے ثابت ہے نہ کہ باری تعالیٰ کے قول " فاقطعوا " سے ۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعی رح کی طرف سے ہم پر وارد ہوتا ہے اور یہاں بھی تقریر سوال کیلئے بطور تمہید ایک مقدمہ

ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جب چور کسی شخص کی کوئی چیز چوری کرے اور اس چوری میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے پس اگر چوری ہوئی چیز چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق مالک کی طرف لوٹادی جائے گی اور اگر وہ چیز ضائع ہوگئی تو امام شافعیؒ کے نزدیک چور پر ضمان واجب ہوگا برابر ہے کہ وہ چیز خود بخود ضائع ہوگئی ہو یا اس کو چور نے ضائع کردیا ہو۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضمان بالکل واجب نہ ہوگا مگر ایک روایت میں ضائع کردینے کی صورت میں واجب ہوگا اور یہ اسلئے کہ جس وقت چور چوری کا ارادہ کرتا ہے تو چوری کے وقت سے کچھ پہلے مالِ مسروق کی عصمت و حفاظت مالک کے ہاتھ سے باطل ہوجاتی ہے یہاں تک کہ وہ چیز مالک کے حق میں غیر متقوم چیزوں میں سے ہوجاتی ہے، اور اس مال کی عصمت اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہوجاتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ مال کے ضمان سے مستغنی ہیں البتہ چوری کئے ہوئے مال کو واپس کرنا اس وقت واجب ہوگا جبکہ وہ مال موجود ہو کیوں کہ مالک کی ملکیت باطل نہیں ہوئی ہے اگرچہ اس کی حفاظت زائل ہوگئی ہے پس ظاہری صورت کا لحاظ کرکے ہم مال واپس کرنے کے واجب ہونے کے قائل ہوگئے اور باطنی معنی کا لحاظ کرکے اسکے ضمان واجب نہ ہونے کے قائل ہوگئے ہیں۔

(**تشریح**):۔ اس عبارت میں ماتنؒ نے امام شافعیؒ کی طرف سے وارد کردہ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے مگر اس اعتراض سے پہلے بھی تمہید کے طور پر ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے وہ مقدمہ یہ ہے کہ اگر چور نے کسی شخص کا کوئی مال چوری کیا اور اس چوری کی پاداش میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ پس اگر وہ مال چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق اس کو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر چور نے اس کو فروخت کردیا ہو یا ہبہ کردیا ہو تو بھی چور مشتری یا موہوب لہ سے واپس لے کر اس کو مالک کی طرف لوٹائے گا۔ اور اگر وہ مال چور کے پاس سے ضائع ہوگیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک چور پر مالِ مسروقہ کا تاوان واجب ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا اس کو چور نے ضائع کیا ہو۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بالکل ضمان واجب نہ ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو خواہ چور نے اسکو ضائع کیا ہو۔ نسائیؒ کی روایت "عن عبد الرحمٰن بن عوف لایغرم صاحب سرقۃ اذا اقیم علیہ الحد" اس پر شاہد ہے یعنی جب چور پر حد قائم کردی گئی تو اس پر تاوان واجب نہیں کیا جاتا ہے۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ حدِ سرقہ قائم ہونے کے بعد چور مال کا ضامن نہ ہوگا خواہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا چور نے اسکو ضائع کیا ہو۔ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ اگر مال خود بخود ضائع ہوا ہو تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا لیکن اگر چور نے اس کو ضائع کیا ہو تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب چوری کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو سرقہ اور چوری کی جنایت ختم ہوگئی ہے اور مالِ مسروق چور کے پاس بلا جنایت رہا پس یہ مال چور کے قبضہ میں بمنزلہ ودیعت کے ہوگیا۔ اور ودیعت میں خود بخود ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا البتہ ہلاک کرنے کی صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے پس اسی طرح یہاں بھی اگر مالِ مسروق خود بخود ہلاک ہوگیا تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا لیکن اُس نے اگر اس کو ہلاک کردیا تو ضمان واجب ہوگا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ کے مطابق مطلقاً عدمِ وجوبِ ضمان

کی عقلی دلیل یہ ہے کہ عصمت مالِ مسروق کی صفت ہے اور شریعت کی اصطلاح میں عصمت یہ ہے کہ وہ مال ایسے طریقہ پر محترم ہو کہ غیر مالک کیلئے اسمیں تصرف کرنا حرام اور ناجائز ہو۔ پس چوری سے پہلے عصمت اس مال کیلئے ثابت تھی بندے یعنی مالک کے حق کی طرف نظر کرتے ہوئے حتّی کہ اگر کوئی شخص اُس مال کو تلف کردے تو مالک کیلئے اس پر تاوان واجب ہوتا ہے حاصل یہ کہ یہ مال چوری سے پہلے مالک یعنی بندے کے حق کی وجہ سے محترم تھا لیکن جب چور نے چوری کا ارادہ کیا تو چوری سے کچھ پہلے مالِ مسروق کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری مالک کے ہاتھ سے باطل ہو جاتی ہے حتّی کہ یہ مال اس کے حق میں غیر متقوم چیزوں کے قبیلہ سے ہو جاتا ہے اور اس مال کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے گویا چوری سے کچھ پہلے یہ مال اللہ کے حق کی وجہ سے محترم ہو گیا ہے اور سرقہ اور چوری کی جنایت اللہ کے حق میں پائی گئی ہے اور اللہ تعالیٰ مالی تاوان سے مستغنی ہیں یعنی اللہ اس بات سے بے نیاز ہے کہ اس کیلئے کسی پر مال کا تاوان واجب کیا جائے۔ پس مالِ مسروق کے ہلاک ہونے یا ہلاک کرنے کے بعد چور پر اللہ کیلئے تو تاوان اسلئے واجب نہیں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ مال کے تاوان سے بے نیاز ہیں اور بندے کیلئے اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ یہ مال بندے کے حق میں غیر متقوم ہو گیا ہے اور غیر متقوم چیز کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا جب چور پر نہ اللہ کیلئے تاوان واجب کیا جا سکتا ہے اور نہ بندے یعنی مالک کیلئے تو ثابت ہوا کہ چور پر تاوان بالکل واجب نہ ہوگا وہ مال خود بخود ہلاک ہوا ہو، یا اس کو چور نے ہلاک کیا ہو "وانما یجب الرد الخ" سے سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ مالِ مسروق جب مالک کے حق میں غیر متقوم ہو گیا اور اس کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری مالک سے اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے تو جس وقت چور کے پاس مال موجود ہو اس وقت بھی مالک کی طرف اُس مال کا واپس کرنا واجب نہ ہونا چاہیئے تھا حالانکہ اس وقت آپ واپس کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مالِ مسروق سے اگرچہ مالک کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری زائل ہو گئی ہے لیکن اس کی ملک باطل نہیں ہوئی ہے پس ظاہری صورت یعنی مالک کی ملک کا لحاظ کرکے ہم نے کہا کہ اگر مال موجود ہو تو اس کا واپس کرنا ضروری ہے اور باطنی معنی یعنی اللہ کی طرف عصمت اور حفاظت کے منتقل ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر مال ضائع ہو گیا یا چور نے ضائع کر دیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رح بِاَنَّ الْمَنْصُوْصَ عَلَيْهِ فِيْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا وَالْقَطْعُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْاِبَانَةُ عَنِ الرُّسْغِ وَلَا دَلَالَةَ لَهٗ عَلٰى تَحَوُّلِ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِكِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَالْقَوْلُ بِبُطْلَانِ الْعِصْمَةِ زِيَادَةٌ عَلٰى خَاصِّ الْكِتَابِ۔

(ترجمہ):۔ اور احناف کے اس قول پر امام شافعیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس باب میں منصوص علیہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے " والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما جزاءً بما کسبا " اور قطع لفظ خاص ہے جو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی "گٹے سے الگ کرنا ہے" اور باری تعالیٰ کے قول فاقطعوا کیلئے مالک سے اللہ کی طرف عصمت منتقل ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ پس عصمت باطل ہونے کا قائل ہونا خاص کتاب پر زیادتی ہے۔

(تشریح):۔ حضرت امام شافعیؒ کے وارد کردہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ چوری کے سلسلہ میں منصوص علیہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے " والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما جزاءً بما کسبا " اس آیت میں "قطع" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی کلائی سے ہاتھ کا جدا کرنا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں کمی، زیادتی کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ غرض یہ ہے کہ لفظ قطع اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا ہے کہ مال مسروق کی عصمت اور حفاظت مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے۔ پس احناف کا یہ کہنا کہ مال مسروق کی حفاظت کی ذمہ داری مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی، کتاب اللہ کے حکم خاص پر زیادتی کرنا ہے حالانکہ احناف کے نزدیک خاص کے حکم میں کمی، زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

فَاَجَابَ الْمُصَ رح عَنْ جَانِبِ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَ بِاَنَّ بُطْلَانَ الْعِصْمَۃِ عَنِ الْمَالِ الْمَسْرُوْقِ وَاِنْتِقَالَہَا مِنَ الْمَلِكِ اِلَی اللّٰہِ تَعَالٰی اِنَّمَا نُثْبِتُہٗ بِقَوْلِہٖ تَعَ جَزَاءً بِمَا کَسَبَا لَا بِقَوْلِہٖ فَاقْطَعُوْا وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْجَزَاءَ اِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا فِیْ مَعْرِضِ الْعُقُوْبَاتِ یُرَادُ بِہٖ مَا یَجِبُ حَقًّا لِلّٰہِ تَعَالٰی وَاِنَّمَا حَقًّا لِلّٰہِ تَعَ اِذَا وَقَعَتِ الْجِنَایَۃُ فِیْ عِصْمَتِہٖ وَحِفْظِہٖ وَاِذَا کَانَ کَذٰلِكَ فَقَدْ شَرَعَ جَزَاءُہٗ جَزَاءً کَامِلًا وَهُوَ الْقَطْعُ وَلَا یَحْتَاجُ اِلٰی ضَمَانِ الْمَالِ غَایَتُہٗ اَنَّہٗ اِذَا کَانَ الْمَالُ مَوْجُوْدًا فِیْ یَدِہٖ یُرَدُّ اِلَیْہِ لِاَجْلِ الصُّوْرَۃِ وَلِاَنَّ جَزٰی یَجِیْءُ بِمَعْنٰی کَفٰی فَیَدُلُّ عَلٰی اَنَّ الْقَطْعَ هُوَ کَافٍ لِهٰذِہِ الْجِنَایَۃِ وَلَا یَحْتَاجُ اِلٰی جَزَاءٍ آخَرَ حَتّٰی یَجِبَ الضَّمَانُ هٰذَا اَبْیَنُ مِمَّا ذَکَرْتُہٗ فِی التَّفْسِیْرِ الْاَحْمَدِیِّ وَکَفَاكَ هٰذَا۔

(ترجمہ):۔ پس مصنفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ مال مسروق سے حفاظت کی ذمہ داری کا باطل ہونا اور اس کا مالک کی ملک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہونا ہم اس کو باری تعالیٰ کے قول جزاءً بما کسبا سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول فاقطعوا سے اور یہ اس لئے کہ جزاء جب سزا کی

کے موقع پر کسی قید کے بغیر واقع ہوتی ہے تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اور جزاء اللہ کا حق بن کر اسی وقت آتی ہے جب جرم اللہ کی عصمت اور حفاظت میں واقع ہو۔ اور جب ایسا ہے تو چور کی سزا، سزائے کامل مشروع ہوئی اور وہ قطع ید ہے اور وہ مال کے تاوان کا محتاج نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ جب مال چور کے ہاتھ میں ہو تو ظاہری صورت کی وجہ سے اس کو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اور اس لئے کہ جزی کفی کے معنی میں آتا ہے پس لفظ جزاء اس پر دلالت کرتا ہے کہ قطع ید اس جرم کیلئے کافی ہے اور دوسری سزا کی ضرورت نہیں ہے یہاں تک کہ تاوان واجب ہو یہ تھوڑا سا حصہ اُس مضمون کا ہے جسے میں نے تفسیر احمدی میں ذکر کیا ہے۔ تیرے لئے یہی کافی ہے۔

(تشریح):۔ ماتنؒ نے حضرت امام ابوحنیفہ رحؒ کی طرف سے مذکورہ اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ مال مسروق سے حفاظت کی ذمہ داری کا مالک سے ہٹ کر اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہونا ہم اس کو باری تعالیٰ کے قول "جزاء بما کسبا" سے ثابت کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کے قول "فاقطعوا" سے ثابت نہیں کرتے جیسا کہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے۔ لفظ جزاء سے ثابت کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ "جزاء" جب سزاؤں کے موقع پر مطلقاً یعنی بغیر کسی قید کے واقع ہوتی ہے تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے یعنی وہ خالصۃً اللہ کا حق بن کر واجب ہوتی ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ جزاء اللہ کا حق بن کر اسی وقت آتی ہے جب جرم اللہ کی عصمت اور حفاظت کے تحت واقع ہوا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مال مسروق سے عصمت و حفاظت مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے اور چوری کا جرم اللہ کی عصمت و حفاظت میں واقع ہوا ہے اور جو جرم اللہ کی عصمت میں واقع ہو وہ کامل جرم ہوتا ہے اور کامل جرم کی سزا بھی چونکہ کامل ہوتی ہے اسلئے فعل سرقہ کی سزا، کامل سزا، مشروع ہوئی ہے۔ یعنی "قطع ید" یہ چور کی کامل سزا ہے، اور جب قطع ید چور کی کامل سزا ہے تو اس پر ضمان وغیرہ واجب کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے نیز اللہ تعالیٰ چونکہ بے نیاز ہیں اسلئے وہ مالی تاوان کے محتاج نہیں ہیں اور جب اللہ تعالیٰ مالی تاوان کے محتاج نہیں ہیں تو ان کیلئے چور پر کوئی مالی تاوان بھی واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ مال مسروق اگر چور کے پاس موجود ہو تو مالک کی ظاہری ملک کی وجہ سے اُس مال کا مالک کی طرف واپس کرنا واجب ہوگا۔ "جزاء بما کسبا" سے ثابت کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ "جزی" کفی کے معنی میں آتا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ "قطع ید" چور کے جرم کیلئے کافی ہے اور جب قطع ید چور کے جرم کیلئے کافی سزاء ہے تو تاوان وغیرہ اور کسی سزاء کی ضرورت نہیں ہے بہر حال ہمارا استدلال "جزاء بما کسبا" ہے اور امام شافعی رحؒ کا اعتراض "فاقطعوا" پر ہے پس جس پر اعتراض ہے وہ ہمارا استدلال نہیں ہے اور جو ہمارا استدلال ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے ملا جیون رحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے یہاں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ اس مضمون کا تھوڑا سا حصہ ہے جس کو میں نے تفسیر احمدی میں بیان کیا ہے لیکن سال پنجم کے طلباء کیلئے یہی کافی ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ المصؒ بَعْدَ هٰذَا الْبَيَانِ التَّفْرِيْعَاتِ الثَّلٰثَةَ الْبَاقِيَةَ عَلَى الْحُكْمِ فَقَالَ
وَلِذٰلِكَ صَحَّ إِيْقَاعُ الطَّلَاقِ بَعْدَ الْخُلْعِ اَىْ وَلِاَجْلِ اَنَّ مَدْلُوْلَ الْخَاصِّ قَطْعِىٌّ وَاجِبُ
الْاِتِّبَاعِ صَحَّ عِنْدَنَا اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ عَلَى الْمَرْأَةِ بَعْدَ مَا خَالَعَهَا خِلَافًا لِلشَّافِعِىِّ رَحِمَهُ
اللّٰهُ تَعَ وَبَيَانُهٗ اَنَّ الشَّافِعِىَّؒ يَقُوْلُ اِنَّ الْخُلْعَ فَسْخٌ لِلنِّكَاحِ فَلَا يَبْقَى النِّكَاحُ بَعْدَهٗ
وَلَيْسَ بِطَلَاقٍ فَلَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهٗ وَعِنْدَنَا هُوَ طَلَاقٌ يَصِحُّ اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ
الْاٰخَرِ بَعْدَهٗ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ
تَعَالٰى قَالَ اَوَّلًا اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ اَىِ الطَّلَاقُ
الرَّجْعِىُّ اِثْنَانِ اَوِ الطَّلَاقُ الشَّرْعِىُّ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ بِالتَّفْرِيْقِ دُوْنَ الْجَمْعِ فَبَعْدَ ذٰلِكَ
يَجِبُ عَلَى الزَّوْجِ اِمَّا اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَىْ مُرَاجَعَةٌ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ اَوْ تَسْرِيْحٌ
بِاِحْسَانٍ اَىْ تَخْلِيْصٌ عَلَى الْكَمَالِ وَالتَّمَامِ ثُمَّ ذَكَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ مَسْأَلَةَ الْخُلْعِ فَقَالَ
فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ اَىْ فَاِنْ ظَنَنْتُمْ يَا
اَيُّهَا الْحُكَّامُ اَنْ لَّا يُقِيْمَا اَىِ الزَّوْجَانِ حُدُوْدَ اللّٰهِ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ وَالْمُرُوَّةِ فَلَا
جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتِ الْمَرْأَةُ بِهٖ وَخَلَّصَتْهَا مِنَ الزَّوْجِ وَطَلَّقَهَا الزَّوْجُ فَعُلِمَ اَنَّ
فِعْلَ الْمَرْأَةِ فِى الْخُلْعِ هُوَ الْاِفْتِدَاءُ وَفِعْلَ الزَّوْجِ هُوَ مَا كَانَ مَذْكُوْرًا سَابِقًا اَعْنِى
الطَّلَاقَ لَا الْفَسْخَ لِاَنَّ الْفَسْخَ يَقُوْمُ بِالطَّرَفَيْنِ لَا بِالزَّوْجِ وَحْدَهٗ ثُمَّ قَالَ فَاِنْ
طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ اَىْ فَاِنْ طَلَّقَ الزَّوْجُ الْمَرْأَةَ ثَالِثًا
فَلَا تَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ مِنْ بَعْدِ الثَّالِثِ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَوَطِئَهَا وَطَلَّقَهَا
فَالشَّافِعِىُّؒ يَقُوْلُ اِنَّهٗ مُتَّصِلٌ بِقَوْلِهٖ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ حَتّٰى تَكُوْنَ هٰذِهِ الطَّلْقَةُ
ثَالِثَةً وَذِكْرُ الْخُلْعِ فِيْمَا بَيْنَهُمَا جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ لِاَنَّهٗ فَسْخٌ لَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهٗ
وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْفَاءَ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَخْصُوْصٍ وَهُوَ التَّعْقِيْبُ وَقَدْ عَقَّبَ
هٰذَا الطَّلَاقُ بِالْاِفْتِدَاءِ فَيَنْبَغِىْ اَنْ يَّقَعَ بَعْدَ الْخُلْعِ وَهُوَ اَيْضًا طَلَاقٌ غَايَتُهٗ
اَنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ الطَّلْقَاتُ اَرْبَعَةً اِثْنَتَانِ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ
وَالثَّالِثَةُ الْخُلْعُ وَالرَّابِعَةُ هِىَ هٰذِهٖ وَلٰكِنَّهٗ لَا بَاْسَ بِهٖ فَاِنَّ الْخُلْعَ لَيْسَ طَلَاقًا
مُسْتَقِلًّا عَلٰى حِدَةٍ بَلْ مُنْدَرِجٌ فِى الطَّلْقَتَيْنِ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ سَوَاءٌ كَانَتَا
رَجْعِيَّتَيْنِ فَحِ يَجِبُ اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ اَوْ كَانَتَا فِىْ ضِمْنِ الْخُلْعِ فَحِ
تَكُوْنُ بَائِنَةً فَاِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ الْمَذْكُوْرَتَيْنِ فِيْمَا قَبْلُ فَلَا تَحِلُّ لَهٗ حَتّٰى تَنْكِحَ

زوجاً غیرہٗ الاٰیۃ ۔

(ترجمہ):۔ اور اسی وجہ سے خلع کے بعد طلاق دینا صحیح ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص کا مدلول قطعی واجب الاتباع ہے (اسلئے) ہمارے نزدیک عورت سے خلع کا معاملہ کرنے کے بعد اسپر طلاق واقع کرنا صحیح ہے امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، تفصیل اس کی یہ ہیکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "خلع" نکاح کو فسخ کرنا ہے لہٰذا خلع کے بعد نکاح باقی نہیں رہے گا۔ اور خلع طلاق نہیں ہے لہٰذا اس کے بعد طلاق بھی صحیح نہیں ہے اور ہمارے نزدیک خلع طلاق ہے لہٰذا اس کے بعد دوسری طلاق واقع کرنا اللہ تعالیٰ کے فرمان "فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد" پر عمل کرنے کی غرض سے صحیح ہے، اور یہ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اولاً فرمایا ہے "الطلاق مرّتان فامساکٌ بمعروف اوتسریحٌ باحسان" یعنی طلاق رجعی دو ہیں یا طلاق شرعی ایک کے بعد ایک الگ الگ کرکے ہے، ایک ساتھ نہیں ہے پھر اسکے بعد شوہر پر واجب ہے یا تو حسنِ سلوک کیساتھ رجعت کرلے یا اچھے انداز پر یعنی بطریقِ کمال اس کو رخصت کردے۔ پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے خلع کا مسئلہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا "فان خفتم ان لا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ" یعنی اے مسلمان حاکموں! اگر میاں بیوی دونوں حسنِ سلوک اور حسنِ موافقت سے اللہ تعالیٰ کے بتلائے ہوئے احکام قائم نہ کرسکیں تو ان دونوں پر اس صورت میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ بیوی شوہر کو مال دیکر اپنے آپ کو شوہر سے چھڑالے اور شوہر اس کو طلاق دیدے پس معلوم ہوگیا کہ خلع میں عورت کا فعل فدیہ دینا ہے اور شوہر کا فعل وہ ہے جو سابق میں مذکور ہوا یعنی "طلاق" کہ "فسخ"، کیونکہ فسخ طرفین کے ساتھ قائم ہوتا ہے نہ کہ صرف شوہر کیساتھ۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ" یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری بار طلاق دی تو وہ عورت شوہر کیلئے تیسری کے بعد حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے سے نکاح کرلے اور دوسرا شوہر اسکو طلاق دیدے۔ پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "فان طلقہا الآیہ" باری تعالیٰ کے قول "الطلاق مرّتان" کیساتھ مربوط ہے۔ تاکہ یہ تیسری طلاق ہوسکے۔ اور ان دونوں کے درمیان خلع جملہ معترضہ کے طور پر ہے۔ اسلئے کہ خلع فسخ ہے اس کے بعد طلاق صحیح نہیں ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ "فان طلقہا" میں لفظ "فا" خاص ہے معنی مخصوص کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی تعقیب ہیں۔ اور یہ "طلاق" افتداء کے بعد لائی گئی ہے پس مناسب ہیکہ خلع کے بعد طلاق واقع ہو اور خلع بھی طلاق ہے، زیادہ سے زیادہ یہ لازم آوے گا کہ طلاقیں چار ہوجائیں۔ "دو" باری تعالیٰ کے قول "الطلاق مرّتان" میں تیسری خلع، اور چوتھی یہی ہے۔ لیکن اسمیں کوئی مضائقہ نہیں ہے اسلئے کہ "خلع" مستقلاً علیحدہ طلاق نہیں ہے بلکہ وہ دو طلاق میں داخل ہے گویا کہا گیا کہ طلاق دو ہیں خواہ وہ دونوں رجعی ہوں پس اس وقت حسنِ سلوک کیساتھ لوٹا لینا یا اچھے طریقہ سے رخصت کردینا واجب ہے یا دونوں خلع کے ضمن میں ہوں تو اس صورت میں طلاق بائنہ

ہوگی پس اگران دو طلاقوں کے بعد جو سابق میں مذکور ہیں شوہر عورت کو طلاق دیدے تو وہ عورت اس کیلئے حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ دوسرے سے نکاح کرلے۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر پانچویں تفریع اور حکم اول "ان یتناول المخصوص قطعاً" پر دوسری تفریع مذکور ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ "خلع" (ملک نکاح کو لفظ خلع یا اس کے ہم معنی لفظ مبارات وغیرہ کے ذریعہ زائل کرنا) ہمارے نزدیک طلاق ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فسخ ہے۔ ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو دو طلاق دیکر اس سے خلع کیا تو اب یہ شخص امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر حلالہ کے اس عورت کیساتھ نکاح کرسکتا ہے اور ہمارے نزدیک بغیر حلالہ کے نکاح جائز نہ ہوگا۔ طلاق اور فسخ نکاح کے درمیان فرق یہ ہے کہ طلاق کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہے لیکن فسخ نکاح کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح نہیں ہوتا دونوں حضرات کے مستدل کی تقریر یہ ہے کہ مسئلۂ طلاق میں باری تعالیٰ نے اولاً فرمایا ہے "الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان" یعنی طلاق رجعی دو بار تک ہے ایسا نہیں جیساکہ جاہلیت میں طلاق دیتے رہتے اور رجعت کرتے رہتے تھے یا طلاق شرعی دو بار الگ الگ کرکے ہے نہ کہ ایک ساتھ دو بار کے بعد شوہر پر واجب ہے کہ یا تو وہ دستور شرع کے مطابق رکھ لے یا اس کو اچھے انداز پر چھوڑ دے یعنی طلاق دیکر رجعت نہ کرے تاکہ وہ اپنی عدت گذار کر نکاح سے نکل جائے۔ پھر اس کے بعد خلع کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ چنانچہ ارشاد فرمایا "فان خفتم ان لا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ" یعنی اے مسلمان حاکموں! اگر تم لوگ ڈرو اس بات سے کہ وہ دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے اللہ کے حدود (حقوق زوجیت) کو تو کچھ گناہ نہیں دونوں پر اسمیں کہ عورت بدلہ دیکر چھٹکارا پالے۔ اور شوہر مال لیکر اس کو طلاق دیدے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ عورت کا فعل فدیہ (بدل خلع) دینا ہے اور شوہر کا فعل مال لیکر طلاق دینا ہے۔ فسخ کرنا شوہر کا فعل نہیں ہے کیونکہ فسخ کا تعلق طرفین کیساتھ ہوتا ہے تنہا شوہر کیساتھ نہیں ہوتا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ"۔ یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اب حلال نہیں اس کے بعد وہ عورت اس کو جب تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت "فان طلقہا" "الطلاق مرتان" کیساتھ مربوط ہے اور فان طلقہا میں تیسری طلاق کا ذکر ہے اور رہا "خلع" تو وہ جملہ معترضہ کے طور پر دو اور ایک طلاق کے درمیان مذکور ہے کیوں کہ "خلع" فسخ نکاح ہوتا ہے، اور فسخ نکاح کے بعد طلاق صحیح نہیں ہوتی۔ پس چونکہ خلع فسخ نکاح ہے اور فسخ کے بعد طلاق دینا درست نہیں ہوتا اسلئے "فان طلقہا" کو "الطلاق مرتان" کیساتھ مربوط قرار دیکر "خلع" کو جملہ معترضہ قرار دیا گیا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ "فان طلقہا" میں "فا" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تعقیب کیلئے وضع کیا گیا ہے، اور تعقیب کہتے ہیں مابعد کا ماقبل پر مرتب ہونا پس "فا" جو ایک خاص لفظ ہے وہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوگا یعنی "فا" کا مابعد بغیر کسی فصل کے اپنے ماقبل پر مرتب ہوگا اور اس "فا" کا ماقبل "خلع" ہے تو گویا تیسری طلاق خلع پر مرتب ہوئی اور تیسری طلاق کا خلع پر مرتب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خلع کے بعد

۸/۱

طلاق ہوسکتی ہے اور خلع کے بعد اُسی وقت طلاق واقع ہوسکتی ہے جبکہ خلع بھی طلاق ہو۔ کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ طلاق کے بعد طلاق واقع ہوسکتی ہے، فسخ کے بعد طلاق واقع نہیں ہوسکتی۔ پس ثابت ہوا کہ "خلع" طلاق ہے نہ کہ فسخ نکاح۔ اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ خلع کو طلاق قرار دینے کی صورت میں طلاقیں چار ہوجائیں گی۔ "دو" "الطلاق مرتان" میں، تیسری "خلع" اور چوتھی "فان طلقها" میں۔ حالانکہ طلاقیں تین مشروع ہیں، نہ کہ چار۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ "خلع" طلاق تو ہے مگر مستقل علیحدہ طلاق نہیں ہے بلکہ "الطلاق مرتان" میں داخل ہے گویا یوں کہا گیا کہ طلاقیں دو ہیں خواہ دونوں رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں اگر رجعی ہیں تو اس کو دستور شرع کے مطابق روک لے یا دستور شرع کے مطابق چھوڑ دے اور اگر خلع کے ضمن میں ہیں تو وہ بائنہ ہوگی، پس اگر مذکورہ دو طلاقوں کے بعد تیسری طلاق دی تو وہ عورت حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرلے۔ اس جواب کے بعد طلاقوں کے چار ہونے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے خالد نے حامد سے کہا کہ آپ مجھ کو اپنا قلم دیدو بلا عوض دیدو یا بالعوض دیدو، اگر آپ بلاعوض دیں گے تو اس کو واپس بھی لے سکتے ہیں اور اگر بالعوض دیں گے تو "بہر حال" میں اسکا مالک ہوں گا آپ اس کو واپس لینے کے مجاز نہ ہوں گے۔ ملاحظہ فرمائیے بلاعوض اور بالعوض کے الفاظ کہنے سے "قلم" دو نہیں ہوئے بلکہ قلم ایک ہی رہا۔ اسی طرح طلاق دو ہی ہیں خواہ رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں، اگر رجعی ہیں تو بلاعوض ہیں اور اگر خلع کے ضمن میں ہیں تو بالعوض ہیں۔

وَعَلٰى هٰذَا التَّقْرِيْرِ انْدَفَعَ مَا قِيْلَ اِنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ الطَّلَاقُ الَّذِيْ بَعْدَ الْخُلْعِ فَقَطْ حُكْمُهٗ عَدَمُ الْحِلِّ لَا الَّذِيْ لَيْسَ كَذٰلِكَ وَاَنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ لَّا يَكُوْنَ الْخُلْعُ اِلَّا بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِنْ خِفْتُمْ وَلٰكِنْ يَرِدُ اَنَّ هٰذَا كُلَّهٗ اِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا كَانَ التَّسْرِيْحُ بِالْاِحْسَانِ اِشَارَةً اِلٰى تَرْكِ الْمُرَاجَعَةِ كَمَا حَرَّرْتُ وَاَمَّا اِذَا كَانَ اِشَارَةً اِلَى الطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ عَلٰى مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنَّهٗ قَالَ هُوَ الطَّلَاقُ الثَّالِثُ فَحِ يَكُوْنُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا بَيَانًا لِذٰلِكَ وَلَا تَعَلُّقَ لَهٗ بِمَسْاَلَةِ الْخُلْعِ اَصْلًا فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اَنَّ بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ اِمَّا اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ بِالْمُرَاجَعَةِ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ بِالطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ فَاِنْ اَثَرَ التَّسْرِيْحِ بِالْاِحْسَانِ فَطَلَّقَهَا ثَالِثَةً فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ الْاٰيَةَ هٰذَا خُلَاصَةُ مَا قَالُوْا وَالْبَسْطُ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ

(ترجمہ):۔ اس تقریر سے یہ اعتراض دور ہوگیا کہ اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ وہ طلاق جو خلع کے بعد ہو فقط اس کا حکم عدم حل ہو اور جو طلاق ایسی نہیں اس کا حکم یہ نہیں ہے اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ خلع نہ ہو مگر دو بار طلاق کے بعد۔ تاکہ باری تعالیٰ کے قول "فان خفتم" پر عمل ہوسکے۔ لیکن یہ کل کا کل اسی وقت صحیح ہوگا جب کہ "تسریح بالاحسان"

سے ترکِ مراجعت کیطرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے لکھا ہے اور جب تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے فرمایا کہ "تسریح بالاحسان" ہی تیسری طلاق ہے۔ تو اس وقت اللہ تعالیٰ کا قول "فان طلقھا" تسریح بالاحسان کا بیان واقع ہوگا۔ اور اس کا مسئلۂ خلع کیساتھ کوئی تعلق نہ رہے گا۔ پس معنی یہ ہونگے کہ دو بار کے بعد حسن سلوک کیساتھ لوٹا لینا ہے یا اچھے طور پر تیسری طلاق سے رخصت کر دینا ہے پس اگر شوہر نے تسریح بالاحسان کو ترجیح دیکر اس عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اس کے بعد اس کیلئے وہ عورت حلال نہ ہوگی۔ یہ علمائے کرام کے اقوال کا خلاصہ ہے۔ اور اس سے زیادہ تفصیل تفسیر احمدی میں ہے۔

(تشریح): ـ صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے مذکورہ جواب (یعنی خلع مستقل طلاق نہیں ہے) سے دو اعتراض اور دور ہو گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ "فان طلقھا" میں "فا" اگر تعقیب کیلئے ہے اور اس "فا" کا مابعد ماقبل پر مرتب ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ تیسری طلاق اگر خلع کے بعد ہے تب تو عدم حل یعنی عورت کے لئے حرمتِ غلیظہ ثابت ہوگی اور اگر خلع کے بعد نہ ہو بلکہ دو طلاق رجعی کے بعد ہو تو اس سے حرمتِ غلیظہ ثابت نہ ہوگی حالانکہ یہ غلط ہے۔ مذکورہ جواب سے یہ اعتراض اس طرح دور ہو گیا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ "الطلاق مرتان" والی دو طلاقوں میں داخل ہے لہٰذا عدم حل یعنی حرمتِ غلیظہ اس طلاق کا حکم ہے جو دو طلاقوں کے بعد ہو وہ دو طلاقیں خواہ رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں پس جب خلع مستقل طلاق نہیں ہے تو عدمِ حل یعنی حرمتِ غلیظہ خاص طور پر اُس طلاق کا حکم بھی نہ ہوگا جو خلع کے بعد واقع ہو۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قرآن کے سیاق و سباق سے یہ لازم آتا ہے کہ خلع دو بار طلاق دینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے کیونکہ مسئلۂ خلع کو بیان کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فان خفتم ان لا یقیما الآیہ"، اور "فان خفتم" کا "فا" بھی چونکہ تعقیب کیلئے ہے اس لئے خلع کا ترتب بھی اپنے ماقبل یعنی "الطلاق مرتان" پر ہوگا اور یہ ثابت ہوگا کہ خلع فقط دو طلاقوں کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ ابتداءً خلع نہیں ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیوں کہ خلع جسطرح دو طلاقوں کے بعد ہو سکتا ہے اسی طرح ابتداءً بھی ہو سکتا ہے۔ یہ اعتراض بھی اس طور پر دور ہو جائے گا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ "الطلاق مرتان" میں مذکورہ دو طلاقوں میں داخل ہے پس جب خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ سابقہ دو طلاقوں میں داخل ہے تو اس کے کسی پر مرتب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلع دو طلاقوں کے بعد ہو سکتا ہے اور اس کے مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتداءً خلع نہیں ہو سکتا اور یہ بات مسلّم ہے کہ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے پس جب ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے تو مفہوم مخالف سے ابتداءً خلع کے عدمِ وقوع پر بھی استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے۔

"ولکن یرد ان ھذا کلہ" سے شارح رحؒ نے فرمایا کہ حنفیہ کے نزدیک خلع کا طلاق ہونا اور خلع کے بعد طلاق واقع کرنے کا صحیح ہونا یہ سب تفصیل اس وقت صحیح ہوگی جب کہ آیت میں "تسریح بالاحسان" ترکِ مراجعت کیطرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے تحریر کیا ہے اور اگر "تسریح بالاحسان" سے تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہیکہ

ایک شخص نے تیسری طلاق کے بارےمیں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ تسریح بالاحسان ہی تیسری طلاق ہے۔ اس صورت میں "فان طلقها الآیہ" میں تیسری طلاق کا بیان نہ ہوگا بلکہ "فان طلقها" تسریح بالاحسان کا بیان واقع ہوگا۔ اور مسئلہ خلع کیساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اور آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ دو بار طلاق کے بعد حسن سلوک کیساتھ لوٹا لینا یعنی رجعت کرنا ہے یا اچھے انداز سے تیسری طلاق سے رخصت کردینا ہے پس اگر شوہر نے تسریح بالاحسان کو ترجیح دے کر اس عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اس کے بعد اس کیلئے وہ عورت حلال نہ ہوگی۔ شارح رحہ کہتے ہیں کہ یہ علماء کے اقوال کا خلاصہ ہے اور اس سے زیادہ تفصیل میری کتاب تفسیر احمدی میں ملے گی۔

---

و وجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة عطف على قوله صح ايقاع الطلاق و تفريع على حكم الخاص اى ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تاخير الى الوطي في المفوضة وهو ان كان بكسر الواو فالمعنى التي فوضت نفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى التي فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعي رحہ وتحقيقه ان المرأة التي فوضها وليها بلا مهر او على ان لا مهر لها لا يجب المهر لها عند الشافعي رحہ الا بالوطي فلو مات احدهما قبل الوطي لا يجب المهر لها عند الشافعي رحہ وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد في الذمة ويجب اداؤه عند الوطي والموت عملا بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فقوله ان تبتغوا بدل من وراء ذلكم او مفعول له بتقدير اللام اى احل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر في اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا في الوجوب على الذمة ولكن يشترط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخي الى الوطي بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها في حاشية التفسير الاحمدي۔

(ترجمہ) :۔ اور مفوضہ میں نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہے (یہ جملہ) ماتن کے قول "صح ایقاع الطلاق" پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر معطوف ہے۔ یعنی اس وجہ سے کہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ مفوضہ میں وطی تک تاخیر کئے بغیر نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔ اور لفظ مفوضہ اگر واو کے کسرہ کیساتھ ہو تو اس کے معنی ہیں وہ عورت جس نے اپنے آپکو بلا مہر سپرد کر دیا ہے اور اگر واو کے فتحہ کیساتھ ہو تو اس کے معنی ہیں وہ عورت جسکو اس کے ولی نے بلا مہر سپرد کر دیا ہو، اور یہی زیادہ صحیح ہے کیونکہ پہلی صورت (مفوضہ بکسر الواو) محلِ اختلاف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا نکاح صحیح نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہیکہ وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بلا مہر سپرد کر دیا ہے یا اس شرط پر سپرد کیا ہے کہ اس کا کوئی مہر نہیں ہے اس عورت کیلئے امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہیں ہوگا مگر وطی کیساتھ پس اگر زوجین میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مرگیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کیلئے مہر واجب نہیں ہوگا اور ہمارے نزدیک عقد ہی کے وقت پورا مہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے اور وطی اور موت کے وقت اس کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے تاکہ "واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم" پر عمل ہو جائے۔ پس باری تعالیٰ کا قول "ان تبتغوا وراء ذالکم" سے بدل ہے یا تقدیر لام کیساتھ اسکا مفعول لہٗ ہے یعنی تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں تاکہ تم اپنے مالوں کے بدلے ان کو طلب کرو۔ پس "با" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی الصاق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ ابتغاء ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی طلب کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بہر صورت یہ اس بات کو واجب کرتا ہے کہ عورت کی شرمگاہ کو طلب کرنا زبانی گفتگو میں مہر کیساتھ ملا ہوا ہو۔ پس اگر لفظوں میں مہر مذکور نہ ہو تو کم از کم ذمہ میں واجب ہونے میں ہی ملا ہوا ہو، لیکن اس شرط کیساتھ کہ طلب کرنا صحیح ہو۔ حتی کہ اگر نکاح فاسد کے ذریعہ طلب ہو تو بالاجماع وطی تک موخر کرنا واجب ہے اسی طرح اگر یہ طلب بطریق نکاح نہ ہو بلکہ بطریق اجارہ یا متعہ یا زنا کے طریقہ پر ہو تو یہ فعل حلال نہ ہوگا اور نہ کبھی مال واجب ہوگا۔ اسی کی طرف باری تعالیٰ کا قول "محصنین غیر مسافحین" مشیر ہے، اور اس مقام میں بہت سے مشکل اعتراضات ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی کے حاشیہ میں بیان کیا ہے۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر چھٹی تفریع اور خاص کے حکم اول یعنی ان یتناول المخصوص قطعاً پر تیسری تفریع مذکور ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں لفظ مفوضہ بکسر الواوُ اور بفتح الواوُ دونوں ہو سکتا ہے بکسر الواوُ کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ عورت جس نے اپنے آپ کو بلا مہر سپرد کر دیا ہے اور بفتح الواوُ کی صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بلا مہر سپرد کر دیا ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس جگہ دوسرا احتمال زیادہ صحیح ہے۔ کیوں کہ پہلی صورت ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف کا محل نہیں ہو سکتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر ولی کے چونکہ نکاح درست نہیں ہوتا اس لئے مہر بھی واجب نہ ہوگا۔ اور جب امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہیں ہوا تو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان نفس عقد یا

وطی کیوجہ سے مہر واجب ہونے میں اختلاف کس طرح ہو سکتا ہے۔ حاصل یہ کہ مہر واجب ہونے کے وقت میں اختلاف اُسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ نکاح صحیح ہو حالانکہ مفوضہ بکسر الواو کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح درست نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ مفوضہ بفتح الواو پڑھنا زیادہ صحیح ہے۔ بہر حال اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ عورت جس کے ولی نے بغیر مہر کے نکاح کیا یا اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کا کوئی مہر نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی عورت کا مہر بغیر وطی کے واجب نہیں ہوتا ہے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک نفسِ عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا بلکہ وطی سے واجب ہوتا ہے چنانچہ اگر زوجین میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مرگیا تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک عقد ہی کے وقت پورا مہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے مگر اس کا ادا کرنا وطی اور موت کے وقت واجب ہوگا یعنی نفسِ وجوب تو عقدِ نکاح ہی سے ہو جاتا ہے مگر اس کی ادائیگی وطی سے واجب ہوگی یا احد الزوجین کی موت سے واجب ہوگی۔ اس سلسلہ میں ہمارا مستدل یہ آیت ہے "اُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَالِكُمْ اَن تَبْتَغُوا بِاَموَالِكُم"۔ اس آیت میں "ان تبتغوا" "وراء ذالکم" سے بدل ہے یا بتقدیر لام، اُحِلَّ کا مفعول لہ ہے۔ بدل کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کردی گئی ہیں یعنی یہ کہ تم ان کو اپنے مالوں کے بدلے طلب کرو۔ اور مفعول لہ کیصورت میں ترجمہ یہ ہوگا تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کردی گئی ہیں تاکہ تم اپنے مالوں کے بدلے ان کو طلب کرو۔ اس آیت میں "باموالکم" کا "با" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم "الصاق" کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ "ابتغاء" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی طلب کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ بہر صورت "با" کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے مطلب یہ ہوگا کہ عورت کی شرمگاہ کا طلب کرنا یعنی عقدِ نکاح، زبانی گفتگو میں "مال" یعنی مہر کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ یعنی ایجاب وقبول کے وقت مہر کا ذکر کرنا چاہئے اور اگر زبانی گفتگو میں مہر کا ذکر نہ آسکے تو کم از کم شوہر کے ذمہ واجب ہونے میں ہی طلب بضع، مہر کیساتھ ملا ہوا ہو تاکہ "با" کے مدلول یعنی الصاق پر قطعی طور سے عمل ہو سکے۔ ہماری اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ مفوَّضہ بفتح الواو کے حق میں شوہر پر نفسِ عقد ہی سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے کیوں کہ اگر مہر مثل کا وجوب وطی تک مؤخر کیا گیا جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں تو طلب بضع یعنی "عقدِ نکاح" کے مال یعنی مہر کیساتھ مُلصَق نہ ہونے کی وجہ سے "با" کے معنی پر عمل نہ ہوگا۔ حالانکہ "با" ایک خاص لفظ ہے جسکے معنی پر عمل کرنا واجب ہے۔ یہ خیال رہے کہ مفوضہ کے حق میں شوہر پر نفسِ عقد سے مہر مثل کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب کہ نکاح صحیح ہو لیکن اگر نکاحِ فاسد کے ذریعہ بضع طلب کیا گیا ہو تو وجوبِ مہر بالاجماع وطی تک مؤخر ہوگا۔ اور اگر یہ طلبِ بضع نکاح کے طور پر نہ ہو بلکہ اجارہ یا زنا یا متعہ کے طور پر ہو تو نہ یہ فعل حلال ہوگا اور نہ کبھی مال واجب ہوگا اور "طلب" صحیح ہونے کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول "محصنین غیر مسافحین" اشارہ کرتا ہے۔ بایں طور کہ احصان کے معنی ہیں نفس کو فعل حرام میں واقع ہونے سے بچانا پس احصان کی قید سے نکاح فاسد خارج ہو گیا کیوں کہ نکاحِ فاسد شرعاً ممنوع ہے اور مسافح کے معنی زانی کے ہیں پس غیر مسافحین کی قید سے اجارہ یا متعہ یا زنا کے طور پر

بضع کو طلب کرنا خارج ہوگیا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس مقام میں بہت سے مشکل اعتراضات ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی کے حاشیہ میں ذکر کیا ہے۔ اُن اعتراضات میں سے ایک اعتراض یہ ہے کہ "احل لکم ما وراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم" سے مفوضہ کے حق میں نفس عقد کی وجہ سے شوہر کے ذمہ مہر مثل واجب ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ آیت صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ نکاح یعنی طلب بضع مال کیساتھ مشروع ہے اور بغیر مال کے غیر مشروع ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے۔ بلکہ آیت اس بارے میں خاموش ہے اور قیام دلیل پر موقوف ہے اور دلیل اس پر قائم ہے کہ بلا مال بھی نکاح مشروع ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کے قول "فانکحوا ما طاب لکم" اور "وانکحوا الایامیٰ منکم" میں مال کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ دونوں آیتیں مطلق ہیں اور قاعدہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر رہتا ہے اور مقید اپنی تقیید پر رہتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مطلق اور مقید دونوں میں حکم بھی ایک ہو اور واقعہ بھی ایک ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جاتا ہے پس یہاں بھی اس شرط کے موجود ہونے کی وجہ سے مطلق یعنی "فانکحوا ما طاب لکم" اور "انکحوا الایامیٰ" کو مقید یعنی "ان تبتغوا باموالکم" پر محمول کرلیا جائے گا۔ اور جب مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا تو مال کیساتھ نکاح کا مشروع ہونا اور بغیر مال کے غیر مشروع ہونا ثابت ہوجائے گا۔

(فوائد):۔ دورانِ تقریر متعہ کا ذکر آگیا ہے لہٰذا متعہ کے جواز اور عدم جواز پر اگر سیر حاصل بحث ملاحظہ کرنا ہو تو اشرف الہدایہ جلد چہارم ص۱۴۴ کا مطالعہ کیا جائے۔

وَكَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا شَرْعًا غَيْرَ مُضَافٍ إِلَى الْعَبْدِ عَطْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَتَفْرِيْعٌ عَلٰى حُكْمِ الْخَاصِّ أَيْ وَلِأَجْلِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ كَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ غَيْرَ مُضَافٍ تَقْدِيْرُهٗ إِلَى الْعِبَادِ وَبَيَانُهٗ أَنَّ تَقْدِيْرَ الْمَهْرِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّؒ مُفَوَّضٌ إِلٰى رَأْيِ الْعِبَادِ وَاخْتِيَارِهِمْ فَكُلُّ مَا يَصْلُحُ ثَمَنًا يَصْلُحُ مَهْرًا عِنْدَهٗ وَعِنْدَنَا وَإِنْ كَانَ لَا يُقَدَّرُ فِيْ جَانِبِ الْأَكْثَرِ لٰكِنْ يُقَدَّرُ فِيْ جَانِبِ الْأَقَلِّ وَهُوَ أَنْ لَا يَكُوْنَ أَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَيْ قَدْ عَلِمْنَا مَا قَدَّرْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ حَقِّ أَزْوَاجِهِمْ وَهُوَ الْمَهْرُ فَالْفَرْضُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنَى التَّقْدِيْرِ وَكَذٰلِكَ ضَمِيْرُ الْمُتَكَلِّمِ خَاصٌّ عَلٰى مَا قَالُوْا وَكَذَا الْإِسْنَادُ خَاصٌّ عِنْدَ صَاحِبِ التَّوْضِيْحِ فَعُلِمَ أَنَّ الْمَهْرَ مُقَدَّرٌ فِيْ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَقَدْ بَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ لَا مَهْرَ أَقَلُّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ وَكَذَا نُقَيِّسُهٗ عَلٰى قَطْعِ الْيَدِ لِأَنَّهٗ أَيْضًا عِوَضُ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ فَالتَّقْدِيْرُ خَاصٌّ وَإِنْ كَانَ الْمُقَدَّرُ مُجْمَلًا مُحْتَاجًا إِلَى الْبَيَانِ وَهٰذَا فِي اصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ وَأَمَّا فِي اللُّغَةِ

فَهُوَ حَقِيْقَةٌ فِي الْإِيْجَابِ وَالْقَطْعِ وَلِهٰذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رح إِنَّ الْفَرْضَ هٰهُنَا بِمَعْنَى الْإِيْجَابِ بِقَرِيْنَةِ تَعْدِيَتِهِ بِعَلٰى وَعَطْفُ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلٰى أَزْوَاجِهِمْ لِأَنَّ الْمَهْرَ لَا يُقَدَّرُ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلٰى أَزْوَاجِهِمْ لِأَنَّ الْمَهْرَ لَا يُقَدَّرُ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَيَكُوْنُ الْمُرَادُ بِهِ النَّفَقَةَ وَالْكِسْوَةَ وَهُوَ وَاجِبٌ فِي حَقِّ الْأَزْوَاجِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ جَمِيْعًا قُلْنَا تَعْدِيَتُهُ بِعَلٰى إِنَّمَا هُوَ لِتَضْمِيْنِ مَعْنَى الْإِيْجَابِ وَعَطْفُ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ بِتَقْدِيْرِ فَرَضْنَا ثَانٍ أَيْ وَمَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلٰى أَنْ يَكُوْنَ هٰذَا بِمَعْنَى أَوْجَبْنَا وَالْأَوَّلُ بِمَعْنَى قَدَّرْنَا هٰكَذَا قَالُوْا۔

(ترجمہ):۔ اور مہر شرعی طور پر مقدر ہے بندے کیطرف منسوب نہیں ہے (یہ جملہ بھی) سابقہ جملہ پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تفریع ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے مہر شارع کی طرف سے مقدر ہوگا۔ بندوں کیجانب اسکا مقدر کرنا منسوب نہ ہوگا۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی رح کے نزدیک مہر مقرر کرنا بندوں کی رائے اور پسند کے سپرد ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو کسی چیز کی قیمت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ مہر بننے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے اور ہمارے نزدیک اگرچہ جانب اکثر میں مہر مقدر نہیں ہوتا ہے لیکن جانب اقل میں مقدر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہ ہو۔ تاکہ باری تعالیٰ کے قول " قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما ملکت ایمانہم " پر عمل ہو جائے۔ یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے اور وہ مہر ہے۔ پس " فرض " ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اسی طرح علماء کے قول کے مطابق متکلم کی ضمیر بھی خاص ہے اور اسی طرح صاحب توضیح کے نزدیک اسناد بھی خاص ہے۔ پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ مہر اللہ کے علم میں مقرر ہے جس کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول " لا مہر اقل من عشرۃ دراہم " سے بیان کیا ہے۔ اسی طرح ہم اس کو قطع ید پر قیاس کرتے ہیں کیوں کہ ہاتھ کاٹنا بھی دس درہم کا عوض ہے۔ پس تقدیر (فرض) خاص ہے اگرچہ مقدر مجمل ہے بیان کا محتاج ہے۔ اور یہ فقہاء کی اصطلاح میں ہے لیکن لغت میں ایجاب اور قطع کے معنی میں حقیقت ہے۔ اسی وجہ سے امام شافعی رح نے کہا کہ فرض یہاں ایجاب کے معنی میں ہے (اس کا قرینہ) فرض کا علیٰ کیساتھ متعدی ہونا اور " ما ملکت ایمانہم " کا " ازواجہم " پر عطف ہے۔ کیونکہ مہر " ما ملکت ایمانہم " کے حق میں مقدر نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس سے نفقہ اور کسوہ مراد ہوگا اور یہ ازواج اور ما ملکت ایمانہم سب ہی کے حق میں واجب ہے، ہم جواب دیں گے کہ لفظ فرض کا علیٰ کیساتھ متعدی ہونا۔ ایجاب کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے اور ما ملکت ایمانہم کا عطف دوسرے فرضنا کو مقدر مان کر ہے یعنی وما فرضنا علیہم فیما ملکت ایمانہم اس بنا پر کہ یہ اوجبنا کے معنی میں ہے اور " پہلا " قدرنا کے معنی میں ہے۔ علمائے احناف نے ایسا ہی کہا ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر ساتویں تفریع اور خاص کے حکم اول "ان یتناول المخصوص قطعاً" پر چوتھی تفریع مذکور ہے۔ اسی کو شارحؒ نے کہا کہ یہ عبارت، سابقہ جملہ "صح ایقاع الطلاق" پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تفریع ہے یعنی خاص چوں کہ اپنے مدلول کو قطعی طور سے شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اسلئے مہر کی مقدار شارع یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر ہے اس کی تقدیر و تعیین میں بندوں کو کوئی دخل نہیں ہے۔

اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر کی مقدار بندوں کی رائے پر موقوف ہے بندے جو مقدار مقرر کریں گے وہی مہر ہوگا، شریعتِ اسلامیہ میں مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ہر وہ چیز جو کسی چیز کا ثمن ہو سکتی ہے وہ عقدِ نکاح میں مہر بھی ہو سکتی ہے گویا امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح ایک عقد معاوضہ ہے لہٰذا عقد معاوضہ میں جو چیز ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، عقدِ نکاح میں اس کو مہر مقرر کیا جا سکتا ہے، اور ہمارے نزدیک شارع کیجانب سے مہر کی زیادہ سے زیادہ مقدار اگرچہ مقرر نہیں ہے لیکن مقدارِ اقل مقرر ہے اور مقدارِ اقل دس درہم ہیں یعنی مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہیں اس سے کم مہر کی کوئی مقدار شرعاً معتبر نہ ہوگی اس سلسلہ میں باری تعالیٰ کا قول "قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم وما ملکت ایمانھم" دلیل ہے یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے اُن مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں اور ان کی باندیوں کے حق میں مقرر کیا ہے۔ اس آیت سے وجہ استدلال یہ ہے کہ "فرض" ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر اور تعیین کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ فرض کا غلبۂ استعمال شرعاً تقدیر ہی کے معنی میں ہے گویا لفظ فرض، تقدیر کے معنی میں حقیقتِ عرفیہ ہے۔ کہا جاتا ہے "فرضَ القاضی النفقۃ" قاضی نے نفقہ مقرر کیا اور "فرائض" ورثاء کے ان حصوں پر بولا جاتا ہے جو شرعاً مقرر ہیں۔ بہر حال لفظ "فرض" خاص ہے جو معنی معلوم یعنی تقدیر اور مقرر کرنے کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بقول علماء کے ضمیر متکلم بھی غیر متکلم کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے۔ اور صاحب توضیح کے نزدیک اسناد بھی خاص ہے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں جو کچھ مقرر کیا ہے یعنی "مہر"، ہمکو معلوم ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقدّر اور مقرر ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ کیا ہے گویا "فرض" بمعنی تقدیر تو خاص ہے مگر مقدّر کی ہوئی مقدار مجمل ہے اور مجمل چونکہ محتاج بیان ہوتا ہے اسلئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت اور تفسیر کرتے ہوئے فرمایا "لا مہر اقل من عشرۃ دراہم" قیاس بھی اس بات کا مقتضی ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہو کیوں کہ شریعتِ اسلامیہ نے دس درہم مال چوری کرنے پر چور کی سزا ہاتھ کاٹنا مقرر کی ہے گویا ایک عضو یعنی ہاتھ کا عوض دس درہم مقرر فرمائے ہیں اور بضع یعنی عورت کی شرمگاہ بھی ایک عضو ہے لہٰذا اس کا عوض بھی دس درہم ہونے چاہئیں۔

صاحب نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ فرض کا تقدیر کے معنی میں ہونا فقہاء کی اصطلاح ہے ورنہ لغت میں فرض کے حقیقی معنی ایجاب (واجب کرنے) اور قطع (کاٹنے) کے ہیں اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے

کہ یہاں آیت قد علمنا میں فرض کے معنی ایجاب (واجب کرنے) کے ہیں۔ اور اس پر دو قرینے موجود ہیں ایک تو لفظ "فرضنا" کا "علیٰ" کے ساتھ متعدی ہونا، دوم "ماملکت ایمانہم" کا "ازواجہم" پر عطف، کیوں کہ لفظ "فرض" جب "علیٰ" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے تو اس کے معنی ایجاب کے ہوتے ہیں چنانچہ جب "فَرَضَ عَلَيْهِ" کہا جاتا ہے تو اس کے معنی اَوْجَبَ کے ہوتے ہیں۔ اور جب "ماملکت ایمانہم" "ازواجہم" پر معطوف ہے تو "مافرضنا" سے مراد مہر نہیں ہوگا کیوں کہ مہر باندیوں کے حق میں ان کے آقاؤں پر مقدر اور مقرر نہیں ہوتا لہٰذا اس سے مراد نفقہ اور کسوہ ہوگا اور نفقہ اور کسوہ بیویوں اور باندیوں سب کے حق میں واجب ہوتا ہے پس جب "ماملکت ایمانہم" کے "ازواجہم" پر عطف کی وجہ سے "مافرضنا" سے مراد نفقہ اور کسوہ ہے تو فرض بمعنی تقدیر مہر نہ ہوگا بلکہ فرض بمعنی ایجاب نفقہ ہوگا بہر حال فرض جب ایجاب کے معنی میں ہے تو یہ آیت نفقہ اور کسوہ کے بیان میں ہوگی نہ کہ تقدیر مہر کے بیان میں اور جب یہ آیت تقدیرِ مہر کے بیان میں نہیں ہے تو اقلِ مقدارِ مہر کو مقرر کرنے میں یہ آیت احناف کیلئے مستدل بھی نہ ہوگی۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ "فرضنا" کا "علیٰ" کیساتھ متعدی ہونا ایجاب کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے ہے۔ تضمین کے بعد تقدیری عبارت ہوگی "مافرضنا موجبا علیہم"۔ اور "ماملکت ایمانہم" کا "ازواجہم" پر عطف دوسرا "فرضنا" مقدر مان کر ہے تقدیری عبارت یہ ہوگی "قد علمنا مافرضنا علیہم فی ازواجہم ومافرضنا علیہم فیماملکت ایمانہم"۔ پہلا "فرضنا" "قدّرنا" کے معنی میں ہے اور دوسرا "فرضنا" "اوجبنا" کے معنی میں ہے یعنی ہم کو معلوم ہے جو مہر ہم نے شوہروں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے اور جو نفقہ وکسوہ اُن پر انکی باندیوں کے حق میں واجب کیا ہے۔ علمائے احناف نے ایسا ہی کہا ہے۔ شارح نور الانوار ملاجیون رح نے "ھٰکذا قالوا" سے علمائے احناف کی طرف اسلئے امالہ کیا ہے کہ تضمین کا ارتکاب اور دوسرے "فرضنا" کا مقدر ماننا تکلفات سے خالی نہیں ہے پس اِن تکلفات کی وجہ سے مذکورہ جواب کو اپنی طرف منسوب نہ کرکے علمائے احناف کی طرف منسوب فرمایا ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ رح دَلَائِلَ كُلٍّ مِّنَ الْمَسَائِلِ الثَّلٰثِ فَقَالَ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ وَاَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فَقَوْلُهٗ عَمَلًا تَعْلِيْلٌ لِقَوْلِهٖ صَحَّ اٰه عَلٰى طَرِيْقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ فَقَوْلُهٗ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ نَاظِرٌ اِلَى الْمَسْأَلَةِ الْاُوْلٰى وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ نَاظِرٌ اِلَى الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ وَقَوْلُهٗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ نَاظِرٌ اِلَى الْمَسْأَلَةِ الثَّالِثَةِ وَقَدْ بَيَّنْتُ كُلَّ ذٰلِكَ بِالتَّفْصِيْلِ تَحْتَ كُلِّ مَسْأَلَةٍ فَتَأَمَّلْ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ نے تینوں مسائل میں سے ہر ایک کے دلائل ذکر کئے چنانچہ فرمایا تاکہ باری تعالیٰ کے قول "فان طلقها فلا تحل له، ان تبتغوا باموالکم، اور قد علمنا ما فرضنا علیهم" پر عمل ہو سکے۔ پس ماتن کا قول عملاً اس کے قول "صح ایقاع الطلاق" کی بطور لف ونشر مرتب "علت" ہے پس اس کا قول "فان طلقها فلا تحل له" مسئلہ اولیٰ کے اعتبار سے ہے اور باری تعالیٰ کا قول "ان تبتغوا باموالکم" دوسرے مسئلہ کے اعتبار سے ہے اور اس کا قول "قد علمنا ما فرضنا علیهم" تیسرے مسئلہ کے اعتبار سے ہے میں نے ان میں سے ہر ایک کو تفصیل کیساتھ ہر مسئلہ کے تحت بیان کر دیا ہے خوب ذہن نشین کر لو۔

(تشریح):۔ صاحب المنار نے امام شافعیؒ کی طرف سے وارد کردہ اعتراض اور ان کے جوابات کے بعد تین تفریعی مسائل ذکر فرمائے ہیں۔ پھر ان تینوں تفریعی مسائل کے دلائل ذکر کئے ہیں چنانچہ فرمایا کہ باری تعالیٰ کا قول "فان طلقها فلا تحل له" مسئلہ اولیٰ "صح ایقاع الطلاق بعد الخلع" کی دلیل ہے اور "ان تبتغوا باموالکم" دوسرے مسئلہ "وجب مهر المثل بنفس العقد فی المفوضۃ" کی دلیل ہے اور "قد علمنا ما فرضنا علیهم" تیسرے مسئلہ "کان المهر مقدراً شرعاً غیر مضاف الی العبد" کی دلیل ہے۔ شارحؒ نے ہر دلیل کو ہر مسئلہ کے تحت تفصیل کیساتھ ذکر فرما دیا ہے لہٰذا اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ شارح نے کہا کہ ماتن نے مذکورہ تینوں دلیلیں لف ونشر مرتب کے طور پر ذکر کی ہیں یعنی دلائل کی ترتیب مسائل کی ترتیب کے عین موافق ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُؒ عَنْ تَعْرِيفِ الْخَاصِّ وَحُكْمِهٖ وَتَفْرِيعَاتِهٖ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ بَعْضَ اَنْوَاعِهِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الشَّرِيْعَةِ كَثِيْرًا وَهُوَ الْاَمْرُ وَالنَّهْيُ فَقَالَ

وَمِنْهُ الْاَمْرُ وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ اِفْعَلْ اَيْ مِنَ الْخَاصِّ الْاَمْرُ يَعْنِيْ مُسَمَّى الْاَمْرِ لَا لَفْظُهٗ لِاَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الطَّلَبُ عَلَى الْوُجُوْبِ وَالْقَوْلُ مَصْدَرٌ يُرَادُ بِهِ الْمَقُوْلُ لِاَنَّ الْاَمْرَ مِنْ اَقْسَامِ الْاَلْفَاظِ وَهُوَ جِنْسٌ يَشْمُلُ كُلَّ لَفْظٍ وَقَوْلُهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ يَخْرُجُ بِهِ الْاِلْتِمَاسُ وَالدُّعَاءُ وَبَقِيَ فِيْهِ النَّهْيُ دَاخِلًا فَخَرَجَ بِقَوْلِهٖ اِفْعَلْ وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهٖ اِفْعَلْ كُلُّ مَا كَانَ مُشْتَقًّا مِنَ الْمُضَارِعِ عَلٰى هٰذِهِ الطَّرِيْقَةِ سَوَاءٌ كَانَ حَاضِرًا اَوْ غَائِبًا اَوْ مُتَكَلِّمًا مَعْرُوْفًا اَوْ مَجْهُوْلًا وَلٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ يَكُوْنَ الْمَقْصُوْدُ مِنْهُ اِيْجَابُ الْفِعْلِ وَيَعُدُّ الْقَائِلُ نَفْسَهٗ عَالِيًا سَوَاءٌ كَانَ عَالِيًا فِي الْوَاقِعِ اَوْ لَا وَلِهٰذَا نُسِبَ اِلٰى سُوْءِ الْاَدَبِ اِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِيًا وَبِمَا ذَكَرْنَا اِنْدَفَعَ مَا قِيْلَ اِنْ اُرِيْدَ بِهٖ اِصْطِلَاحُ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى قَوْلِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لِاَنَّ

الْاِلْتِمَاسَ وَالدُّعَاءَ اَيْضًا اَمْرٌ عِنْدَهُمْ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهٖ اِصْطِلَاحُ الْاُصُوْلِ فَيَصْدُقُ عَلٰى مَا اُرِيْدَ بِهِ التَّهْدِيْدُ وَالتَّعْجِيْزُ لِاَنَّهٗ اَيْضًا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّا نَتَكَلَّمُ عَلٰى اِصْطِلَاحِ الْاُصُوْلِ وَلَيْسَ الْمَقْصُوْدُ مُجَرَّدُ الْاِسْتِعْلَاءِ بَلْ اِلْزَامُ الْفِعْلِ وَذَا لَا يَصْدُقُ اِلَّا عَلَى الْوُجُوْبِ بِخِلَافِ التَّهْدِيْدِ وَالتَّعْجِيْزِ وَنَحْوِهِمَا۔

(ترجمہ):۔ پھر جب مصنفؒ خاص کی تعریف، اسکے حکم اور اس کے تفریعی مسائل سے فارغ ہو چکے تو اس کی بعض ان قسموں کو بیان کرنے کا ارادہ کیا جو شریعت میں بکثرت استعمال ہوتی ہیں۔ اور وہ امر اور نہی ہیں۔ چنانچہ فرمایا اور خاص کے اقسام میں سے ایک امر ہے اور وہ قائل کا قول اپنے غیر سے اپنے کو بلند مرتبہ سمجھ کر افعل ہے یعنی خاص کے قبیل سے امر ہے اس سے مراد مسمّیٰ امر ہے نہ کہ لفظ امر۔ اسلئے کہ مسمّیٰ امر پر صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی بطور وجوب کسی چیز کی طلب کیلئے ہے اور قول مصدر ہے جس سے مراد مقول ہے کیوں کہ امر الفاظ کے اقسام میں سے ہے۔ اور لفظ قول جنس ہے تمام الفاظ کو شامل ہے اور اس کے قول علیٰ سبیل الاستعلاء سے التماس اور دعا خارج ہو جاتے ہیں اور اس میں نہی داخل رہ جاتی ہے پس ماتن کے قول افعل سے خارج ہو گئی اور اس کے قول افعل سے مراد ہر وہ لفظ ہے جو مضارع سے اس طریقہ پر مشتق ہو خواہ وہ امر حاضر ہو یا امر غائب ہو یا امر متکلم ہو، معروف ہو یا مجہول ہو۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس سے فعل کا واجب کرنا مقصود ہو۔ اور قائل اپنے آپ کو بڑا سمجھے خواہ واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو۔ اسی وجہ سے اگر بڑا نہ ہو تو بے ادبی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور ہمارے مذکورہ بیان سے وہ اعتراض دور ہو گیا جو کیا گیا ہے کہ اگر اس امر سے عربی اصطلاح مراد ہے تو علیٰ سبیل الاستعلاء کی ضرورت نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک التماس اور دعا بھی امر ہیں اور اگر اس امر سے اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے تو امر ان کلمات پر بھی صادق آئیگا جن سے تہدید اور تعجیز مراد ہوں اسلئے کہ یہ بھی علیٰ سبیل الاستعلاء ہوتے ہیں۔ اور یہ اسلئے کہ ہم اصولیوں کی اصطلاح پر کلام کر رہے ہیں اور (یہاں) محض استعلاء مقصود نہیں ہے بلکہ فعل کو لازم کرنا مقصود ہے اور یہ نہیں صادق آتا مگر وجوب پر برخلاف تہدید، تعجیز وغیرہ کے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مصنفؒ جب خاص کی تعریف، اس کے حکم، اور اس کے تفریعی مسائل سے فارغ ہو چکے تو انھوں نے چاہا کہ لگے ہاتھوں خاص کی ان بعض قسموں کو بھی بیان کر دیں جن کا استعمال شریعت میں بکثرت ہوتا ہے اور وہ بعض قسمیں "امر، اور نہی" ہیں۔ فاضل مصنف نے ان دونوں قسموں میں سے امر کو نہی پر مقدم کیا ہے اور وجہ تقدیم یہ ہے کہ انسان سب سے پہلے ایمان کا مکلف ہوتا ہے اور "ایمان" مامور بہ ہے نہ کہ منہی عنہ لہٰذا جب ایمان وجوداً مقدم ہے تو اس پر دلالت کرنیوالی چیز یعنی امر کو بھی مقدم کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ امر کا مفہوم وجودی ہے اور نہی کا مفہوم عدمی ہے اور وجودی چیز چونکہ عدمی پر مقدم ہوتی ہے اسلئے امر کو نہی پر مقدم کر دیا گیا، امر کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص اپنے آپ کو بلند مرتبہ اور بزرگ سمجھ کر کسی دوسرے شخص کو افعل یعنی یہ کام کر، کہے" شارح

علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ خاص کی ایک قسم "امر" ہے لیکن امر سے الف، میم، را کا مجموعہ مراد نہیں ہے بلکہ مسمیٰ امر اور مصداقِ امر مراد ہے جیسے اضرب، انصر، اشرب وغیرہ اور اس کی دلیل کہ یہاں امر سے لفظ امر مراد نہیں ہے بلکہ مسمیٰ امر مراد ہے یہ ہے کہ خاص کی تعریف "لفظ وضع لمعنی معلوم" مسمیٰ امر پر صادق آتی ہے نہ کہ الف، میم، را کے مجموعہ لفظ امر پر۔ اور وہ معنی معلوم بطور وجوب کسی چیز کی طلب ہے یا بطور وجوب کسی چیز کے کرنے کا حکم ہے یعنی طلب علی الوجوب پر لفظ امر (الف، میم، را کا مجموعہ) دلالت نہیں کرتا بلکہ مسمیٰ امر پر دلالت کرتا ہے مثلاً اِشْرَبْ، طلبِ شُرب پر اور اُنْصُرْ، طلبِ نصرت پر دلالت کرتا ہے۔

" والقول مصدر " سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ امر کی تعریف "وھو قول القائل" میں "ہو" ضمیر کا مرجع امر ہے اور امر سے مراد مسمیٰ امر ہے اور مسمیٰ امر چونکہ خاص کے قبیل سے ہے اور خاص لفظ کی قسم ہے اسلئے مسمیٰ امر اور مصداقِ امر بھی لفظ کی قسم ہوگا۔ اور جب مسمیٰ امر لفظ ہے تو اس پر قول کا حمل کرنا کس طرح درست ہوگا کیوں کہ "لفظ" مقول ہوتا ہے نہ کہ قول شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ متن میں قول مصدر ہے مگر اس سے مراد مقول اسم مفعول ہے۔ پس جب قول سے مقول اسم مفعول مراد ہے تو اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اس اعتراض کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہو ضمیر ذات کے قبیل سے ہے اور قول مصدر ہے تو گویا مصدر کا حمل ذات پر ہوا حالانکہ ذات پر مصدر کا حمل جائز نہیں ہوتا ہے اس کا جواب بھی یہی ہے کہ قول مصدر ہے مگر مقول اسم مفعول کے معنی میں ہے اور جب "قول" مقولؒ اسم مفعول کے معنی میں ہے تو ذات پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہ آئے گا۔ صاحبِ نور الانوار نے تعریفِ امر کے فوائد قیود ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ قول القائل جنس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے اور علیٰ سبیل الاستعلاء فصل اول ہے جس سے التماس اور دعا پر مشتمل الفاظ امر کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ التماس میں طلبِ فعل مع التساوی ہوتا ہے اور دعا میں طلبِ فعل مع الخضوع ہوتا ہے، اور امر میں طلبِ فعل مع الاستعلاء ہوتا ہے پس چونکہ استعلاء کی قید صرف امر میں ملحوظ ہوتی ہے التماس اور دعا میں ملحوظ نہیں ہوتی اسلئے استعلاء کی قید کے ذریعہ امر کی تعریف سے التماس اور دعا دونوں خارج ہو جائیں گے۔ البتہ "نہی" تعریف امر میں داخل رہ جاتی ہے کیوں کہ نہی بھی قائل کا قول اپنے غیر کیلئے علیٰ سبیل الاستعلاء ہوتا ہے لیکن ماتن کے قول "افعل" کی قید سے نہی بھی امر کی تعریف سے خارج ہو جاتی ہے اسلئے کہ نہی میں قائل اپنے غیر سے علیٰ سبیل الاستعلاء لاتفعل کہتا ہے نہ کہ اِفْعَلْ۔ بہر حال ماتن کا قول اِفْعَلْ فصل ثانی ہے جسکے ذریعہ "نہی" امر کی تعریف سے خارج ہو جائے گی۔

" والمراد بقولہ افعل الخ " سے سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنفؒ کی بیان کردہ امر کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ مذکورہ تعریف میں قائل کا قول چونکہ افعل ہے اسلئے یہ تعریف نہ امر غائب کو شامل ہے اور نہ امر متکلم کو۔ کیونکہ امر غائب میں قائل کا قول لِیَفْعَلْ ہوتا ہے اور امر متکلم میں لِاَفْعَلْ اور لِنَفْعَلْ ہوتا ہے حالانکہ امر غائب اور امر متکلم بھی امر ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن کے قول "افعل" سے خاص طور پر افعل کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے ہر وہ لفظ مراد ہے جو مضارع سے امر بنانے کے معروف طریقہ پر مشتق ہو۔ خواہ وہ امر حاضر ہو خواہ امر غائب ہو خواہ امر متکلم ہو معروف ہو یا مجہول ہو لیکن شرط یہ ہے کہ ہر ایک سے قائل کا مقصود فعل کا واجب کرنا ہو۔ اور قائل اپنے آپ کو بڑا شمار کرے خواہ حقیقت میں بڑا ہو یا حقیقت میں بڑا نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب قائل بڑا نہ ہو اور لفظ افعل کہے تو اسے بے ادبی اور گستاخی کی طرف منسوب کرکے بے ادب اور گستاخ کہا جاتا ہے لیکن جمہور کا مذہب ہے اور بعض معتزلہ کے نزدیک امر کیلئے علو یعنی حقیقت میں بڑا ہونا شرط ہے۔ اور بعض حضرات کے نزدیک امر کیلئے نہ علو (واقع میں بڑا ہونا) شرط ہے اور نہ استعلاء (اپنے آپکو بڑا سمجھنا) شرط ہے۔ صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ "ولکن بشرط ان یکون المقصود منہ ایجاب الفعل" سے وہ اعتراض بھی دور ہوگیا ہے جو صاحبِ تلویح کی طرف سے کیا گیا ہے۔ صاحبِ تلویح نے کہا ہے کہ آپکی امر سے کیا مراد ہے اہلِ عرب کی اصطلاح مراد ہے یا اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے۔ اگر اہلِ عرب کی اصطلاح مراد ہے تو تعریف میں علیٰ سبیل الاستعلاء کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اہلِ عرب کے نزدیک التماس اور دعاء بھی امر ہیں حالانکہ ان دونوں میں استعلاء نہیں پایا جاتا ہے اور اگر اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے تو امر کی تعریف تہدید (دھمکی دینے) جیسے "اعملوا ماشئتم" اور تعجیز (مخاطب کو عاجز کرنے) جیسے "فاتوا بسورۃ من مثلہ" پر بھی صادق آئے گی کیوں کہ ان دونوں کے اندر بھی امر کی طرح استعلاء پایا جاتا ہے حالانکہ یہ دونوں حقیقۃً امر نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد اصولیوں کی اصطلاح ہے لیکن امر میں محض استعلاء مقصود نہیں ہوتا بلکہ استعلاء کیساتھ فعل کو لازم کرنا بھی مقصود ہوتا ہے اور یہ یعنی فعل کو لازم کرنا امر میں پایا جاتا ہے۔ تہدید اور تعجیز میں نہیں پایا جاتا۔ امر میں اسلئے پایا جاتا ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے یعنی امر کے ذریعہ آمر دوسرے پر فعل کو لازم اور واجب کرتا ہے۔ اور تہدید اور تعجیز میں فعل کو طلب کرنا ہی مقصود نہیں ہوتا چہ جائیکہ دوسرے پر فعل کو لازم کرنا مقصود ہو، بلکہ تہدید میں محض دھمکی دینا اور تعجیز میں مخاطب کو عاجز کرنا مقصود ہوتا ہے پس مذکورہ عبارت "لکن بشرط ان یکون المقصود منہ ایجاب الفعل" سے صاحبِ تلویح کی طرف سے کیا گیا اعتراض باآسانی دور ہو جائے گا۔

(فوائد):۔ امر حاضر وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعلِ مخاطب سے فعل طلب کیا جائے جیسے "اضرب" اور امر غائب وہ امر ہے جسکے ذریعہ فاعلِ غائب سے فعل طلب کیا جائے جیسے "لیضرب" اور امر متکلم وہ امر ہے جسکے ذریعہ فاعلِ متکلم سے فعل طلب کیا جائے جیسے "لِأَضْرِبْ" اور "لِنَضْرِبْ"۔ امر معروف وہ امر ہے جسمیں "فعل" فاعل کی طرف منسوب ہو، اور امر مجہول وہ امر ہے جسمیں "فعل" مفعول کی طرف منسوب ہو۔

وَيُخْتَصُّ مُرَادُهُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ بَيَانٌ لِكَوْنِ الْأَمْرِ خَاصًّا يَعْنِي يُخْتَصُّ مُرَادُ الْأَمْرِ وَهُوَ الْوُجُوبُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ لِلْمُرَادِ وَالْغَرَضُ مِنْهُ بَيَانُ الِاخْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ أَيْ لَا يَكُونُ الْأَمْرُ إِلَّا لِلْوُجُوبِ وَلَا يَثْبُتُ الْوُجُوبُ إِلَّا مِنَ الْأَمْرِ دُونَ الْفِعْلِ فَيَكُونُ نَفْيًا لِلِاشْتِرَاكِ وَالتَّرَادُفِ جَمِيعًا وَذٰلِكَ بِأَنْ يُقَالَ إِنَّ دُخُولَ الْبَاءِ هٰهُنَا عَلَى الْمُخْتَصِّ عَلَى طَرِيقَةِ قَوْلِهِمْ خَصَصْتُ فُلَانًا بِالذِّكْرِ فَتَكُونُ الصِّيغَةُ مُخْتَصَّةً بِالْوُجُوبِ دُونَ الْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ وَهٰذَا نَفْيُ الِاشْتِرَاكِ وَيَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ لَازِمَةٍ أَنَّ الصِّيغَةَ لَازِمَةٌ لِلْمُرَادِ وَلَا تَنْفَكُّ عَنْهُ وَلَا يَكُونُ الْمُرَادُ مَفْهُومًا مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ وَهٰذَا نَفْيُ التَّرَادُفِ۔

(ترجمہ) :- اور امر کی مراد صیغہ لازمہ (افعل) کیساتھ مختص ہوتی ہے (یہ عبارت) امر کے خاص ہونیکا بیان ہے یعنی امر کی مراد اور وہ وجوب ہے ایسے صیغہ کیساتھ مختص ہوتی ہے جو مراد کیلئے لازم ہے۔ اس قول سے مصنف ؒ کا مقصد طرفین کے اختصاص کو بیان کرنا ہے۔ یعنی امر صرف وجوب کیلئے ہوتا ہے اور وجوب صرف امر سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ فعل سے۔ پس یہ اشتراک اور ترادف دونوں کی نفی ہوگی۔ اور یہ اس طور پر کہا جائے گا کہ یہاں "با" ان کے قول "خصصت فلانا بالذکر" کے طریقہ پر مختص پر داخل ہے پس صیغۂ امر وجوب کیساتھ مختص ہوگا اباحت اور ندب کے ساتھ نہیں اور یہی اشتراک کی نفی ہے اور مصنف کے قول "لازمۃ" کے معنی یہ ہوں گے کہ صیغہ امر مراد کیلئے لازم ہے اور مراد سے جدا نہیں ہوتا ہے اور مراد صیغہ کے علاوہ یعنی فعل سے مفہوم نہ ہوگی۔ اور یہی ترادف کی نفی ہے۔

(تشریح) :- مصنف ؒ کی عبارت حل کرنے سے پہلے بطور تمہید یہ ذہن نشین فرمالیجئے کہ کبھی لفظ معنی کیساتھ مختص ہوتا ہے یعنی لفظ اُس معنی کے علاوہ دوسرے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن معنی اُس لفظ کیساتھ مختص نہیں ہوتا بلکہ یہ معنی اُس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا بھی مدلول ہوتا ہے جیسے الفاظ مترادفہ مثلاً لیث اور اسد کہ لفظ اسد حیوان مفترس (شیر) کیساتھ مختص ہے لیکن حیوان مفترس لفظ اسد کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ جس طرح حیوان مفترس لفظ اسد کا مدلول ہے اسی طرح لفظ لیث اور غضنفر کا بھی مدلول ہے۔ کبھی اس کا برعکس ہوتا ہے یعنی معنی تو لفظ کے ساتھ مختص ہوتا ہے بایں طور کہ یہ معنی اس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا مدلول نہیں ہوگا لیکن یہ لفظ اس معنی کیساتھ مختص نہیں ہوتا بلکہ جس طرح یہ معنی اس لفظ کا مدلول ہے اسی طرح اس کے علاوہ دوسرا معنی بھی اس لفظ کا مدلول ہے جیسے الفاظ مشترکہ مثلاً لفظ قرء، حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے کہ حیض کے معنی لفظ قرء کیساتھ مختص ہے لیکن لفظ قرء حیض کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ جس طرح حیض لفظ قرء کا مدلول ہے اسی طرح طہر بھی لفظ قرء کا مدلول ہے، اور کبھی جانبین سے اختصاص ہوتا ہے یعنی لفظ معنی کیساتھ مختص ہوتا ہے اور معنی لفظ کیساتھ مختص ہوتا ہے جیسے الفاظ متباینہ مثلاً انسان اور فرس کہ انسان حیوان ناطق کیساتھ مختص ہے اور حیوان ناطق انسان کیساتھ مختص ہے اور

فرس حیوان ناہق کیساتھ مختص ہے اور حیوان ناہق فرس کیساتھ مختص ہے۔ اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ مصنفؒ کا مقصد صیغۂ امر اور اس کی مراد یعنی وجوب کے درمیان جانبین سے اختصاص کو ثابت کرنا ہے یعنی اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ "صیغۂ امر" صرف وجوب کیلئے ہوگا۔ اباحت اور ندب وغیرہ کیلئے نہیں ہوگا اور وجوب صرف صیغۂ امر سے ثابت ہوگا فعلِ نبی علیہ السلام سے ثابت نہ ہوگا۔ اور اس اختصاص کو ثابت کرنیکا مقصد اشتراک اور ترادف کے مذاہب کی نفی کرنا ہے یعنی اُس مذہب کی نفی کرنا ہے کہ صیغہ امر وجوب، اباحت اور ندب کے درمیان مشترک ہے اور اس مذہب کی نفی کرنا ہے کہ وجوب صیغۂ امر اور فعل نبی علیہ السلام دونوں سے ثابت ہوتا ہے۔ اشتراک اور ترادف کی نفی کرنے کیلئے شارح نور الانوار نے دو تقریریں کی ہیں۔ پہلی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت "ویختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ" میں "با" مختص پر داخل ہے جیسے "خصصت فلانا بالذکر" میں "با" مختص پر داخل ہے یعنی صیغۂ امر مختص اور مرادِ امر (وجوب) مختص بہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ صیغۂ امر وجوب کیساتھ مختص ہے یعنی صیغۂ امر صرف وجوب پر دلالت کرتا ہے اباحت اور ندب پر دلالت نہیں کرتا پس جب صیغۂ امر صرف وجوب پر دلالت کرتا ہے، اباحت اور ندب پر دلالت نہیں کرتا تو اشتراک کی نفی ہوگئی اور ماتن کے قول "لازمۃ" کے معنی یہ ہوں گے کہ صیغۂ امر، مراد یعنی وجوب کیلئے لازم ہے۔ صیغہ کبھی وجوب سے جدا نہ ہوگا اور مراد یعنی وجوب۔ صیغۂ امر کے علاوہ فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت اور مفہوم نہ ہوگا پس جب صیغۂ امر وجوب کیلئے لازم ہے اور "وجوب" صیغہ کے علاوہ فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا تو صیغۂ امر اور فعل نبی علیہ السلام کے درمیان ترادف کی نفی ہوگئی۔

اَوْ یُقَالُ اِنَّ الْبَاءَ دَاخِلَۃٌ عَلَی الْمُخْتَصِّ بِہٖ کَمَا ھُوَ اَصْلُھَا اَیْ لَا یُفْھَمُ ھٰذَا الْمُرَادُ بِغَیْرِ الصِّیْغَۃِ وَھُوَ الْفِعْلُ فَیَکُوْنُ ھُوَ نَفْیًا لِلتَّرَادُفِ ثُمَّ قَوْلُہٗ لَازِمَۃٌ اِنْ حُمِلَ عَلَی اللَّازِمِ الْاَعَمِّ فَیَکُوْنُ ھُوَ اَیْضًا نَفْیًا لِلتَّرَادُفِ لِاَنَّ الْمَلْزُوْمَ لَا یُوْجَدُ بِدُوْنِ اللَّازِمِ فَلَا یُفْھَمُ نَفْیُ الْاِشْتِرَاکِ قَطُّ فَیَنْبَغِیْ اَنْ یُّحْمَلَ اللَّازِمُ عَلَی اللَّازِمِ الْمُسَاوِیْ اَیْ لَا یُوْجَدُ الْمُرَادُ بِدُوْنِ الصِّیْغَۃِ وَلَا الصِّیْغَۃُ بِدُوْنِ الْمُرَادِ فَقَدْ فُھِمَ حِیْنَئِذٍ نَفْیُ التَّرَادُفِ وَالْاِشْتِرَاکِ جَمِیْعًا کِنَایَۃً۔

(ترجمہ):۔ یا کہا جائے کہ "با" مختص بہ پر داخل ہے جیسا کہ اس کی اصل ہے یعنی یہ مراد صیغہ کے علاوہ یعنی فعل سے مفہوم نہ ہوگی۔ پس یہ ترادف کی نفی ہوگی۔ پھر مصنف کا قول "لازمۃ" اگر لازم اعم پر محمول ہو تو یہ بھی ترادف کی نفی ہوگی۔ کیونکہ ملزوم بغیر لازم کے نہیں پایا جاتا ہے پس اشتراک کی نفی بالکل مفہوم نہ ہوگی۔ چنانچہ مناسب ہے کہ لازم کو لازم مساوی پر محمول کیا جائے یعنی مراد بغیر صیغہ کے نہیں پائی جائے گی اور صیغہ بغیر مراد کے نہیں پایا جائے گا پس اس وقت ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی کنایۃً مفہوم ہوگی۔

(تشریح):- دوسری تقریر کا حاصل یہ ہیکہ "با" مختص بہ پر داخل ہو جیساکہ اس کی اصل ہے یعنی مراد امر (وجوب) مختص ہو اور صیغۂ امر مختص بہ ہو اور مطلب یہ ہو کہ وجوب صیغۂ امر کیساتھ مختص ہے یعنی وجوب صرف صیغۂ امر سے مفہوم ہوتا ہے۔ صیغۂ امر کے علاوہ فعلِ نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا۔ اور جب وجوب صرف صیغۂ امر سے مفہوم ہوتا ہے اور فعلِ نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا تو صیغۂ امر اور فعلِ نبی علیہ السلام کے درمیان ترادف کی نفی ہوگئی۔ پھر ماتن کا قول "لازمۃ" اگر اس سے مراد لازم عام ہو یعنی صیغۂ امر لازم عام ہو اور وجوب ملزوم ہو تو اس سے بھی ترادف کی نفی ہوگی۔ کیونکہ لازم عام بغیر ملزوم کے پایا جاسکتا ہے مگر ملزوم بغیر لازم عام کے نہیں پایا جاسکتا مثلاً حیوان انسان کا لازم عام ہے تو حیوان بغیر انسان کے پایا جاسکتا ہے لیکن انسان بغیر حیوان کے نہیں پایا جاسکتا۔ پس وجوب جو ملزوم ہے بغیر لازم عام یعنی بغیر صیغۂ امر کے نہیں پایا جاسکتا ہے اگرچہ "صیغہ" لازم عام ہونے کیوجہ سے بغیر وجوب یعنی بغیر ملزوم کے پایا جاسکتا ہے پس ثابت ہوا کہ وجوب بغیر صیغہ کے یعنی فعلِ نبی علیہ السلام سے مفہوم نہ ہوگا۔ اور جب وجوب فعلِ نبی علیہ السلام سے مفہوم نہ ہوا تو ترادف کی نفی ہوگئی۔ لیکن اشتراک کی نفی بالکل نہیں ہوئی۔ اور اگر لازم سے مراد لازم مساوی ہو یعنی "صیغہ" لازم اور "وجوب" ملزوم ہو اور دونوں میں مساوات ہو تو ترادف اور اشتراک دونوں کی کنایۃً نفی ہو جائے گی اس طور پر کہ لازم مساوی بغیر ملزوم کے نہیں پایا جاتا اور ملزوم بغیر لازم مساوی کے نہیں پایا جاتا ہے جیسے ناطق انسان کا لازم مساوی ہے تو ناطق بغیر انسان کے نہیں پایا جاسکتا اور انسان بغیر ناطق کے نہیں پایا جاسکتا۔ اسی طرح وجوب بغیر صیغۂ امر کے نہیں پایا جائے گا اور صیغۂ امر بغیر وجوب کے نہیں پایا جائے گا۔ پس جب "وجوب" بغیر صیغۂ امر کے نہیں پایا جاتا یعنی فعلِ نبی علیہ السلام سے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو ترادف کی نفی ہوگئی اور جب صیغۂ امر بغیر وجوب کے نہیں پایا جائے گا یعنی صیغۂ امر سے صرف وجوب مفہوم ہوتا ہے، اباحت، ندب وغیرہ مفہوم نہیں ہوتے تو اشتراک کی نفی ہوگئی ہے۔ بہر حال جب لازم عام مراد لینے کی صورت میں صرف ترادف کی نفی ہوتی ہے اور اشتراک کی نفی نہیں ہوتی اور لازم مساوی مراد لینے کی صورت میں ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی ہو جاتی ہے تو لازم سے لازم مساوی مراد لینا زیادہ بہتر ہے۔

ثُمَّ صَرَّحَ بَعْدَ ذٰلِكَ بِنَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا فَقَالَ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا أَيْ إِذَا كَانَ الْمُرَادُ مَخْصُوْصًا بِالصِّيْغَةِ لَا يَكُوْنُ فِعْلُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوْجِبًا عَلَى الْأُمَّةِ مِنْ غَيْرِ مُوَاظَبَتِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ خِلَافًا لِبَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رح فَإِنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ إِنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا مُوْجِبٌ إِمَّا لِأَنَّهٗ أَمْرٌ وَكُلُّ أَمْرٍ لِلْوُجُوْبِ وَإِمَّا لِأَنَّهٗ مُشَارِكٌ لِلْأَمْرِ الْقَوْلِيِّ فِيْ حُكْمِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِيْ كُلِّ مَا لَمْ يَكُنْ سَهْوًا مِنْهُ

عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا طَبْعًا لَهُ وَلَا مَخْصُوصًا بِهِ وَ اِلَّا فَعَدَمُ كَوْنِهِ مُوْجِبًا بِالْاِتِّفَاقِ -

(ترجمہ):- پھر مصنفؒ نے اس کے بعد قصداً ترادف کی نفی فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے حتی کہ فعل مُوجِب نہ ہوگا یعنی جب مراد (وجوب) صیغہ کیساتھ مخصوص ہے تو بغیر مواظبت کے نبی علیہ السلام کا فعل امت پر مُوجِب نہ ہوگا برخلاف بعض اصحاب شافعیؒ کے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی مُوجِب ہے یا تو اس لئے کہ آپ کا فعل امر ہے اور ہر امر وجوب کیلئے ہوتا ہے، اور یا اسلئے کہ آپ کا فعل حکم وجوب میں امر قولی کا مشارک ہے۔ اور یہ اختلاف ہمارے اور ان کے درمیان ہر اُس فعل میں ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو کے طور پر صادر نہ ہوا ہو اور نہ وہ آپ کا طبعی فعل ہو اور نہ آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو ورنہ آپ کے فعل کا مُوجِب نہ ہونا بالاتفاق ہے۔

(تشریح):- فاضل مصنفؒ نے ترادف اور اشتراک کی کنایۃً نفی کرنے کے بعد یہاں سے بالقصد ترادف کی نفی کی تصریح فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جب وجوب صیغۂ امر کیساتھ مخصوص ہے تو بغیر مواظبت کے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہ ہوگا۔ شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی علیہ السلام کا فعل مواظبت کیساتھ مُوجِب ہوتا ہے یعنی کسی فعل پر نبی علیہ السلام کے مواظبت اور ہمیشگی کرنے سے وجوب ثابت ہوجاتا ہے حالانکہ یہ بھی درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ "اعتکاف" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مواظبت کرنیکے باوجود سنّت مؤکدہ ہے۔ ہاں۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مواظبت کیساتھ اُسکے ترک پر انکار فرمادیں تو یہ فعل بلاشبہ مُوجِب ہوگا۔ لیکن اس صورت میں بھی فعل سے وجوب ثابت نہ ہوگا بلکہ ترک پر انکار سے وجوب ثابت ہوگا۔ کیوں کہ کسی فعل کے ترک پر انکار کرنا گویا اُس فعل کے کرنے کا امر کرنا ہے اور امر سے وجوب ثابت ہوجاتا ہے لہٰذا ترک پر انکار کرنے سے بھی وجوب ثابت ہوجائے گا۔ بہرحال نبی علیہ السلام کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ بعض اصحاب شافعیؒ اس بارے میں ہمارے مخالف ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ صیغۂ امر کی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی مُوجِب ہے یعنی جس طرح صیغۂ امر سے وجوب ثابت ہوجاتا ہے اسی طرح فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی وجوب ثابت ہوجائے گا۔ اصحاب شافعی نے علی سبیل الترید اس پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں چنانچہ ان میں سے ایک دلیل تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی امر ہے کیوں کہ امر کی دو قسمیں ہیں (۱) قول (۲) فعل۔ اور ہر امر وجوب کیلئے ہوتا ہے لہٰذا قولِ نبیؐ کیطرح فعلِ نبیؐ سے بھی وجوب ثابت ہوجائے گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ "فعل" امر کی قسم تو نہیں ہے لیکن وجوب کا فائدہ دینے میں امر کے مانند ہے پس جب نبی علیہ السلام کا فعل مفید وجوب ہونے میں امر کے مانند اور اس کے مشارک ہے تو امر قولی کی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوگا۔

لیکن یہ خیال رہے کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ وہ "فعل" نبی علیہ السلام سے سہواً صادر نہ ہوا ہو جیسے زلّات اور نہ آپ کا طبعی فعل ہو جیسے کھانا، پینا۔ اور نہ آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو جیسے چار عورتوں سے زائد کیساتھ نکاح اور تہجّد کی نماز چنانچہ اگر کوئی فعل آپ سے سہواً صادر ہوا ہو یا آپ کا طبعی فعل ہو یا آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو تو یہ فعل بالاتفاق مُوجب نہیں ہوگا یعنی اس فعل سے نہ ہمارے نزدیک وجوب ثابت ہوگا اور نہ شوافع کے نزدیک وجوب ثابت ہوگا۔

لِلْمَنْعِ عَنِ الْوِصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا وَحُجَّةٌ لَنَا أَيْ لِمَنْعِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَصْحَابَهٗ عَنْ صَوْمِ الْوِصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ رُوِيَ أَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاصَلَ فَوَاصَلَ أَصْحَابُهٗ فَأَنْكَرَ عَلَيْهِمُ الْمُوَافَقَةَ فِيْ وِصَالِ الصَّوْمِ فَقَالَ أَيُّكُمْ مِثْلِيْ يُطْعِمُنِيْ رَبِّيْ وَيَسْقِيْنِيْ يَعْنِيْ أَنْتُمْ لَا تَسْتَطِيْعُوْنَ الصِّيَامَ مُتَوَالِيَةَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَلِيْ قُوَّةٌ رُوْحَانِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى أُطْعَمُ عِنْدَهٗ وَأُسْقٰى مِنْ شَرَابِ الْمَحَبَّةِ كَمَا قَالَ قَائِلٌ **شعر** وَذِكْرُكَ لِلْمُشْتَاقِ خَيْرُ شَرَابٍ ❊ وَكُلُّ شَرَابٍ دُوْنَهٗ كَسَرَابٍ ❊ وَلِهٰذَا تَرَى الْأَئِمَّةَ الْمُجَاهِدِيْنَ يَفْطُرُوْنَ بِشُرْبِ قَطْرَةٍ فِيْ أَرْبَعِيْنَاتٍ لِيَخْرُجَ عَنْ حَدِّ الْكَرَاهَةِ وَهٰذَا فِيْ صَوْمِ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ سَوَاءٌ وَرُوِيَ أَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُصَلِّيْ بِأَصْحَابِهٖ إِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ فَخَلَعُوْا نِعَالَهُمْ فَلَمَّا قَضٰى صَلَاتَهٗ قَالَ مَا حَمَلَكُمْ عَلٰى إِلْقَائِكُمْ نِعَالَكُمْ قَالُوْا رَأَيْنَاكَ أَلْقَيْتَ نَعْلَيْكَ قَالَ إِنَّ جِبْرَئِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبَرَنِيْ أَنَّ فِيْهِمَا قَذَرًا إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأٰى فِيْ نَعْلَيْهِ قَذَرًا فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيْهِمَا هٰذِهٖ تَمَسُّكَاتُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رح۔

(ترجمہ):۔ اسلئے کہ لگاتار روزے رکھنے اور جوتے اتارنے سے منع کیا گیا ہے۔ (یہ عبارت) حتّٰی لا یکون الفعل موجباً سے متعلق ہے اور ہماری دلیل ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کو بلا افطار مسلسل روزے رکھنے اور (نماز میں ناپاکی دیکھے بغیر) جوتے اتارنے سے منع فرمایا تھا۔ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا افطار مسلسل روزے رکھے تو آپ کے صحابہ رضؓ نے بھی اس قسم کے روزے رکھے۔ پس آپ نے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے میں اپنی موافقت کرنے سے منع کر دیا اور فرمایا مجھ جیسا تم میں سے کون ہے مجھے تو خود اللہ کھلاتا پلاتا ہے یعنی تم رات دن کا مسلسل روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے ہو۔ اور میرے لئے اللہ تعالیٰ کیجانب سے ایک روحانی قوت ہے، اُسی کے پاس سے مجھ کو کھلایا جاتا ہے اور محبت الٰہی کی شراب سے بھی سیراب کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی نے کہا ہے ایک عاشق کیلئے تیری یاد ہی بہترین شراب ہے تیری یاد کے سوا ہر شراب دھوکا ہے۔ اسی ممانعت کی وجہ سے تم ریاضت اور

مجاہدہ کرنیوالے علمائے کرام اور صوفیائے عظام کو دیکھتے ہو کہ وہ اپنے چلّوں کے ایام میں ایک ایک قطرہ پانی پی کر افطار کر لیتے ہیں تاکہ ان کا روزہ حدِ کراہت سے نکل جائے۔ اور یہ کراہت فرض اور نفلی روزہ دونوں میں برابر ہے اور روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہؓ کے ساتھ نماز ادا کر رہے تھے کہ اچانک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے نعلین مبارک اتارے پس صحابہ نے بھی اپنے اپنے نعلین اتار لئے پس جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز پوری کر چکے تو فرمایا کہ تم کو کس چیز نے اپنے نعلین اتارنے پر آمادہ کیا۔ صحابہ نے کہا ہم نے حضرت والا کو اپنے نعلین مبارک اتارتے ہوئے دیکھا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے مجھے خبر دی تھی کہ نعلین میں نجاست ہے جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو اُسے چاہیئے کہ وہ دیکھ لے اگر اس کے جوتوں میں نجاست ہو تو اُسے پونچھ لے اور جوتوں میں نماز ادا کرے۔ یہ امام ابو حنیفہ رح کے دلائل ہیں۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مُوجب نہ ہونے پر حضرت امام ابو حنیفہ رح کے دلائل مذکور ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا افطار مسلسل شب و روز کے روزے رکھے۔ آپ کو دیکھ کر آپکے صحابہ رضؓ نے بھی اس قسم کے روزے رکھنے شروع کر دیئے پس آپ نے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے سے صحابہ کو منع فرمایا اس پر ایک شخص نے کہا اللہ کے رسول آپ تو بلا افطار مسلسل روزے رکھتے ہیں یہ سنکر آپ نے فرمایا تم میں مجھ جیسا کون ہے مجھے تو خود اللہ تعالیٰ کھلاتا پلاتا ہے یعنی مجھ پر اللہ تعالیٰ ایسا فیضان کرتے ہیں جس سے مجھ کو نہ بھوک کا احساس ہوتا ہے اور نہ پیاس کا۔ اور مجھ کو اللہ تعالیٰ عبادت کرنے کی قدرت اور قوت عطا فرماتے ہیں حاصل یہ کہ تم میں بلا افطار مسلسل شب و روز کا روزہ رکھنے کی سکت نہیں ہے البتہ میرے لئے خدا کی جانب سے ایک روحانی قوت حاصل ہے قربِ الٰہی میں مجھے روحانی غذا بھی عطا کی جاتی ہے اور محبت الٰہی کی شراب سے بھی سیراب کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی نے کہا ہے تیری یاد عاشقِ رنجور کیلئے بہترین شراب ہے اور تیری یاد کے سوا، ہر شراب دھوکا ہے، اسی مضمون کو جگر مراد آبادی نے اپنی زبان میں یوں کہا ہے ؎

نہ غرض کسی سے نہ واسطہ مجھے کام اپنے ہی کام سے ❊ تیرے ذکر سے تیرے فکر سے تیری یاد سے تیرے نام سے

چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع فرمایا ہے اسی لئے علماء اور صوفیاء اپنے چلّوں کے ایام میں پانی کا ایک ایک قطرہ پی کر روزہ افطار کر لیتے ہیں تاکہ ان کا روزہ حدِ کراہت سے نکل جائے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے کی ممانعت کا حکم فرض اور نفل دونوں طرح کے روزوں میں یکساں ہے۔ ملاحظہ فرمایئے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود صوم وصال پر عمل کیا لیکن جب صحابہ رضؓ نے آپ کو دیکھ کر یہ عمل کرنا شروع کیا تو ان کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا پس اگر نبی علیہ السلام کا فعل مُوجب ہوتا اور آپ کے قول کی طرح آپ کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کو صوم وصال سے منع نہ فرماتے، آپ کا اپنے صحابہ کو صومِ وصال سے منع کرنا۔ اور خود اس پر عمل کرنا اس بات کی علامت ہے کہ نبی علیہ السلام کا فعل مُوجب نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہیکہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کو نماز پڑھا رہے تھے کہ اچانک آپ نے نعلین مبارک اتار لئے یہ دیکھ کر صحابہ نے بھی اپنے اپنے نعلین اتار لئے، پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہو چکے تو آپ نے فرمایا کہ تم لوگوں کو اپنے نعلین اتارنے پر کس چیز نے آمادہ کیا، صحابہ نے فرمایا کہ ہم نے حضرت والا کو نعلین اتارتے ہوئے دیکھا تھا اسلئے ہم لوگوں نے بھی اپنے نعلین اتار لئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے مجھے خبر دی تھی کہ نعلین میں نجاست ہے، پس جبرئیلؑ کے اس خبر دینے کی وجہ سے میں نے اپنے نعلین اتارے تھے، سنو! جب تم لوگ مسجد میں آیا کرو تو دیکھ لیا کرو، اگر کسی کے نعلین پر نجاست لگی ہو تو وہ اس کو پونچھ کر جوتوں سمیت نماز ادا کر لیا کرے۔ ملاحظہ فرمائیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو عمل خود کیا ہے صحابہ کو اس کے کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل مُوجِب ہوتا تو آپ صحابہؓ کو پیروی کرنے سے منع نہ فرماتے۔ پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن ان دونوں باتوں کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ صومِ وصال بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہے اور جبرئیلؑ کے خبر دینے سے جوتوں کا نماز میں اتارنا یہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جو فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہو وہ فعل بالاتفاق غیر موجب ہوتا ہے۔ پس جب یہ دونوں افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہونے کی وجہ سے بالاتفاق غیر موجب ہیں تو ان دونوں واقعات سے امام ابوحنیفہؒ کا استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الشَّافِعِیؒ فَقَالَ تَارَةً عَلٰی سَبِیْلِ التَّنَزُّلِ اِنَّ الْفِعْلَ لِلْوُجُوْبِ کَالْاَمْرِ لِاَنَّهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ شُغِلَ عَنْ اَرْبَعِ صَلٰوةٍ یَوْمَ الْخَنْدَقِ فَقَضَاهُنَّ مُرَتَّبَةً وَقَالَ صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ اُصَلِّيْ فَجَعَلَ مُتَابَعَةَ اَفْعَالِهٖ لَازِمَةً لِاُمَّتِهٖ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُؒ بِقَوْلِهٖ وَالْوُجُوْبُ اُسْتُفِيْدَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ اُصَلِّيْ لَا بِالْفِعْلِ اِذْ لَوْ كَانَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا لَاتَّبَعُوْهُ بِمُجَرَّدِ رُؤْيَةِ الْفِعْلِ وَلَمْ يَحْتَاجُوْا اِلٰى هٰذَا الْقَوْلِ اَصْلًا۔

(ترجمہ):۔ اور امام شافعیؒ نے کبھی بر سبیل تنزّل یہ کہا ہے کہ فعل، امر کیطرح وجوب کیلئے ہے اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خندق کے دن چار نمازیں وقت پر ادا نہ کر سکے۔ پھر چاروں نمازوں کی بالترتیب قضاء کی اور فرمایا کہ تم لوگ بھی نمازیں اسی طرح پڑھا کرو جس طرح تم نے مجھے پڑھتے دیکھا ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار دیدیا۔ پھر امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب مصنف نے اپنے اس قول سے دیا ہے کہ وجوب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "صلوا کما رأیتمونی اصلی" سے مستفاد ہے نہ کہ آپ کے فعل سے اسلئے کہ اگر فعل مُوجِب ہوتا تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین محض فعل کو دیکھ کر آپ کا اتباع کر لیتے اور اس فرمان

کے بالکل محتاج نہ ہوتے۔

(تشریح):۔ بعض اصحاب شافعی رح نے فعلِ نبی کے مُوجِب ہونے پر دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں، مصنف رح نے ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہیکہ فعلِ نبی ؐ امر تو نہیں ہے لیکن امر کی طرح مفیدِ وجوب ہے کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب غزوہ خندق کے موقعہ پر مشرکین کیساتھ جنگ اور خندق کھودنے میں مشغول ہونے کی وجہ سے چار نمازیں ظہر، عصر، مغرب اور عشاء وقت پر ادا نہ کرسکے تو اس کے بعد آپ نے بالترتیب چاروں نمازوں کی قضاء فرمائی اور صحابہ رضہ سے فرمایا کہ تم لوگ بھی نمازیں اسی طرح قضاء کیا کرو جس طرح تم نے مجھے قضاء کرتے دیکھا ہے یعنی قضاء نمازوں میں بھی ترتیب ملحوظ رکھا کرو۔ دیکھئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فرمان سے اپنے افعال کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار دیا ہے۔ اگر فعلِ نبی مُوجِب نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے فعل کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار نہ دیتے، پس آپکا اپنے فعل کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار دینا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ آپ کا فعل بھی مُوجِب دوجوب ثابت کرنیوالا ہے۔ فاضل مصنف نے جواب میں فرمایا ہے کہ قضاء نمازوں میں ترتیب کا وجوب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت نہیں ہوا بلکہ آپ کے قول "صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی" سے ثابت اور مستفاد ہے۔ کیوں کہ اگر فعلِ نبی ؐ مُوجِب ہوتا تو صحابہ کرام رضہ محض آپ کا فعل دیکھ کر آپ کا اتباع کرلیتے اور سرے سے اس فرمان کے محتاج ہی نہ ہوتے پس فعل کے بعد آپ کا "صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی" فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ قول سے ثابت ہوتا ہے۔

وَقَالَ تَارَةً عَلٰی سَبِیْلِ التَّرَقِّیْ اِنَّ الْفِعْلَ قِسْمٌ مِّنَ الْاَمْرِ لِاَنَّ الْاَمْرَ نَوْعَانِ قَوْلٌ وَفِعْلٌ لِاَنَّہٗ اَطْلَقَ اللّٰہُ تَعَالٰی لَفْظَ الْاَمْرِ عَلَی الْفِعْلِ فِیْ قَوْلِہٖ وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیْدٍ اَیْ فِعْلُہٗ لِاَنَّ الْقَوْلَ لَا یُوْصَفُ بِالرَّشِیْدِ وَاِنَّمَا یُوْصَفُ بِالسَّدِیْدِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ رحمہ اللہ عَنْہُ بِقَوْلِہٖ وَسُمِّیَ الْفِعْلُ بِہٖ لِاَنَّہٗ سَبَبُہٗ اَیْ سُمِّیَ الْفِعْلُ بِلَفْظِ الْاَمْرِ لِاَنَّ الْاَمْرَ سَبَبٌ لِّلْفِعْلِ فَیَکُوْنُ مِنْ بَابِ الْمَجَازِ وَاِنَّمَا الْکَلَامُ فِی الْحَقِیْقَۃِ۔

(ترجمہ):۔ اور کبھی امام شافعی رح نے بر سبیل ترقی یہ کہا ہے کہ "فعل" امر کی ایک قسم ہے کیونکہ امر کی دو قسمیں ہیں، قول اور فعل۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول" وما امر فرعون برشید" میں لفظ امر کا اطلاق فعل پر کیا ہے یعنی فرعون کا فعل درست نہیں ہے کیوں کہ قول، رشید کی صفت کیساتھ موصوف نہیں ہوتا بلکہ سدید کے ساتھ موصوف ہوتا ہے۔ پس امام شافعی رح کے اس استدلال کا جواب مصنف نے اپنے قول سے دیا ہے کہ فعل کو امر کیساتھ اسلئے موسوم کیا جاتا ہے کہ امر فعل کا سبب ہے یعنی فعل کو لفظ امر کیساتھ اسلئے موسوم کیا گیا ہے کہ امر فعل کا سبب ہے پس یہ مجاز کے قبیلہ سے ہوگا حالانکہ بحث حقیقت میں ہے۔

(تشریح):۔ بعض اصحابِ شافعی رح کی دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امر کی دو قسمیں ہیں (۱) قول (۲) فعل۔

گویا فعل، امر ہے اور "امر" وجوب کیلئے آتا ہے لہٰذا فعل بھی وجوب کیلئے ہوگا۔ اور فعل کے امر ہونے کی دلیل یہ ہیکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وما امر فرعون برشید" میں لفظ امر کا اطلاق فعل پر کیا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ فرعون کا فعل درست نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ آیت میں امر فرعون سے مراد فعلِ فرعون ہے اور فعل پر امر کا اطلاق کیا گیاہے اور اس اطلاق کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں امر فرعون یعنی قولِ فرعون کو رشید کیساتھ متصف کیا گیا ہے حالانکہ قول، رشید کیساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ سدید کیساتھ متصف ہوتا ہے البتہ فعل، رشید کیساتھ متصف ہوتا ہے۔ پس آیت میں رشید کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ امر سے مراد فعل ہے اور جب امر سے مراد فعل ہے تو معلوم ہوا کہ فعل بھی امر کی ایک قسم ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے لہٰذا فعل بھی وجوب کیلئے ہوگا۔ امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ آیت میں امر سے مراد فعل ہے اور فعل کو لفظ امر کیساتھ اسلئے تعبیر کیا گیا ہے کہ "امر" فعل کا سبب ہوتا ہے گویا سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا، اور سبب کا اطلاق مسبب پر جائز بھی ہے لہٰذا یہ مجاز کے قبیلہ سے ہوگا اور یہاں بحث چونکہ حقیقت میں ہے اسلئے اس آیت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ آیت میں "امر" سے مراد فعل ہے بلکہ امر سے مراد شان اور طریق ہے یعنی فرعون کی شان اور طریقہ درست نہیں ہے یا امر سے مراد قول ہے اور قرینہ سابقہ جملہ "فاتبعوا امر فرعون" ہے کیوں کہ یہاں امر سے مراد قول ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ لوگوں نے فرعون کے امر یعنی اس کی بات کی ان چیزوں میں اطاعت کی جن کا فرعون نے لوگوں کو حکم دیا ہے "وما امر فرعون برشید" حالانکہ فرعون کا یہ حکم دینا درست نہیں ہے۔ پس جب "فاتبعوا امر فرعون" میں امر سے قول مراد ہے تو بعد کے جملہ "وما امر فرعون برشید" میں بھی امر سے قول مراد ہوگا، لیکن اس پر اگر یہ اعتراض ہو کہ "قول" لفظ رشید کیساتھ متصف نہیں ہوتا اور اس صورت میں قول کو لفظ رشید کیساتھ متصف کرنا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قول کو رشید کیساتھ متصف کرنا "وصف الشئی بوصفِ صاحب الشئی" کے قبیلہ سے ہے یعنی کبھی شئی کو صاحبِ شئی کی صفت کیساتھ متصف کردیا جاتا ہے جیسے "عذاب الیم" میں "عذاب" کو "الیم" کیساتھ متصف کیا گیا ہے حالانکہ "الیم" صاحب عذاب (مُعَذَّب) کی صفت ہے، اسی طرح آیت میں رشید کو امر بمعنی قول کی صفت بنایا گیا ہے حالانکہ "رشید" صاحبِ قول کی صفت ہوتا ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ نَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا شَرَعَ فِي نَفْيِ الْاِشْتِرَاكِ قَصْدًا فَقَالَ وَ مُوْجَبُهُ الْوُجُوْبُ لَا النَّدْبُ وَالْاِبَاحَةُ وَالتَّوَقُّفُ يَعْنِي اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ الْوُجُوْبُ فَقَطْ عِنْدَ الْعَامَّةِ لَا النَّدْبُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْاِبَاحَةُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْاِشْتِرَاكُ لَفْظًا اَوْ مَعْنًى بَيْنَ الثَّلٰثَةِ اَوِ الْاِثْنَيْنِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ آخَرُوْنَ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ لِاَنَّهُ يُفْهَمُ مِمَّا ذَكَرَهُ اِلْتِزَامًا فَاَهْلُ النَّدْبِ يَقُوْلُوْنَ الْاَمْرُ لِلطَّلَبِ

فَلَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ جَانِبُ الْفِعْلِ فِيْهِ رَاجِحًا حَتّٰى يَطْلُبَ وَاَدْنَاهُ النَّدْبُ وَهٰذَا كَقَوْلِهٖ تَعَ فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا وَاَهْلُ الْاِبَاحَةِ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ مَعْنَى الطَّلَبِ اَنْ يَّكُوْنَ مَاذُوْنًا فِيْهِ وَلَايَكُوْنُ حَرَامًا وَاَدْنَاهُ هُوَ الْاِبَاحَةُ وَهٰذَا كَقَوْلِهٖ تَعَ فَاصْطَادُوْا وَالْمُتَوَقِّفُوْنَ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ الْاَمْرَ يَسْتَعْمِلُ لِسِتَّةَ عَشَرَ مَعْنًى كَالْوُجُوْبِ وَالْاِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ وَالتَّهْدِيْدِ وَالتَّعْجِيْزِ وَالْاِرْشَادِ وَالتَّسْخِيْرِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَمَالَمْ تَقُمْ قَرِيْنَةٌ عَلٰى اَحَدِهَا لَمْ يُعْمَلْ بِهٖ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰى يَتَعَيَّنَ الْمُرَادُ وَعِنْدَنَا الْوُجُوْبُ حَقِيْقَةُ الْاَمْرِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ مُطْلَقُهٗ مَالَمْ تَقُمْ قَرِيْنَةٌ خِلَافَهٗ وَاِذَا قَامَتْ قَرِيْنَةٌ يُحْمَلُ عَلَيْهِ عَلٰى حَسْبِ الْمَقَامِ ـ

(ترجمہ):۔ اور جب مصنفؒ ترادف کی بالقصد نفی سے فارغ ہوگئے تو اشتراک کی بالقصد نفی میں لگ گئے چنانچہ انھوں نے فرمایا کہ اور امر کا موجَب (حکم) وجوب ہے، ندب، اباحت اور توقف نہیں ہے یعنی عام فقہاء کے نزدیک امر کا موجَب فقط وجوب ہے ندب نہیں ہے جیساکہ بعض کا مذہب ہے اور نہ اباحت ہے جیساکہ بعض کا مذہب ہے اور نہ توقف ہے جیساکہ بعض کا مذہب ہے اور نہ لفظی یا معنوی طور پر تین یا دو کے درمیان اشتراک ہے جیساکہ اور لوگوں کا مذہب ہے ۔ اور مصنفؒ نے اشتراک کا ذکر اسلئے نہیں کیا کہ وہ ان کے مذکورہ بیان سے التزاماً مفہوم ہے پس ندب والے کہتے ہیں کہ امر چونکہ طلب کیلئے ہے اسلئے اسمیں جانب فعل کا راجح ہونا ضروری ہے تاکہ فعل کو طلب کیا جاسکے اور راجح کا ادنیٰ درجہ ندب ہے ، اور یہ ایسا ہے جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا کہ تم ان کو مکاتب کردو اگر تم ان میں کوئی خیر محسوس کرو، اور اباحت والے کہتے ہیں کہ طلب کے معنی یہ ہیں کہ اُس فعل کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے اور یہ جیسے باری تعالیٰ کا قول " فاصطادوا " ہے ۔ اور توقف کے قائلین کہتے ہیں کہ امر سولہ معنوں میں مستعمل ہوتا ہے جیسے وجوب، اباحت، ندب، تہدید، تعجیز، ارشاد، تسخیر وغیرہ پس جب تک ان میں سے کسی ایک معنی پر کوئی قرینہ قائم نہ ہو جائے اس پر عمل نہ ہوگا۔ لہٰذا توقف واجب ہوگا۔ یہاں تک کہ مراد متعین ہو جائے ۔ اور ہمارے نزدیک " وجوب " امر کی حقیقت ہے لہٰذا مطلق امر کو اسی پر محمول کیا جائیگا جب تک کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ قائم نہ ہو، اور جب اسکے خلاف کا قرینہ قائم ہو جائے تو حسبِ موقع اس پر محمول کیا جائے گا۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے سابق میں امر اور فعل کے درمیان بالقصد ترادف کی نفی فرمائی ہے ۔ اب یہاں سے وجوب اور غیر وجوب کے درمیان بالقصد اشتراک کی نفی فرمارہے ہیں ، لیکن اس سے پہلے چند باتیں ذہن نشین فرما لیجئے ۔ پہلی بات وجوب ، ندب اور اباحت کی تعریف ۔ وجوب کہتے ہیں فعل کے جائز ہونے اور ترک فعل کے حرام ہونے کو یعنی اگر کسی فعل کا کرنا جائز ہو اور اس کا ترک کرنا حرام ہو تو وہ فعل واجب ہے ۔ اور ندب کہتے ہیں کہ فعل اور

ترکِ فعل دونوں جائز ہوں مگر فعل (کرنا) راجح اور ترکِ فعل مرجوح ہو۔ اور اباحت کہتے ہیں فعل اور ترکِ فعل دونوں جائز ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی اشتراک لفظی کہتے ہیں کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے ابتداءً الگ الگ وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ " عین " آنکھ، سونا وغیرہ بہت سے معنی کیلئے موضوع ہے۔ اور اشتراک معنوی کہتے ہیں کہ لفظ ایسے واحد معنی کلی کیلئے موضوع ہو جسکے بہت سے افراد ہوں مثلاً لفظ انسان حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے بہت سے افراد ہیں۔ تیسری بات یہ ہیکہ موجَب (بفتح الجیم) مقتضیٰ اور حکم " تینوں " الفاظِ مترادفہ ہیں۔ اس تمہید کے بعد اصل مسئلہ کی تشریح یہ ہے کہ امر کے موجَب (حکم) میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ امر کا موجَب ندب ہے اور بعض کے نزدیک امر کا موجَب اباحت ہے، بعض کے نزدیک امر کا موجَب توقف (عمل کرنے سے رُکے رہنا) ہے، اور بعض کے نزدیک امر کا موجَب وجوب اور ندب کے درمیان اشتراک لفظی ہے اور بعض کے نزدیک ان دونوں کے درمیان اشتراکِ معنوی ہے یعنی امر طلبِ فعل کیلئے موضوع ہے وہ طلب خواہ وجوباً ہو یا ندباً ہو۔ بعض کے نزدیک امر کا موجَب وجوب، ندب اور اباحت کے درمیان اشتراک لفظی ہے۔ اور بعض کے نزدیک ان تینوں کے درمیان اشتراکِ معنوی ہے یعنی امر وضع کیا گیا ہے اذن کیلئے اور اذن تینوں کو شامل ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک امر کا موجَب فقط وجوب ہے، ندب، اباحت، توقف اور اشتراک وغیرہ نہیں ہیں، " ولم یذکرہ المصنف " سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن رحمہ نے جسطرح ندب، اباحت اور توقف کی نفی فرمائی ہے اسطرح اشتراک کی نفی کیوں نہیں فرمائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن رحمہ نے اشتراک کا ذکر اسلئے نہیں کیا کہ وہ ماتن کے مذکورہ بیان سے التزاماً مفہوم ہے اس طور پر کہ جب مصنف رحمہ نے ندب اور اباحت کے امر کا موجَب ہونے کی نفی فرمائی تو معلوم ہوگیا کہ امر، ندب، اباحت وغیرہ میں لفظاً مشترک نہیں ہے اور جب مصنف رحمہ نے کہا کہ امر کا موجَب فقط وجوب ہے تو معلوم ہوگیا کہ دو یا تین کے درمیان معناً مشترک نہیں ہے کیونکہ دو یعنی وجوب اور ندب کے درمیان اشتراکِ معنوی کی صورت میں امر کا موجَب طلبِ فعل ہوگا، اور تین یعنی وجوب، ندب، اور اباحت کے درمیان اشتراکِ معنوی کی صورت میں امر کا موجَب اِذن ہوگا۔ جو حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجَب ندب ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ " امر " طلب کیلئے آتا ہے اور طلب کیلئے فعل کی جانب کا ترکِ فعل سے راجح ہونا ضروری ہے تاکہ اُس فعل کو طلب کیا جاسکے۔ اور راجح کا ادنی درجہ ندب ہے، کیوں کہ اباحت میں دونوں جانب برابر ہوتی ہیں اور وجوب میں ترکِ فعل ممنوع اور حرام ہوتا ہے اور ممانعت اور حرمت، رجحان پر ایک امر زائد ہے لہٰذا راجح کا ادنی درجہ (ندب) امر کا موجَب ہوگا۔ اور اس کی تائید اللہ جلّ شانہٗ کے کلام سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے " والذین یبتغون الکتاب مما ملکت ایمانکم فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیراً "۔ ترجمہ: اور وہ لوگ جو اپنے غلام اور باندیوں کی کتابت کے خواہاں ہیں پس اگر تم ان میں کوئی بھلائی محسوس کرو یعنی صلاح اور ادائے مال کی طاقت تو ان کو مکاتب کردو۔ اس جگہ آیت میں " امرِ مکاتبت " ندب کیلئے ہے یعنی غلام کو مکاتب کرنا مندوب ہے پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا " موجَب " ندب ہے۔

اور جن حضرات کے نزدیک امر کا موجَب "اباحت" ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ "امر" کے معنی طلب کے ہیں اور طلب کے معنی یہ ہیں کہ اُس فعل کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے کیونکہ اباحت میں فعل کی اجازت ہوتی ہے اور وہ فعل ممنوع اور حرام نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ امر کا موجب "اباحت" ہے اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول "واذا حللتم فاصطادوا" سے بھی ہوتی ہے۔ یعنی جب احرام سے نکلو تو شکار کرو اور یہ امر مسلّم ہے کہ شکار کرنا مباح ہے واجب یا مندوب نہیں ہے پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجَب "اباحت" ہے، اور جو حضرات توقف کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ امر سولہ معنی میں استعمال ہوتا ہے (۱) وجوب جیسے "اقیموا الصلوٰة" (۲) اباحت جیسے "اذا حللتم فاصطادوا" (۳) ندب جیسے "فکاتبوھم" (۴) تہدید (کسی کو غصہ اور غضب کیساتھ مخاطب کرنا) جیسے "اعملوا ما شئتم" (۵) تعجیز (مخاطب کو کسی کام سے عاجز ظاہر کرنا) جیسے "فاتوا بسورة من مثلہ" (۶) ارشاد (دنیوی مصالح کے پیش نظر کسی کام کی طرف رہنمائی کرنا) جیسے "واشھدوا ذوی عدل منکم" (۷) تسخیر جیسے "کونوا قردة خاسئین" (۸) امتنان (احسان جتانے کیلئے) جیسے "کلوا مما رزقکم اللہ" (۹) اکرام جیسے "ادخلوھا بسلام آمنین" (۱۰) اہانت جیسے "فذوقوا فلن نزیدکم الا عذابا" (۱۱) تسویہ (دو چیزوں کے درمیان برابری ظاہر کرنے کیلئے) جیسے "اصبروا او لا تصبروا" (۱۲) دعا جیسے "اللھم اغفرلی" (۱۳) تمنی "یا مالک لیقض علینا ربک" اے مالک دوزخ کاش تیرا رب ہمارا معاملہ چکا دیتا (۱۴) احتقار (مخاطب کی تحقیر کرنے کیلئے) جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قول فرعون کے جادوگروں کی تحقیر کرنے کیلئے "القوا ما انتم ملقون" (۱۵) تکوین (کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا) جیسے "کُنْ" (۱۶) تادیب جیسے حضرت ابن عباس رضؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "کُلْ مما یلیک" اپنے آگے سے کھاؤ۔ بہرحال جب امر کے سولہ معنی ہیں تو جب تک ان میں سے کسی ایک معنی پر کوئی دلیل اور قرینہ قائم نہ ہو جائے اس وقت تک امر پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اور جب امر پر عمل ممکن نہ ہوگا تو توقف واجب ہوگا تاآنکہ کوئی ایک معنی متعین ہو جائے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک "وجوب" امر کی حقیقت ہے لہٰذا مطلق امر کو وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ الا یہ کہ وجوب کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہو۔ چنانچہ اگر وجوب کے خلاف کسی معنی پر کوئی قرینہ قائم ہو جائے تو حسب موقع امر اُسی معنی پر محمول ہوگا۔

---

سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ الْحَظْرِ اَوْ قَبْلَهٗ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ وَمُوْجَبُهُ الْوُجُوْبُ وَرَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ اِنَّ الْاَمْرَ بَعْدَ الْحَظْرِ لِلْاِبَاحَةِ وَقَبْلَهٗ لِلْوُجُوْبِ عَلٰى حَسْبِ مَا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْلُ وَالْعَادَةُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْوُجُوْبَ بَعْدَ الْحَظْرِ اَيْضًا مُسْتَعْمَلٌ فِى الْقُرْاٰنِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَالْاِبَاحَةُ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَ وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا لَمْ يُفْهَمْ مِنْ

الْاَمْرِ بَلْ مِنْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبٰتُ وَمِنْ اَنَّ الْاَمْرَ بِالْاِصْطِیَادِ اِنَّمَا وَقَعَ مِنَّۃً وَ نَفْعًا لِلْعِبَادِ وَاِذَا کَانَ فَرْضًا فَیَکُوْنُ حَرَجًا عَلَیْھِمْ فَیَنْبَغِیْ اَنْ یَکُوْنَ الْاَمْرُ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ لِلْوُجُوْبِ وَاِنَّمَا یُحْمَلُ عَلٰی غَیْرِہٖ بِالْقَرَائِنِ وَالْمَجَازِ۔

(ترجمہ):۔ خواہ وہ حکم ممانعت کے بعد ہو یا اس سے پہلے (اس عبارت کا تعلق مصنف کے قول "وموجبہ الوجوب" سے ہے، اور ان لوگوں پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ممانعت کے بعد امر اباحت کیلئے آتا ہے، اور ممانعت سے پہلے وجوب کیلئے جیساکہ عقل اور عادت اس کا تقاضہ کرتی ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول "واذا حللتم فاصطادوا" ہے اور ہم کہتے ہیں کہ "وجوب" ممانعت کے بعد بھی قرآن میں مستعمل ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "فاذا انسلخ الاشہر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم" اور اباحت اللہ تعالیٰ کے قول "واذا حللتم فاصطادوا" میں صیغۂ امر سے مفہوم نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے قول "احل لکم الطیبات" سے مفہوم ہے اور اس بات سے مفہوم ہے کہ اصطیاد کا امر صرف ذکر احسان اور نفع عباد کی غرض سے ہے۔ اور جب فرض ہو تو بندوں پر حرج ہوگا پس مناسب ہے کہ "امر" اطلاق کے وقت وجوب کیلئے ہو، اور قرائن اور مجاز کی بنا پر غیر وجوب پر محمول ہو۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں اُن حضرات کے مذہب کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ "امر" ممانعت کے بعد اباحت کیلئے آتا ہے اور ممانعت سے پہلے وجوب کیلئے آتا ہے جیساکہ عقل اور عادت کا تقاضہ ہے اور اس پر باری تعالیٰ کے قول "واذا حللتم فاصطادوا" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ شکار کرنا حلال اور مباح تھا مگر احرام کیوجہ سے حرام اور ممنوع کردیا گیا تھا پس احرام سے نکلنے کے بعد جب اللہ تعالیٰ نے "فاصطادوا" فرمایا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تحریم شکار کا سبب (احرام) چونکہ ختم ہوگیا اسلئے حکم اپنی اصل یعنی اباحت کیطرف عود کرآیا اور احرام سے نکلنے کے بعد شکار کرنا مباح اور حلال ہوگیا۔ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ امر کا موجَب ممانعت کے بعد اباحت ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ "امر" جسطرح ممانعت سے پہلے وجوب کیلئے ہوتا ہے اسی طرح ممانعت کے بعد بھی وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ چنانچہ ممانعت کے بعد وجوب کیلئے امر کا استعمال قرآن پاک میں موجود ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فاذا انسلخ الاشہر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم" ترجمہ:۔ پھر جب گذر جائیں مہینے پناہ کے تو مارو مشرکوں کو جہاں پاؤ ـــ رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم۔ یہ چار ماہ اشہر حُرُم کہلاتے ہیں، ان چار مہینوں میں قتال ممنوع ہے لیکن جب یہ ماہ گذر گئے اور قتال کی ممانعت ختم ہوگئی تو "فاقتلوا" کے ذریعہ قتال کو واجب کیا گیا پس ثابت ہوگیا کہ "امر" ممانعت کے بعد بھی وجوب کیلئے آتا ہے، اور رہا "واذا حللتم فاصطادوا" تو اسکا جواب یہ ہے کہ شکار کرنے کی اباحت صیغہ امر "فاصطادوا" سے مستفاد اور مفہوم نہیں ہے بلکہ قرینہ سے مستفاد ہے اور اس پر قرینہ لفظیہ وعقلیہ دونوں موجود ہیں۔ چنانچہ قرینہ لفظیہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "احل لکم الطیبات"

تمہارے لئے پاک چیزیں حلال کر دی گئیں ہیں اور پاک چیزوں میں شکار بھی ہے لہٰذا شکار بھی حلال کر دیا گیا اور حلال کا اباحت کیلئے بولا جاتا ہے نہ کہ وجوب کیلئے پس "احل لکم الطیبات" سے معلوم ہوا کہ شکار کرنا مباح ہے اور قرینۂ عقلیہ یہ ہیکہ شکار کرنے کا حکم آیت مذکورہ میں صرف ذکر احسان اور بندوں کے نفع کی غرض سے ہے۔ اور بندوں کا نفع اباحت کی صورت میں ہو سکتا ہے وجوب کیصورت میں نہیں۔ کیونکہ احرام سے نکلنے کے بعد اگر شکار کرنا واجب قرار دیدیا جائے تو بندے حرج میں مبتلا ہو جائیں گے حالانکہ بندوں سے حرج دور کیا گیا ہے۔ پس بندوں کے نفع کا تقاضہ یہ ہے کہ شکار کرنا مباح ہو واجب نہ ہو۔ بہر حال مناسب یہی ہیکہ "امر" اگر مطلق ہو یعنی اس پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اس کو وجوب پر محمول کیا جائے اور اگر وجوب کے علاوہ پر کوئی قرینہ موجود ہو تو وجوب کے علاوہ جس معنی پر بھی قرینہ ہوگا اُس معنی پر محمول کیا جائے گا۔

ثُمَّ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ دَلَائِلِ الْوُجُوْبِ فَقَالَ لِانْتِفَاءِ الْخِیَرَةِ عَنِ الْمَامُوْرِ بِالْاَمْرِ بِالنَّصِّ اَیْ اِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ مُوْجَبَهٗ الْوُجُوْبُ لِانْتِفَاءِ الْاِخْتِیَارِ عَنِ الْمَامُوْرِیْنَ الْمُکَلَّفِیْنَ بِالْاَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی وَمَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَی اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ یَّکُوْنَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ لِاَنَّ مَعْنَاهُ اِذَا حَکَمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ بِاَمْرٍ فَلَا یَکُوْنُ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اَنْ یَّکُوْنَ لَهُمُ الْاِخْتِیَارُ مِنْ اَمْرِهِمَا اَیْ اِنْ شَاؤُا قَبِلُوا الْاَمْرَ وَاِنْ شَاؤُا لَمْ یَقْبَلُوْا بَلْ یَجِبُ عَلَیْهِمُ الْاِئْتِمَارُ بِاَمْرِهِمَا وَلَا یَکُوْنُ ذٰلِكَ اِلَّا فِی الْوَاجِبِ وَقِیْلَ النَّصُّ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی مَا مَنَعَكَ اَنْ لَا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ خِطَابًا لِاِبْلِیْسَ اللَّعِیْنِ اَیْ مَا بَقِیَ لَكَ الْاِخْتِیَارُ بَعْدَ اَنْ اَمَرْتُكَ فَلِمَ تَرَکْتَ السُّجُوْدَ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ وجوب کے دلائل بیان کرنے میں لگ گئے۔ چنانچہ فرمایا کہ نصّ قرآنی کے ذریعہ مامور بالامر (مکلف) سے اختیار منتفی ہے یعنی ہم نے کہا کہ امر کا موجَب وجوب ہے کیونکہ مامورین مکلفین بالامر سے نص قرآنی کے ذریعہ اختیار کی نفی کر دی گئی ہے اور وہ نص باری تعالیٰ کا یہ قول ہے اور مومن مرد اور مومنہ عورت کیلئے جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم فرمائیں تو ان کیلئے اختیار نہیں ہے اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم فرمائیں تو مؤمن مرد اور مؤمنہ عورت کیلئے ان کے معاملہ میں اختیار نہیں ہے یعنی اگر چاہیں اس کا حکم قبول کریں اور اگر چاہیں تو قبول نہ کریں۔ بلکہ اُن پر ان دونوں کے حکم کی تعمیل فرض ہے اور یہ نہیں ہوگا مگر واجب میں۔ اور کہا گیا کہ "نص" باری تعالیٰ کا قول "ما منعک ان لاتسجد اذ امرتک" ابلیس لعین کو خطاب ہے یعنی میرے تجھ کو حکم کرنے کے بعد تجھ کو اختیار نہیں رہا لہٰذا تو نے سجدہ کیوں ترک کیا۔

(تشریح):۔ سابق میں گذر چکا ہیکہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر کا موجَب، فقط وجوب ہے۔ احناف امر

اور فعل کے درمیان نہ ترادف کے قائل ہیں اور نہ وجوب، اباحت، ندب وغیرہ کے درمیان اشتراک کے قائل ہیں۔
یہاں سے ماتن علیہ الرحمہ وجوب کے دلائل ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ پہلی دلیل یہ ہیکہ باری تعالیٰ نے اپنے قول " وما کان لمؤمن ولا مؤمنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امرًا ان یکون لھم الخیرۃ " میں فرمایا ہے کہ اللہ اور رسول کے حکم کرنے کے بعد کسی مامور اور مکلف بالامر کو اُس کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہیں رہتا بلکہ اُس کام کا کرنا لازم اور ضروری ہو جاتا ہے پس مامور بالامر سے اختیار کا منتفی ہونا اور مامور بہ پر عمل کا لازم اور ضروری ہونا اس بات کی علامت ہے کہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے، اباحت یا ندب ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ اباحت اور ندب کیلئے اختیار رہتا ہے یعنی فعل مباح اور مندوب کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار رہتا ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ متن میں نص سے مراد باری تعالیٰ کا قول " ما منعک ان لا تسجد اذ امرتک " ہے اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ آیت میں " لا " زائدہ ہے اور ابلیس لعین کو خطاب ہے حاصل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ اور ابلیس کو حکم فرمایا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا تو ابلیس کو سرزنش کرتے ہوئے فرمایا کہ میرے حکم کرنے کے بعد تجھ کو سجدہ کرنے سے کس چیز نے روکا یعنی میرے حکم کرنے کے بعد سجدہ کرنے اور نہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں تھا بلکہ سجدہ کرنا ضروری تھا۔ اور یہ بات واجب میں ہوتی ہے اباحت اور ندب میں کسی کام کا کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجَب وجوب ہے، اور امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے لیکن پہلی آیت چونکہ صراحتاً اختیار کے منتفی ہونے پر دلالت کرتی ہے اور دوسری آیت اختیار کے منتفی ہونے پر التزاماً دلالت کرتی ہے اسلئے پہلی آیت بہ نسبت دوسری آیت کے اقوی دلیل ہے۔

وَاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيْدِ لِتَارِكِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِنْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ آه اَىْ اِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ مُوْجَبَهٗ الْوُجُوْبُ لِاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيْدِ لِتَارِكِ الْاَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖٓ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ اَىْ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَتْرُكُوْنَهٗ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ فِى الدُّنْيَا اَوْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ فِى الْاٰخِرَةِ وَهٰذَا الْوَعِيْدُ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِتَرْكِ الْوَاجِبِ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَوْقُوْفٌ عَلٰى اَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْاَمْرُ اَيْضًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ مَمْنُوْعٌ وَاَنَّهٗ لِمَ لَا يَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ الْمُخَالَفَةُ عَلٰى وَجْهِ الْاِنْكَارِ دُوْنَ التَّرْكِ وَالْجَوَابُ اِنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ دَالٌّ عَلٰى اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ بِلَا دُوْنِ احْتِيَاجٍ اِلٰى بُرْهَانٍ وَمُصَادَرَةٍ عَلَى الْمَطْلُوْبِ وَاِنَّ الْمُخَالَفَةَ فِى اسْتِعْمَالِهِمْ اِنَّمَا تُطْلَقُ عَلٰى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهٖ فَتَاَمَّلْ۔

(ترجمہ) :- اور اسلئے کہ تارکِ امر مستحق وعید ہے (یہ جملہ) ماتن کے قول " انتفاء الخیرۃ " پر معطوف ہے

یعنی ہم نے جو یہ کہا کہ امر کا موجَبْ وجوب ہے، اس کی وجہ یہ ہیکہ امر کے تارک کا مستحق وعید ہونا نص سے ثابت ہے، اور وہ نص باری تعالیٰ کا قول "فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذابٌ الیم" ہے۔ یعنی جو لوگ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں، اور اسکو ترک کرتے ہیں انھیں اس بات سے ڈرنا چاہیئے کہ ان پر دنیا میں کوئی فتنہ یا آخرت میں کوئی دردناک عذاب آجائے، اور یہ وعید صرف ترکِ واجب پر ہوتی ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ امر بھی وجوب کیلئے ہو حالانکہ یہ ممنوع ہے، اور یہ کیوں جائز نہیں کہ مخالفت انکار کے طور پر ہو نہ کہ ترک کے طور پر، اور جواب یہ ہے کہ سیاقِ کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر وجوب کیلئے ہے (اسمیں) نہ دلیل کی ضرورت ہے اور نہ مصادرہ علی المطلوب لازم آئے گا) اور مخالفت کا لفظ عربوں کے استعمال میں ترکِ عمل پر بولا جاتا ہے۔ خوب غور کرلو۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں اس بات پر دوسری دلیل مذکور ہے کہ امر کا موجَبُ، وجوب ہے اور اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول "فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم" کے ذریعہ تارکِ امر کو مستحق وعید قرار دیا ہے۔ بایں طور کہ اللہ رب العزت نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرنیوالے اور اسکے حکم کی تعمیل نہ کرنیوالے کو دنیا میں مبتلائے فتنہ یا آخرت میں مبتلائے عذاب ہونے سے ڈرایا ہے۔ اور یہ بات طے شدہ ہیکہ وعید کا مستحق تارکِ واجب ہوتا ہے، مباح یا مندوب کا تارک وعید کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور جب وعید کا مستحق تارکِ واجب ہوتا ہے، مباح اور مندوب کا تارک مستحقِ وعید نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ امر کا موجَبْ وجوب ہے یعنی امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کا موجَبُ وجوب ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس چیز کا حکم کریں اس پر عمل کرنا واجب ہے تو اللہ تعالیٰ جس چیز کا حکم کریں اسپر عمل کرنا بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا۔ صاحبِ نور الانوار "ولکن یرد علیہ الخ" سے ماتن کے پیش کردہ استدلال پر دو اعتراض اور ان کے جواب ذکر فرمارہے ہیں۔ پہلے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ استدلال میں مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہے حالانکہ مصادرہ علی المطلوب ناجائز ہے، مصادرہ علی المطلوب کہتے ہیں دعویٰ کو دلیل بناکر پیش کرنا یعنی دعویٰ اور دلیل دونوں ایک ہوں۔ مذکورہ استدلال میں مصادرہ علی المطلوب اس طور پر لازم آتا ہے کہ احناف کا دعویٰ یہ ہے کہ "امر" وجوب کیلئے آتا ہے اور دلیل یہ ہیکہ "فلیحذر" "صیغۂ امر" وجوب کیلئے ہے یعنی تارکِ امر کیلئے ڈرنا واجب ہے، پس جسکو دلیل بنایا گیا ہے یعنی "فلیحذر" صیغہ امر کا وجوب کیلئے ہونا، ہنوز یہی تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ خود محتاجِ دلیل ہے، دوسرا اعتراض یہ ہیکہ آیت میں "یخالفون" از مخالفت کا لفظ مذکور ہے اور مخالفت کا لفظ جس طرح ترکِ عمل پر بولا جاتا ہے اسی طرح انکار پر بھی بولا جاتا ہے لہذا ہم کہتے ہیں کہ آیت میں مخالفت علی وجہ الانکار مراد ہے اور "وعید" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا انکار کرنیوالوں کے حق میں ہے نہ کہ تارکینِ عمل کے حق میں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا انکار کرنیوالے بالیقین کافر ہیں تو گویا یہ وعید کفار کے حق میں ہے۔ اور جب یہ وعید منکرین اور کفار کے حق میں

ہوئی اور تارکینِ عمل کے حق میں نہ ہوئی، تو اس آیت سے یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ امر کا موجب وجوب ہے، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہیکہ احناف اور غیر احناف کے درمیان نزاع اس بات میں ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے یا وجوب کے علاوہ ہے۔ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ امر وجوب کیلئے مستعمل ہوتا ہے، چنانچہ جو حضرات غیر وجوب کو امر کا مُوجَبْ قرار دیتے ہیں وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ قرینہ کی وجہ سے امر وجوب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ پس مذکورہ آیت میں سیاقِ کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ "فلیحذر" صیغۂ امر وجوب کیلئے ہے یعنی سیاقِ کلام کے قرینہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ "فلیحذر" صیغۂ امر یہاں وجوب کیلئے مستعمل ہے بایں طور کہ ناگوار اور تکلیف دہ چیز سے ڈرنا نہ تو مندوب ہوتا ہے اور نہ مباح ہوتا ہے بلکہ واجب ہوتا ہے پس "فلیحذر" صیغۂ امر کا وجوب کیلئے ہونا نہ کسی دلیل پر موقوف ہے اور نہ دعویٰ پر موقوف ہے اور جب "فلیحذر" صیغۂ امر کا وجوب کیلئے ہونا نہ کسی دلیل پر موقوف ہے اور نہ دعویٰ پر موقوف ہے تو مصادرہ علی المطلوب بھی لازم نہ آئیگا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہیکہ لفظ مخالفت اہلِ عرب کے یہاں ترکِ عمل پر بولا جاتا ہے نہ کہ انکار پر کیونکہ مخالفت، موافقت کی ضد ہے اور موافقت کہتے ہیں مامور بہ کو بجالانا اور اس پر عمل کرنا۔ پس جب موافقت مامور بہ پر عمل کرنے کو کہتے ہیں تو مخالفت اس پر عمل ترک کرنے کو کہیں گے اور جب مخالفت ترکِ عمل کو کہتے ہیں تو وعید ترکِ عمل پر ہوگی نہ کہ انکار پر لہٰذا معترض کا یہ کہنا کہ آیت میں وعید امرِ رسول کے منکرین کے حق میں ہے درست نہیں ہے۔

---

وَلِدَلَالَةِ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُوْلِ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ وَكَذَا دَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُوْلِ يَدُلَّانِ عَلَيْهِ فَهِيَ جُمْلَةٌ مُسْتَقِلَّةٌ مَعْطُوْفَةٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ سَابِقِهَا وَحَاصِلُهٗ اَنَّ دَلَالَةَ الْإِجْمَاعِ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ لِاَنَّهُمْ اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّ كُلَّ مَنْ اَرَادَ اَنْ يَّطْلُبَ فِعْلًا مِنْ اَحَدٍ لَا يَطْلُبُ اِلَّا بِلَفْظِ الْاَمْرِ وَالْكَمَالُ فِي الطَّلَبِ هُوَ الْوُجُوْبُ وَالْاَصْلُ نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ فَتَعَيَّنَ اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ وَاِنَّمَا قَالَ دَلَالَةُ الْاِجْمَاعِ لِاَنَّ نَفْسَ الْاِجْمَاعِ لَمْ يَنْعَقِدْ عَلٰى اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِاَنَّهٗ مُخْتَلَفٌ فِيْهِ بَلْ اِنَّمَا الْاِجْمَاعُ عَلٰى شَيْءٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَكَذَا الدَّلِيْلُ الْمَعْقُوْلُ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ اَنَّ تَصَارِيْفَ الْاَفْعَالِ كُلَّهَا كَالْمَاضِيْ وَالْمُسْتَقْبَلِ وَالْحَالِ دَالٌّ عَلٰى مَعْنًى مَخْصُوْصٍ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَمْرُ كَذٰلِكَ دَالًّا عَلٰى مَعْنَى الْوُجُوْبِ وَلَيْسَ هٰذَا لِاِثْبَاتِ اللُّغَةِ بِالْقِيَاسِ بَلْ لِاِثْبَاتِ كَوْنِ الْاَصْلِ عَدَمَ الْاِشْتِرَاكِ وَقِيْلَ الْمَعْقُوْلُ هُوَ اَنَّ السَّيِّدَ اِذَا اَمَرَ غُلَامَهٗ بِفِعْلٍ وَلَمْ يَفْعَلْ اِسْتَحَقَّ الْعِقَابَ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْاَمْرُ لِلْوُجُوْبِ لَمَا اسْتَحَقَّ ذٰلِكَ وَقَدْ نُقِلَ فِيْ بَيَانِ النُّصُوْصِ وَالْمَعْقُوْلِ وُجُوْهٌ اُخَرُ تَرَكْتُهَا لِلْاِطْنَابِ۔

(ترجمہ):- اور اجماع اور عقلی دلیل کی وجہ سے (یہ جملہ) ماقبل پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں (یہ عبارت اس طرح ہے) "وکذا دلالۃ الاجماع والمعقول یدلان علیہ" پس اس وقت یہ عبارت مستقل جملہ ہے جو سابقہ جملہ کے مضمون پر معطوف ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اجماع کی دلالت اس بات پر کہ امر وجوب کیلئے ہے اسلئے ہیکہ اہلِ لغت اور اہلِ عرف نے اس پر اجماع کرلیا ہے کہ ہر وہ شخص جو کسی سے کوئی فعل طلب کرنا چاہے تو فقط صیغۂ امر سے طلب کرے اور کمالِ طلب وجوب ہی کی صورت میں ہوتا ہے اور اصل، اشتراک کی نفی ہے، لہٰذا یہ بات متعین ہوگئی کہ امر کا موجَب وجوب ہے۔ اور مصنف رح نے دلالت الاجماع اسی لئے کہا ہے کہ نفسِ اجماع اس پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کا موجَب وجوب ہے کیوں کہ یہ مختلف فیہ ہے بلکہ اجماع ایسی چیز پر ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے اسی طرح عقلی دلیل اس بات پر دال ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ماضی، مستقبل حال تمام افعال کی گردانیں خاص خاص معنی پر دلالت کرتی ہیں، پس مناسب ہیکہ امر بھی اسی طرح وجوب کے معنی پر دلالت کرے اور یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ عدم اشتراک کے اصل ہونے کو ثابت کرنا ہے۔ اور کہا گیا کہ عقلی دلیل یہ ہیکہ آقا جب اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے اور وہ غلام وہ کام نہ کرے تو غلام سزا کا مستحق ہوجاتا ہے پس اگر امر وجوب کیلئے نہ ہوتا تو غلام سزا کا مستحق نہ ہوتا، دلائل نقلیہ اور عقلیہ کے بیان میں اور بھی دلائل نقل کئے گئے ہیں (لیکن) میں نے ان کو طوالت کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔

(تشریح):- اس بات پر کہ امر کا موجَب وجوب ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے دو دلیلیں اور ذکر فرمائی ہیں چنانچہ متن کی یہ عبارت سابقہ عبارت "لانتفاء الخیرۃ" پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں یہ عبارت اس طرح ہے " وکذا دلالۃ الاجماع والمعقول یدلان علیہ " لیکن اس نسخہ کے مطابق یہ عبارت مستقل جملہ ہوگی اور سابقہ جملۂ استحقاق الوعید لتارکہ " کے مضمون پر معطوف ہوگی۔ اس نسخہ کے مطابق سابقہ جملہ " استحقاق الوعید لتارکہ" کے لفظ پر عطف اسلئے نہیں کیا گیا کہ " وکذا دلالۃ الاجماع والمعقول یدلان علیہ " مرکب تام ہے اور " استحقاق الوعید لتارکہ " " لانتفاء الخیرۃ " کے لام جارہ کے تحت ہونے کیوجہ سے مرکب ناقص ہے، اور مرکب تام (جو جملہ کاملہ ہے) کا عطف، مرکب ناقص (جو مفرد کے حکم میں ہوتا ہے) پر ناجائز ہے، مگر چونکہ " استحقاق الوعید لتارکہ" کا مضمون مرکب تام ہے اسلئے " وکذا دلالۃ الاجماع الخ " کا عطف " استحقاق الوعید لتارکہ " کے مضمون پر کیا گیا ہے اور " استحقاق الوعید لتارکہ " کا مضمون یہ ہیکہ تارکِ امر کا مستحق وعید ہونا نص سے ثابت ہے، مرکب تام سے مراد یہ ہیکہ مخاطب کو فائدہ تام حاصل ہوجائے۔ بہر حال اس عبارت میں مذکور دو دلیلوں میں سے پہلی دلیل دلالتِ اجماع ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ دلالت اجماع اس بات پر کہ امر وجوب کیلئے ہے اسلئے دال ہے کہ علمائے لغت اور اہلِ عرف کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کسی کو کسی سے کوئی فعل طلب کرنا ہو تو وہ بغیر صیغۂ امر کے طلب نہ کرے بلکہ فقط صیغۂ امر سے طلب کرے اور کمالِ طلب وجوب ہی کی صورت میں ہوتا ہے کیوں کہ کمالِ طلب یہ ہے کہ

طالب، اُس شخص کو مامور بہ ترک کرنیکی اجازت نہ دے جس سے فعل طلب کیا گیا ہے، اور جہاں مخاطب کو مامور بہ ترک کرنیکی اجازت نہ ہو اس کو واجب کہا جاتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ صیغۂ امر سے جو فعل طلب کیا جائے گا مخاطب پر واجب ہو گا۔ اور امر کا موجَب وجوب ہو گا۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ ہمیں یہ بات تسلیم ہے کہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ وجوب کے علاوہ ندب اور اباحت کے معنی پر بھی امر کا صیغہ دلالت کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ "اصل" اشتراک کی نفی ہے یعنی اگر کوئی لفظ متعدد معنی پر دلالت کرتا ہو اور اس میں یہ بھی احتمال ہو کہ یہ لفظ ان معانی کے درمیان مشترک ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ ان میں سے ایک معنی حقیقی اور باقی مجازی ہیں تو اس لفظ کو حقیقت و مجاز پر محمول کیا جائے گا، اشتراک پر محمول نہیں کیا جائے گا، بہر حال جب دلالتِ اجماع سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ صیغۂ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور اشتراک کی نفی کا اصل ہونا مسلّم ہے تو یہ بات متعین ہو گئی کہ امر کا موجَب فقط وجوب ہے، اور اگر کہیں "امر" قرائن کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا تو وہ مجاز ہو گا، حقیقت نہ ہو گا۔ اب رہی یہ بات کہ ماتن رحؒ نے دلالۃ اجماع کیوں کہا والاجماع کیوں نہیں کہا تو اس کا جواب یہ ہے کہ نفس اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے کیونکہ یہ مسئلہ تو ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہے بلکہ ایسی چیز پر (جو شخص کسی سے کوئی فعل طلب کرے تو وہ فقط صیغۂ امر سے طلب کرے) منعقد ہوا ہے جو اس پر دال ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے بہر حال جب نفس اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کا موجَب وجوب ہے بلکہ دوسری چیز پر منعقد ہوا ہے اور وہ دوسری چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے تو مصنف رحؒ نے اسی مفہوم کو ادا کرنے کیلئے دلالتِ اجماع کہا اور والاجماع نہیں کہا۔

متن کی مذکورہ عبارت میں پیش کردہ دو دلیلوں میں سے دوسری عقلی دلیل جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے یہ ہیکہ۔ تمام افعال مثلاً ماضی، مستقبل، حال خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ ماضی گذشتہ پر، مستقبل آئندہ پر، اور حال موجودہ زمانہ میں صدورِ فعل پر دلالت کرتا ہے پس جب تمام افعال خاص خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں تو امر بھی چونکہ فعل ہے اسلئے دوسرے افعال پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرے گا۔ پس بذریعہ عقل اور قیاس یہ بات ثابت ہو گئی کہ امر کا موجَب وجوب ہے۔

"ولیس ہٰذا اثبات اللغۃ بالقیاس الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال کا حاصل یہ ہے کہ وجوب کا موجَبِ امر ہونا، امر لغوی ہے اور آپ نے اس کو عقل اور قیاس کے ذریعہ ثابت کیا ہے تو یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ہوا حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں کیا گیا بلکہ اس بات کو ثابت کیا گیا ہے کہ "اصل" اشتراک کا نہ ہونا ہے یعنی جس طرح تمام افعال خاص، خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں اور وہ متعدد معانی کے درمیان مشترک نہیں ہیں۔ اسی طرح امر بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرتا ہے اور اباحت، ندب وغیرہ کے درمیان مشترک نہیں ہے پس جب یہاں عدمِ اشتراک کے اصل ہونے کو ثابت کیا گیا ہے اور وجوب کے موجَبِ امر ہونے کو ثابت نہیں کیا گیا تو اثباتِ لغت

بالقیاس کا اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

بعض حضرات علماء نے کہا ہے کہ عقلی دلیل سے مراد یہ ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے اور وہ غلام کام نہ کرے تو غلام سزا کا مستحق ہو جاتا ہے پس اگر امر وجوب کیلئے نہ ہوتا تو یہاں غلام سزا کا مستحق ہرگز نہ ہوتا۔ غلام کا مولیٰ کے امر کی تعمیل نہ کرنے کی وجہ سے سزا کا مستحق ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے اور "امر" وجوب ثابت کرتا ہے، اباحت اور ندب ثابت نہیں کرتا کیونکہ مباح اور مندوب فعل نہ کرنے کی وجہ سے انسان سزا کا مستحق نہیں ہوتا۔

شارح نور الانوار ملّا جیون نور اللہ مرقدہ نے فرمایا ہیکہ "موجَب امر" وجوب ہونے پر اور بھی بہت سی عقلی اور نقلی دلیلیں منقول ہیں لیکن میں نے طوالت کی وجہ سے ان کو چھوڑ دیا ہے۔ ان میں سے ایک نقلی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "واذا قیل لهم ارکعوا لا یرکعون" یعنی کفار کو جب رکوع کرنے کیلئے کہا جاتا ہے تو وہ رکوع نہیں کرتے۔ رکوع کے امر کے بعد رکوع نہ کرنے پر اللہ تعالیٰ نے کفار کی مذمت فرمائی ہے پس امر خداوندی کی تعمیل نہ کرنے پر کفار کی مذمت کیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے، اور "امر" وجوب ثابت کرتا ہے۔ کیوں کہ فعل مباح اور مندوب نہ کرنے پر کسی کی مذمت نہیں کیجاتی ہے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ امر متعدی ہے اس کا لازم ایتمار ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "امرتہ فائتمر" میں نے اس کو حکم کیا اس نے اس کی تعمیل کی جیسے "کسرتہ فانکسر" میں نے اس کو توڑا پس وہ ٹوٹ گیا۔ اور امر متعدی کا لازم ایتمار آنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ امر بغیر ایتمار (تعمیل) کے متحقق نہیں ہوگا جیسا کہ کسر (توڑنا) بغیر انکسار (ٹوٹنے) کے متحقق نہیں ہوتا پس امر کا بغیر ایتمار کے متحقق نہ ہونا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ امر، مخاطب پر ایتمار یعنی تعمیل کو واجب اور لازم کرتا ہے، اور جب "امر" مخاطب پر تعمیل کو واجب کرتا ہے تو ثابت ہوگیا کہ امر کا موجَب وجوب ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ المُصَ‍ ح فِی بَیَانِ اَنَّہٗ اِذَا لَمْ یُرِدْ بِالْاَمْرِ الْوُجُوْبَ فَمَا ذَا حُکْمُہٗ فَقَالَ وَاِذَا اُرِیْدَتْ بِہِ الْاِبَاحَۃُ اَوِ النَّدْبُ اَیْ اِذَا اُرِیْدَتْ بِالْاَمْرِ الْاِبَاحَۃُ اَوِ النَّدْبُ وَعُدِلَ عَنِ الْوُجُوْبِ فَح‍ اُخْتُلِفَ فِیْہِ فَقِیْلَ اِنَّہٗ حَقِیْقَۃٌ لِاَنَّہٗ بَعْضُہٗ اَیْ اِنَّ الْاَمْرَ حَقِیْقَۃٌ فِی الْاِبَاحَۃِ وَالنَّدْبِ اَیْضًا لِاَنَّ کُلَّ وَاحِدٍ مِنْھُمَا بَعْضُ الْوُجُوْبِ وَبَعْضُ الشَّیْءِ یَکُوْنُ حَقِیْقَۃً قَاصِرَۃً لِاَنَّ الْوُجُوْبَ عِبَارَۃٌ عَنْ جَوَازِ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَۃِ التَّرْکِ وَالْاِبَاحَۃُ ھِیَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْکِ وَالنَّدْبُ ھُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ رُجْحَانِہٖ فَیَکُوْنُ کُلٌّ مِنْھُمَا مُسْتَعْمَلًا فِی بَعْضِ مَعْنَی الْوُجُوْبِ وَھُوَ مَعْنَی الْحَقِیْقَۃِ الْقَاصِرَۃِ الَّتِیْ اُرِیْدَتْ بِلَفْظِ الْحَقِیْقَۃِ وَھُوَ مُخْتَارُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ۔

(ترجمہ):- پھر مصنفؒ نے اس بات کو بیان کرنا شروع کیا کہ جب امر سے وجوب مراد نہ ہو تو امر کا حکم کیا ہوگا، چنانچہ فرمایا کہ اور جب امر سے مراد اباحت یا ندب ہو یعنی جب امر سے اباحت یا ندب کا ارادہ کیا گیا ہو اور وجوب سے اعراض کیا گیا ہو تو اس وقت اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ امر حقیقت ہے کیونکہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک وجوب کا ایک حصّہ ہے یعنی "امر" اباحت اور ندب میں بھی حقیقت ہے اسلئے کہ ان میں سے ہر ایک وجوب کا ایک حصّہ ہے اور شیٔ کا حصّہ، حقیقت قاصرہ ہوتا ہے کیونکہ وجوب جوازِ فعل مع حرمت الترک کا نام ہے اور اباحت جوازِ فعل مع جواز الترک کا نام ہے اور ندب جوازِ فعل مع رجحانِ فعل کا نام ہے۔ پس ان میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کے بعض حصّہ میں مستعمل ہے اور یہ ہی حقیقتِ قاصرہ ہے جو لفظِ حقیقت سے مراد ہے اور یہی علامہ فخر الاسلامؒ کی پسندیدہ رائے ہے۔

(تشریح):- فاضل مصنفؒ اس مسئلہ کی تحقیق کے بعد کہ امر کا موجَب وجوب ہے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اگر امر سے وجوب مراد نہ ہو بلکہ اباحت یا ندب مراد ہو تو اس صورت میں امر کا کیا حکم ہوگا یعنی اباحت اور ندب مراد لینے کی صورت میں امر کا استعمال حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا سو اس بارے میں علامہ فخر الاسلامؒ کا پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ امر کا استعمال اس وقت بھی حقیقت ہے لیکن حقیقتِ قاصرہ ہے نہ کہ حقیقتِ کاملہ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کا ایک جز ہے کیوں کہ وجوب کے معنی ہیں" جوازِ فعل مع حرمت الترک" اور اباحت کے معنی ہیں" جوازِ فعل مع جواز الترک" اور ندب کے معنی ہیں" جوازِ فعل مع رجحانِ فعل" حاصل یہ کہ وجوب کے معنی کے دو جز ہیں (۱) جوازِ فعل (۲) حرمتِ ترک، اور" جوازِ فعل" اباحت اور ندب کے معنی میں بھی پایا جاتا ہے لیکن حرمتِ ترک ان دونوں کے معنی میں نہیں پایا جاتا گویا اباحت اور ندب دونوں میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کے ایک جز میں مستعمل ہیں اور شیٔ کا جز اُس لفظ کی حقیقت قاصرہ ہوتا ہے جو لفظ اُس شیٔ پر دلالت کرتا ہے۔ پس" وجوب" صیغۂ امر کی حقیقتِ کاملہ ہوگا، اور اباحت اور ندب اس کی حقیقتِ قاصرہ ہوں گے۔ اور یہاں متن میں حقیقت سے حقیقتِ قاصرہ ہی مراد ہے۔

(فوائد):- حقیقت کو کاملہ اور قاصرہ میں تقسیم کرنے کے بعد لفظ کی تین قسمیں ہو جائیں گی (۱) حقیقتِ کاملہ (۲) حقیقتِ قاصرہ (۳) مجاز۔ اگر لفظ پورے موضوع لہٗ میں مستعمل ہو تو حقیقتِ کاملہ ہے جیسے انسان کا استعمال صحیح سالم انسان کیلئے۔ اور اگر لفظ موضوع لہٗ کے ایک جز پر بولا جائے تو یہ حقیقتِ قاصرہ ہے جیسے انسان کا اطلاق مقطوع الید انسان پر۔ اور اگر لفظ کسی مناسبت کی وجہ سے خارج موضوع لہٗ پر بولا جائے تو یہ مجاز ہے جیسے انسان کا اطلاق کسی مناسبت کی وجہ سے غیر انسان پر۔

(جمیل احمد عفی عنہ)

وَقِيلَ لَا لِاَنَّہٗ جَاوَزَ اَصْلَہٗ اَیْ قِيلَ اِنَّہٗ لَيْسَ بِحَقِيْقَةٍ بَلْ مَجَازٌ لِاَنَّہٗ قَدْ جَاوَزَ اَصْلَہٗ وَهُوَ الْوُجُوْبُ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْاِبَاحَةَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ وَالنَّدْبُ هُوَ رُجْحَانُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ فَالْحَاصِلُ اَنَّ مَنْ نَظَرَ اِلَی الْجِنْسِ الَّذِیْ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ فَقَطْ ظَنَّ اَنَّہٗ مُسْتَعْمَلٌ فِیْ بَعْضِ مَعْنَاہُ فَيَكُوْنُ حَقِيْقَةً قَاصِرَةً وَمَنْ نَظَرَ اِلَی الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ جَمِيْعًا ظَنَّ اَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا مَعَانٍ مُتَبَايِنَةٌ وَاَنْوَاعٌ عَلٰی حِدَةٍ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا مَجَازًا وَاَمَّا تَحْقِيْقُ اَنَّ هٰذَا الْاِخْتِلَافَ فِیْ لَفْظِ الْاَمْرِ اَوْ فِیْ صِيَغِ الْاَمْرِ فَمَذْكُوْرٌ فِی التَّلْوِيْحِ بِمَا لَا مَزِيْدَ عَلَيْہِ۔

(ترجمہ):۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ امر، اباحت اور ندب میں حقیقت نہیں ہے اسلئے کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک اصل امر سے متجاوز ہو چکا ہے یعنی کہا گیا کہ ان دونوں میں سے کوئی اس وقت حقیقت نہیں ہے۔ بلکہ مجاز ہے۔ اس لئے کہ ہر ایک اصل امر (وجوب) سے تجاوز کر چکا ہے۔ کیوں کہ وجوب جوازِ فعل مع حرمت الترک کا نام ہے اور اباحت جوازِ فعل مع جواز الترک کا نام ہے۔ اور ندب رجحانِ فعل مع جواز الترک کا نام ہے۔ پس حاصل یہ کہ جس نے صرف جنس یعنی جوازِ فعل پر نظر ڈالی ہے تو اس نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک چونکہ وجوب کے بعض معنی میں مستعمل ہے اسلئے یہ حقیقتِ قاصرہ ہے اور جس نے جنس اور فصل کے مجموعہ پر نظر ڈالی ہے اس نے یہ خیال کیا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا متباین معنی اور الگ الگ قسم ہے لہٰذا یہ فقط مجاز ہوگا اور اس بات کی تحقیق کہ یہ اختلاف خاص لفظ امر میں ہے یا امر کے صیغوں میں ہے اس کا ذکر پوری تفصیل سے تلویح میں موجود ہے۔

(تشریح):۔ شیخ ابو الحسن کرخی، شیخ ابوبکر جصاص اور عامۃ الفقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جب امر کا صیغہ، اباحت یا ندب میں استعمال ہوگا تو وہ حقیقت نہ ہوگا بلکہ مجاز ہوگا کیوں کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک امر کے اصل معنی یعنی وجوب سے متجاوز ہے اور مجاز کو مجاز اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ اصل معنی سے تجاوز کر جاتا ہے۔ اور اباحت اور ندب میں سے ہر ایک امر کے اصل معنی یعنی وجوب سے اسلئے متجاوز ہے کہ وجوب میں دو چیزیں ملحوظ ہیں (۱) جوازِ فعل (۲) حرمتِ ترک۔ یعنی ان دونوں کے مجموعہ کا نام وجوب ہے اور ان دونوں کا مجموعہ نہ اباحت میں پایا جاتا ہے اور نہ ندب میں کیونکہ "اباحت" جوازِ فعل مع جواز الترک کا نام ہے اور ندب رجحانِ فعل مع جوازِ ترک کا نام ہے پس جب وجوب کے پورے معنی نہ اباحت میں موجود ہیں اور نہ ندب میں موجود ہیں تو اباحت اور ندب میں امر کا استعمال اصل معنی اور معنی موضوع لہ کے علاوہ میں ہوگا۔ اور معنی موضوع لہ کے علاوہ میں کسی لفظ کا استعمال چونکہ مجاز کہلاتا ہے اسلئے اباحت اور ندب میں امر کا استعمال مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت۔

صاحب نور الانوار دونوں اقوال کا خلاصہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام نے چونکہ وجوب کی مذکورہ تعریف کی صرف جنس یعنی جوازِ فعل پر نظر ڈالی ہے اسلئے انہوں نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور ندب میں

سے ہر ایک وجوب کے بعض معنی یعنی جوازِ فعل میں مستعمل ہے لہٰذا اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقتِ قاصرہ ہوگا اور شیخ ابوالحسن کرخی وغیرہ نے چونکہ وجوب کی مذکورہ تعریف کی جنس اور فصل کے مجموعہ پر نظر ڈالی ہے اس لئے انھوں نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک کے معنی، وجوب کے معنی کے مباین اور مغایر ہیں، اور جب اباحت اور ندب میں سے ہر ایک کا معنی وجوب کے معنی کا غیر ہے تو اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقت نہ ہوگا بلکہ مجاز ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس بات کی تحقیق کہ علامہ فخر الاسلام اور شیخ ابوالحسن کرخی وغیرہ کا مذکورہ اختلاف لفظ امر یعنی "ا، م، ر" کے مجموعہ میں ہے یا امر کے صیغوں میں ہے اس کی پوری تفصیل تو تلویح میں مذکور ہے لیکن یہاں اتنا عرض ہے کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ مذکورہ اختلاف لفظ امر میں ہے یعنی اس بات میں ہے کہ لفظ امر (ا، م، ر) کا اطلاق اُس صیغہ پر جو ندب میں مستعمل ہے جیسے "فکاتبوھم" اور اس صیغہ پر جو اباحت میں مستعمل ہے جیسے "کلوا واشربوا" حقیقت ہے یا مجاز ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ مذکورہ اختلاف لفظ امر (ا، م، ر) کے مصداق یعنی امر کے صیغہ میں ہے کہ اباحت اور ندب میں امر کے صیغہ کا استعمال حقیقت ہے یا مجاز ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رح عَنْ بَيَانِ الْمُوْجَبِ وَحُكْمِهٖ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّهٗ هَلْ يَحْتَمِلُ التَّكْرَارَ اَوْ لَا فَقَالَ وَلَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ اَيْ لَا يَقْتَضِي الْاَمْرُ بِاعْتِبَارِ الْوُجُوْبِ التَّكْرَارَ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ قَوْمٌ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رح يَعْنِيْ اِذَا قِيْلَ مَثَلًا صَلُّوْا كَانَ مَعْنَاهُ اِفْعَلُوا الصَّلٰوةَ مَرَّةً وَلَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ عِنْدَنَا اَصْلًا وَذَهَبَ قَوْمٌ اِلٰى اَنَّ مُوْجَبَهُ التَّكْرَارُ لِاَنَّهٗ لَمَّا نَزَلَ الْاَمْرُ بِالْحَجِّ قَالَ اَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ اَلِعَامِنَا هٰذَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ اَمْ لِلْاَبَدِ فَفَهِمَ التَّكْرَارَ مَعَ اَنَّهٗ كَانَ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ ثُمَّ لَمَّا عَلِمَ اَنَّ فِيْهِ حَرَجًا عَظِيْمًا اَشْكَلَ عَلَيْهِ فَسَأَلَ وَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اِلٰى اَنَّ مُحْتَمَلَهُ التَّكْرَارُ لِاَنَّ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ اَطْلُبُ مِنْكَ ضَرْبًا وَهُوَ نَكِرَةٌ وَالنَّكِرَةُ فِي الْاِثْبَاتِ تَخُصُّ لٰكِنَّهَا تَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ بِقَرِيْنَةٍ تَقْتَرِنُ بِهَا وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُوْجَبِ وَالْمُحْتَمَلِ اَنَّ الْمُوْجَبَ يَثْبُتُ بِلَا نِيَّةٍ وَالْمُحْتَمَلُ يَثْبُتُ بِالنِّيَّةِ وَدَلِيْلُنَا سَيَاْتِيْ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنف رح نے امر کے موجَب اور حکم کی تفصیلات کے بیان سے فراغت پاکر یہ بیان کرنا چاہا کہ آیا امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ چنانچہ فرمایا کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اسکا احتمال رکھتا ہے

یعنی امر وجوب کے اعتبار سے نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے جیسا کہ ایک قوم کا مذہب ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ امام شافعی رح کا مذہب ہے یعنی مثلاً جب "صلّوا" نماز پڑھو کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا عمل ایکبار کرو، اور ہمارے نزدیک تکرار پر قطعاً دلالت نہیں کرتا ہے، اور ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ امر کا موجَب تکرار ہے اسلئے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا تو اقرع بن حابس نے کہا کہ اے اللہ کے رسول حج کا حکم کیا ہمارے اسی سال کیلئے ہے یا ہمیشہ کیلئے، پس اقرع بن حابس نے اہلِ زبان ہونے کے باوجود تکرار سمجھا ہے، پھر جب معلوم ہوا کہ اس میں حرج عظیم ہے تو حضرت اقرع کو اشکال پیدا ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا، اور امام شافعی رح اس طرف گئے کہ امر کا محتمل تکرار ہے اسلئے کہ "اضرب" "اُطْلُبْ مِنْكَ ضَرْبًا" کا اختصار ہے اور "ضربًا" نکرہ ہے اور نکرہ کلام مثبت میں خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا امر کو عموم اور تکرار پر ایسے قرینہ سے محمول کیا جائیگا جو اس کے ساتھ مقترن ہوگا، اور موجَب اور محتمَل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجَب بلانیت ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے اور ہماری دلیل عنقریب آجائے گی۔

(تشریح) :۔ مصنف علیہ الرحمہ امر کے موجَب اور حکم کے بیان سے فراغت کے بعد اس کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امر مطلق (یعنی عموم و تکرار اور خصوص کے قرینہ سے خالی) تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا تکرار کا احتمال نہیں رکھتا اس بارے میں تین مذہب ہیں پہلا مذہب تو احناف کا ہے چنانچہ احناف یہ کہتے ہیں کہ امر مطلق وجوب کے اعتبار سے نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار و عموم کا احتمال رکھتا ہے مثلاً اگر "صلّوا" نماز پڑھو کہا جائے تو اسکا مطلب یہ ہے کہ فعلِ صلاۃ ایکدفعہ بجالاؤ۔ دوسرا مذہب ابو اسحاق اسفرائنی وغیرہ اُن حضرات کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ امر کا موجَب ہی تکرار ہے یعنی امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے۔ تیسرا مذہب حضرت امام شافعی رح کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ "امر" تکرار و عموم کا تقاضہ تو نہیں کرتا البتہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، احناف کی دلیل تو آئندہ ذکر کی جائے گی۔ انتظار کیجئے، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یا ایہا الناس ان اللہ کتب علیکم الحج" تو حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اللہ کے رسول کیا ہم پر اسی ایک سال کا حج فرض ہے یا ہر سال کا حج فرض ہے (ملاحظہ فرمایئے، اقرع بن حابس باوجودیکہ صاحبِ زبان ہیں مگر انھوں نے حج کے امر سے تکرار سمجھا لیکن جب ان کو ہر سال حج فرض ہونے کی صورت میں امّت کی دشواری کا خیال آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار فرمایا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے جواب میں فرمایا کہ اگر میں "نَعَمْ" (ہاں) کہدیتا تو ہر سال حج فرض ہو جاتا اور اگر ہر سال حج فرض ہو جاتا تو تم نہ اُس پر عمل کر سکتے اور نہ اس کی سکت رکھتے۔ حج ایک ہی مرتبہ فرض ہے اور اس سے زائد نفل ہے۔ اقرع بن حابس کا ہر سال کے بارے میں دریافت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اگر "امر" تکرار کا تقاضہ نہ کرتا تو اقرع بن حابس کے دریافت کرنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ احناف کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقرع بن حابس نے اس لئے سوال نہیں کیا کہ انھوں نے امر سے تکرار سمجھا

ہے بلکہ یہ سوال اسلئے کیاہے کہ ان کو یہ بات معلوم ہے کہ تمام عبادات، اسباب متکررہ کیساتھ متعلق ہیں جیسے نماز وقت کیساتھ متعلق ہے اور روزہ شہر رمضان کے ساتھ متعلق ہے پس اقرع بن حابس نے دیکھا کہ حج بھی وقت کے ساتھ متعلق ہے چنانچہ حج نہ اُس وقت سے پہلے ادا کیا جا سکتا ہے اور نہ اُس وقت کے بعد ادا کیا جا سکتا ہے اور وہ وقت متکرر ہے لہٰذا حج بھی ہر سال مکرر ہونا چاہیئے اور حج کا تعلق بیت اللہ سے بھی ہے اور بیت اللہ غیر متکرر ہے لہٰذا حج مکرر نہ ہونا چاہیئے پس جب ان دونوں باتوں کی وجہ سے اقرع بن حابس پر حج کا معاملہ مشتبہ ہوگیا تو اقرع بن حابس رضؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ اقرع بن حابس نے امر سے تکرار نہیں سمجھا ہے، اور جب امر سے تکرار نہیں سمجھا تو اس واقعہ کو اس بات کی دلیل میں پیش کرنا بھی درست نہ ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور امام شافعی رحؒ (جو یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے) کی دلیل یہ ہے کہ صیغہ امر مثلاً "اِضْرِبْ" "اُطْلُبُ مِنْکَ ضَرْبًا" سے مختصر کیا گیا ہے یعنی طلب ضرب کیلئے اصل عبارت تو اُطْلُبُ مِنْکَ ضَرْبًا ہے لیکن اختصار کے طور پر اِضْرِبْ کہا جاتا ہے اور اُطْلُبُ مِنْکَ ضَرْبًا میں ضَرْبًا نکرہ ہے پس اس جملہ کا جو مختصر یعنی اِضْرِبْ ہے وہ بھی ضَرْبًا نکرہ کو شامل ہوگا۔ اور "نکرہ" کلام مثبت میں اگرچہ خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا "اِضْرِبْ" صیغۂ امر میں عموم اور تکرار کا احتمال ثابت ہوگیا اور جب صیغۂ امر میں عموم اور تکرار کا احتمال ہے تو صیغۂ امر کو عموم اور تکرار پر محمول کیا جاسکتا ہے ہے بشرطیکہ متکلم اس کی نیت کرے یا اُس پر کوئی قرینہ موجود ہو۔ کیوں کہ موجَب اور محتمَل میں یہی فرق ہے کہ "موجَب" بلا نیت ثابت ہو جاتا ہے اور "محتمَل" نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ شارح نور الانوار ملا جیون رحؒ کہتے ہیں کہ احناف کی دلیل اس بات پر کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ آئندہ ذکر کی جائے گی۔ فانتظروا انی معکم من المنتظرین۔

سَوَاءٌ كَانَ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ اَوْ مَخْصُوْصًا بِوَصْفٍ اَوْ لَمْ يَكُنْ رَدٌّ عَلٰی بَعْضِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ فَاِنَّهُمْ ذَهَبُوْا اِلٰی اَنَّهٗ اِذَا كَانَ الْاَمْرُ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ كَقَوْلِهٖ تعـ وَ اِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا اَوْ مَخْصُوْصًا بِوَصْفٍ كَقَوْلِهٖ تعـ اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ فَاِنَّ الْغُسْلَ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الْجَنَابَةِ وَالْقَطْعُ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ السَّرِقَةِ وَعِنْدَنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ وَغَيْرِهٖ وَكَذَا الْمَخْصُوْصُ بِالْوَصْفِ وَغَيْرِهٖ سَوَاءٌ فِيْ اَنَّهٗ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ۔

(ترجمہ):۔ خواہ وہ امر کسی شرط پر معلق ہو یا کسی وصف کیساتھ مخصوص ہو یا معلق یا مخصوص کچھ بھی نہ ہو، یہ عبارت بعض اصحاب شافعی رحؒ پر رد ہے۔ کیوں کہ یہ حضرات اس طرف گئے ہیں کہ امر جب کسی شرط پر معلق ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "وان کنتم جنبًا فاطّہّروا" ہے یا کسی وصف کیساتھ مخصوص ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "السارق

والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما" ہے تو وہ شرط اور وصف کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے چنانچہ "غسل" جنابت کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے، اور "قطع ید" چوری کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے، اور ہمارے نزدیک معلق بالشرط وغیرہ اور اسی طرح مخصوص بالوصف وغیرہ اس بارے میں سب برابر ہیں کہ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے، اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح): فاضل مصنف نے اس عبارت کے ذریعہ بعض اصحاب شافعی کے مذہب کی تردید فرمائی ہے کیوں کہ ان حضرات کا مذہب یہ ہیکہ "امر" اگر کسی شرط پر معلق ہو جیسے "وان کنتم جنباً فاطہّروا" میں طہارت یعنی غسل جنابت کی شرط پر معلق ہے۔ یا امر کسی وصف کے ساتھ مخصوص ہو جیسے "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما" میں قطع ید وصفِ سرقہ کیساتھ خاص ہے تو شرط اور وصف کے مکرر ہونے سے امر بھی مکرر ہوتا ہے چنانچہ جنابت کے مکرر ہونے سے غسل مکرر ہو جاتا ہے اور چوری کے مکرر ہونے سے قطعِ ید مکرر ہو جاتا ہے۔ اس پر ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ وصف، شرط کے مانند ہے اور شرط، علت کے مانند ہے اور علت کے تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہے لہٰذا شرط اور وصف کے تکرار سے بھی حکم مکرر ہو جائے گا۔ مگر ہماری طرف سے جواب یہ ہیکہ شرط، علت کے مانند نہیں ہے کیوں کہ علت وجودِ معلول کا تقاضہ کرتی ہے اور شرط وجودِ مشروط کا تقاضہ نہیں کرتی ہے پس جب شرط علت کے مانند نہیں ہے تو شرط کو علت پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ بہر حال بعض اصحاب شافعیؒ کے اسی مذہب کی تردید کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ علمائے احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر، شرط پر معلق ہو یا وصف کے ساتھ مخصوص ہو، یا معلق اور مخصوص کچھ بھی نہ ہو۔ بہر صورت امر نہ تکرار پر دلالت کرتا ہے، اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

لٰكِنَّهٗ يَقَعُ عَلٰى اَقَلِّ جِنْسِهٖ وَيَحْتَمِلُ كُلَّهٗ، اِسْتِدْرَاكٌ مِنْ قَوْلِهٖ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ كَاَنَّ قَائِلًا يَقُوْلُ لَمَّا لَمْ يَحْتَمِلِ الْاَمْرُ التَّكْرَارَ عِنْدَكُمْ فَكَيْفَ يَصِحُّ عِنْدَكُمْ نِيَّةُ الثَّلٰثِ فِىْ قَوْلِهٖ طَلِّقِىْ نَفْسَكِ فَيَقُوْلُ اِنَّ الْاَمْرَ يَقَعُ عَلٰى اَقَلِّ جِنْسِهٖ وَهُوَ الْفَرْدُ الْحَقِيْقِىُّ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ هُوَ الْفَرْدُ الْحُكْمِىُّ اَىِ الطَّلْقَاتُ الثَّلٰثُ لَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ عَدَدٌ بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ فَرْدٌ وَلَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَدْلُوْلُهٗ بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَنْوِىٌّ وَاِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ حَتّٰى اِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِىْ نَفْسَكِ اَنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ اِلَّا اَنْ يَنْوِىَ الثَّلٰثَ لِاَنَّ الْوَاحِدَ فَرْدٌ حَقِيْقِىٌّ مُتَيَقَّنٌ وَالثَّلٰثُ فَرْدٌ حُكْمِىٌّ مُحْتَمَلٌ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ الْمَرْاَةُ اَمَةً اَىْ لَا تَصِحُّ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِىْ قَوْلِهٖ طَلِّقِىْ نَفْسَكِ لِاَنَّهٗ عَدَدٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِفَرْدٍ حَقِيْقِىٍّ وَلَا حُكْمِىٍّ وَلَيْسَ مَدْلُوْلًا لِلَّفْظِ وَلَا مُحْتَمَلًا لَهٗ اِلَّا اِذَا كَانَتْ تِلْكَ الْمَرْاَةُ اَمَةً لِاَنَّ الثِّنْتَيْنِ فِىْ حَقِّهَا

كَالثَّلٰثَةِ فِيْ حَقِّ الْحُرَّةِ فَهُوَ وَاحِدٌ حُكْمِيٌّ كَالثَّلٰثِ فِيْ حَقِّهَا وَاَمَّا اِذَا قَالَ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ ثِنْتَيْنِ فَحِيْنَئِذٍ اِنَّمَا تَقَعُ ثِنْتَانِ لِاَجْلِ اَنَّهٗ بَيَانُ تَغْيِيْرٍ لِمَا قَبْلَهٗ لَابَيَانُ تَفْسِيْرٍ لَهٗ لِاَنَّ طَلِّقِيْ لَايَحْتَمِلُ ثِنْتَيْنِ حَتّٰى يَكُوْنَ بَيَانًا لَهٗ۔

(ترجمہ):۔ لیکن "امر" اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے (یہ عبارت) مصنفؒ کے قول "ولا یحتمله" سے استدراک ہے، گویا کہنے والا کہتا ہے کہ جب تمہارے نزدیک امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو شوہر کے قول "طلقی نفسک" میں تمہارے نزدیک تین طلاق کی نیت کیسے درست ہوگی۔ پس مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امر اپنے اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور یہی فرد حقیقی ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے اور یہی فرد حکمی یعنی تین طلاقیں ہیں۔ لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ عدد ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک فرد ہے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ اس لفظ کا مدلول ہے بلکہ اس لحاظ سے کہ وہ منوی ہے اور اسی طرف مصنفؒ نے اپنے قول سے اشارہ کیا حتی کہ جب شوہر اپنی بیوی سے "طلقی نفسک" (تو اپنے کو طلاق دیدے) کہے تو یہ کلام ایک طلاق پر واقع ہوگا مگر یہ کہ تین کی نیت کرے کیونکہ "ایک" فرد حقیقی متیقن ہے اور "تین" فرد حکمی محتمل ہے اور دو طلاقوں کی نیت کارآمد نہیں ہو سکتی مگر یہ کہ عورت باندی ہو۔ یعنی شوہر کے قول "طلقی نفسک" میں دو طلاقوں کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ "دو" عدد محض ہے نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی اور نہ لفظ کا مدلول ہے اور نہ اس کا محتمل ہے مگر جب کہ وہ عورت باندی ہو۔ اسلئے کہ اسکے حق میں "دو" ایسی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین، پس دو طلاقیں (باندی کے حق میں) واحد حکمی ہیں جیسے آزاد کے حق میں تین۔ بہرحال جب شوہر "طلقی نفسک ثنتین" کہے تو اس وقت دو طلاقیں واقع ہوں گی اسلئے کہ لفظ ثنتین اپنے ماقبل کیلئے بیان تغیر ہے نہ کہ بیان تفسیر اسلئے کہ لفظ طلقی، ثنتین کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہاں تک کہ اس کیلئے بیان تفسیر ہو۔

(تشریح):۔ مصنفؒ اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ سابق میں فرمایا گیا کہ احناف کے نزدیک "امر" نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک اگر شوہر اپنی بیوی کو "طلقی نفسک" (تو اپنے کو طلاق دیدے) کہکر تین طلاقوں کی نیت کرے تو یہ نیت کرنا درست ہے چنانچہ اگر بیوی نے اپنے آپکو تین طلاقیں دیں تو شوہر کے تین طلاقوں کی نیت کرنے کیوجہ سے اس پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ حالانکہ تین میں تعدد اور تکرار ہے پس "طلقی نفسک" کہنے کی صورت میں تین طلاقوں کی نیت سے تین طلاقوں کا واقع ہونا اس بات کی علامت ہے کہ "صیغہ امر" تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ عدد اور فرد کے درمیان منافات ہے کیونکہ فرد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب ہو۔ پھر فرد کی دو قسمیں ہیں (۱) فرد حقیقی (۲) فرد حکمی۔ فرد حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو مثلاً "ایک" فرد حقیقی ہے اسی کو اقل جنس کہا جاتا ہے یعنی جنس کا سب سے کمتر مصداق (ایک)۔ اور فرد حکمی اسکو کہتے ہیں جو

تمام کا مجموعہ ہو، مثلاً تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے۔ اور "صیغۂ امر" مصدر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اقل جنس یعنی فرد حقیقی پر واقع ہوتا ہے اور کل جنس یعنی فرد حکمی کا احتمال رکھتا ہے گویا "فرد حقیقی" امر کا موجَب اور فرد حکمی اس کا محتمل ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ "موجَب" بلا نیت ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا شوہر کے قول "طلقی نفسک" سے فرد حقیقی یعنی ایک طلاق بلا نیت ثابت ہو جائے گی۔ اور فرد حکمی یعنی تین طلاقوں کا مجموعہ نیت کیساتھ ثابت ہوگا، یہ خیال رہے کہ لفظ طلقی نفسک سے تین طلاقوں کا مجموعہ عدد ہونے کی حیثیت سے واقع نہیں ہوگا بلکہ فرد ہونے کی حیثیت سے واقع ہوگا، اور اسیطرح تین طلاقوں کا مجموعہ لفظ طلّقی کا مدلول ہونے کیوجہ سے واقع نہیں ہوگا بلکہ شوہر کے نیت کرنے کی وجہ سے واقع ہوگا۔ چنانچہ ماتن نے فرمایا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک کہا اور شوہر نے کوئی نیت نہ کی تو بیوی اپنے آپکو ایک طلاق دینے کی مجاز ہوگی کیوں کہ ایک فرد حقیقی ہے اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی تو بیوی تین طلاقوں کی مجاز ہو جائے گی، کیوں کہ تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے "ہاں" اگر شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو بیوی اپنے آپکو دو طلاقیں دینے کی مجاز نہ ہوگی اور شوہر کا دُو کی نیت کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ "دُو کا عدد" عدد محض اور خالص عدد ہے، لفظ طلّقی کا نہ فرد حقیقی ہے نہ فرد حکمی، اور لفظ "طلقی" نہ دُو پر دلالت کرتا ہے اور نہ دو کا احتمال رکھتا ہے پس جب "دُو" عدد محض ہے اور "صیغۂ امر" نہ عدد و تکرار پر دلالت کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو لفظ "طلقی" صیغۂ امر سے دُو کی نیت کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن بیوی اگر باندی ہو تو شوہر کا لفظ طلقی سے دو طلاقوں کی نیت کرنا بھی درست ہے کیوں کہ باندی کے حق میں دو طلاق ایسی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں یعنی جس طرح آزاد عورت تین طلاقوں سے مغلظہ بائنہ ہو جاتی ہے اسی طرح باندی دو طلاقوں سے مغلظہ بائنہ ہو جاتی ہے، پس جسطرح آزاد عورت کے حق میں تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اسی طرح باندی کے حق میں دو طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ لفظ سے فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہٰذا بیوی اگر باندی ہو تو لفظ طلّقی سے دو طلاقوں کی نیت کرنا بھی درست ہوگا۔

"واما اذا قال طلقی نفسک ثنتین الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہیکہ "دُو" عدد محض ہے "طلقی" کا نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی اور نہ اس کا مدلول ہے اور نہ اس کا محتمل ہے حالانکہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک ثنتین کہا ہو تو بیوی کے اپنے اوپر دو طلاق دینے سے اُس پر دو طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ اسلئے کہ ثنتین کا لفظ طلقی کیلئے بیان تفسیر ہے اور تفسیر اُسی چیز کی ہو سکتی ہے جس کا لفظ احتمال رکھتا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ لفظ طلقی ثنتین (دُو) کا احتمال رکھتا ہے۔ اور جب لفظ طلّقی دُو کا احتمال رکھتا ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ "دُو" لفظ طلّقی کا محتمل نہیں ہے غلط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طلقی نفسک ثنتین میں لفظ ثنتین طلقی کا بیان تفسیر نہیں ہے بلکہ اس کا بیان تغییر ہے اور لفظ ثنتین کا بیانِ تفسیر نہ ہونا اسلئے ہیکہ "لفظ طلقی، ثنتین (دُو) کا احتمال نہیں رکھتا ہے، حالانکہ مُفسَّر اُس چیز کا احتمال رکھتا ہے جو بیانِ تفسیر واقع ہو۔ بہر حال لفظ ثنتین، طلّقی کا بیانِ تغییر ہے اور بیانِ تغییر حکمِ سابق کو بدل دیتا ہے پس "طلّقی نفسک ثنتین" میں "طلاق" بتقدیرِ موصوف ثنتین سے

واقع ہوگی نہ کہ لفظ طلّقی سے تقدیری عبارت یہ ہوگی "تطلیقتین ثنتین"۔ اور جب لفظ ثنتین بیانِ تغییر ہے اور طلاق اسی سے واقع ہوگی تو "ثنتین" لفظ طلّقی کا محتمل نہ ہوگا۔

ثُمَّ اَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ دَلِيلًا عَلٰى مَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَهُ فَقَالَ لِاَنَّ صِيغَةَ الْاَمْرِ مُخْتَصَرَةٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ الَّذِي هُوَ فَرْدٌ اَيْ اِنَّمَا لَا يَقْتَضِي الْاَمْرُ التَّكْرَارَ لِاَنَّهُ مُخْتَصَرٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ فَقَوْلُكَ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ اَطْلُبُ مِنْكَ الضَّرْبَ وَقَوْلُهُ صَلُّوْا مُخْتَصَرٌ مِنْ اَطْلُبُ مِنْكُمُ الصَّلٰوةَ وَقَوْلُهُ طَلِّقِي مُخْتَصَرٌ مِنْ اِفْعَلِي فِعْلَ الطَّلَاقِ وَالْمَصْدَرُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ فَرْدٌ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وَكَيْفَ يَحْتَمِلُهُ وَمَعْنَى التَّوَحُّدِ مُرَاعًى فِي اَلْفَاظِ الْوُحْدَانِ فَالْفِعْلُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ اَوْلٰى اَنْ لَا يَحْتَمِلَ الْعَدَدَ وَبِهٰذَا الْقَدْرِ تَمَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْاَصْلِ الْكُلِّيِّ ثُمَّ قَوْلُهُ وَذٰلِكَ بِالْفَرْدِيَّةِ وَالْجِنْسِيَّةِ وَالْمُثَنّٰى بِمَعْزِلٍ عَنْهُمَا بَيَانٌ لِلْمِثَالِ الْمُخْتَصِّ اَعْنِي قَوْلَهُ طَلِّقِي نَفْسَكِ لِاَنَّ الطَّلَاقَ هُوَ الَّذِي يَتَّصِفُ بِالْجِنْسِيَّةِ وَالْفَرْدِ الْحُكْمِيِّ وَمَعْزِلِيَّةِ الْمُثَنّٰى وَاَمَّا مَا سِوَاهُ فَلَا يُعْلَمُ فِيهِ الْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ اِلَّا فِي آخِرِ الْعُمُرِ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ اپنے قولِ مختار پر ایک دلیل لائے چنانچہ فرمایا۔ اسلئے کہ صیغۂ امر فعل کو ایسے مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے جو فرد ہو۔ یعنی امر تکرار کا تقاضہ اسلئے نہیں کرتا کہ وہ فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے چنانچہ تیرا قول صیغہ "اضرب"، "اَطْلُبُ مِنْكَ الضَّرْبَ" سے، اور اس کا قول "صَلُّوْا" "اَطْلُبُ مِنْكُمُ الصَّلٰوةَ" سے، اور اس کا قول "طلّقی"، "افعلی فعل الطّلاق" سے مختصر ہے اور وہ مصدر جس سے اختصار کیا گیا ہے فرد ہے عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور عدد کا احتمال کیسے رکھ سکتا ہے حالانکہ واحد لفظوں میں توحد (فرد) ہونے کے معنی ملحوظ ہوجاتے ہیں۔ پس وہ فعلِ امر جو مصدر سے مختصر ہے بدرجہ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اور اسی قدر سے اصل کلی پر دلیل تمام ہوگئی، پھر مصنف نے فرمایا کہ "توحد" فردیت اور جنسیت (کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے) اور تثنیہ ان دونوں سے بالکل الگ ہے (اس عبارت سے) ایک خاص مثال کا بیان ہے یعنی طلقی نفسک کی وضاحت مقصود ہے کیوں کہ طلاق ایسی چیز ہے جو جنسیت فردِ حکمی اور تثنیہ کی علیحدگی کیساتھ متصف ہے اور طلاق کے سوا اور صیغوں میں فردِ حکمی معلوم نہیں ہوگا مگر آخری عمر میں۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں مصنف رحؒ نے اُس مذہب پر دلیل پیش کی ہے جو مذہب ان کے نزدیک پسندیدہ ہے حاصل یہ ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ "صیغۂ امر" فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے مثلاً "اِضرب" امر کا صیغہ "اَطْلُبُ مِنْكَ الضَّرْبَ" سے مختصر کیا گیا ہے یعنی "اضرب"، "اَطْلُبُ مِنْكَ

الضرب" کی مختصر عبارت ہے اسیطرح " صلّوا" اطلب منکم الصلاۃ" کی مختصر عبارت ہے اور "طلّقی" "افعلی فعل الطلاق" کی مختصر عبارت ہے، لہذا صیغۂ امر مختصر اور "مصدر" مختصر منہ (جس سے مختصر کیا گیا ہے) ہوا، اور مختصر منہ یعنی مصدر فرد ہے اور "فرد" عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور "مصدر" عدد کا احتمال کیسے رکھ سکتا ہے حالانکہ مصدر جو فرد ہے، لفظِ واحد ہے اور واحد لفظوں میں توحد یعنی فرد ہونے کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں پس جب مصدر عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو فعلِ امر جو مصدر سے مختصر کیا گیا ہے بدرجہ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مذکورہ تقریر سے ہمارے دعویٰ (امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے) پر دلیل پوری ہوگئی ہے مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ماتنؒ نے مذکورہ بالا مثال "طلّقی نفسک" کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ طلاق کا فرد حقیقی بھی ہوتا ہے اور فرد حکمی بھی اور "توحد" فرد حقیقی اور فرد حکمی دونوں صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ فرد حقیقی کیصورت میں توحد کا پایا جانا تو ظاہر ہے اور فرد حکمی کیصورت میں توحد اسلئے پایا جاتا ہے کہ فرد حکمی تمام کے مجموعہ کو کہتے ہیں اور کسی چیز کے تمام افراد کا مجموعہ واحد (ایک) کے حکم میں ہوتا ہے لہذا تمام کے مجموعہ یعنی فرد حکمی میں توحد کے معنی پائے گئے۔ پس جب طلاق کے فرد حقیقی اور فرد حکمی دونوں میں توحد کے معنی موجود ہیں تو "طلّقی نفسک" سے عورت اپنے اوپر ایک طلاق (فرد حقیقی) واقع کرنے کی بھی مجاز ہے اور تین طلاقیں (فرد حکمی) واقع کرنے کی بھی مجاز ہے بشرطیکہ شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو، اور رہا دو طلاقوں کا معاملہ تو دو طلاقیں نہ فرد حقیقی ہیں اور نہ فرد حکمی ہیں۔ بلکہ دونوں سے الگ عدد محض ہیں، یہ خیال رہے کہ طلاق کا فرد حکمی تو معلوم ہے ـــــــــــ لیکن طلاق کے علاوہ چوری، نماز وغیرہ کا فرد حکمی صرف آخری عمر میں معلوم ہوسکتا ہے کیوں کہ آخر عمر سے پہلے معلوم نہیں کہ وہ زندگی میں کس قدر چوریاں کرے گا اور کس قدر نمازیں پڑھے گا پس جب مرنے سے پہلے تمام چوریوں اور تمام نمازوں کا علم ممکن نہیں ہے تو ان کے فرد حکمی کا علم بھی ممکن نہ ہوگا۔

**(فوائد):۔ متن میں فردیت سے مراد فرد حقیقی اور جنسیت سے مراد فرد حکمی ہے۔**

وَمَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ فَبِأَسْبَابِهَا لَا بِالْأَوَامِرِ جَوَابُ سُؤَالٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّ الْأَمْرَ إِذَا لَمْ يَقْتَضِ التَّكْرَارَ وَلَمْ يَحْتَمِلْهُ فَبِأَيِّ وَجْهٍ تَتَكَرَّرُ الْعِبَادَاتُ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَيَقُوْلُ إِنَّ مَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ لَيْسَ بِالْأَوَامِرِ بَلْ بِالْأَسْبَابِ لِأَنَّ تَكْرَارَ السَّبَبِ يَدُلُّ عَلٰى تَكْرَارِ الْمُسَبَّبِ فَأَيًّا نْ وُجِدَ الْوَقْتُ وَجَبَ الصَّلٰوةُ وَمَتٰى يَأْتِيْ رَمَضَانُ يَجِبُ الصِّيَامُ وَمَهْمَا قَدَرَ عَلٰى مِلْكِ الْمَالِ وَجَبَتِ الزَّكٰوةُ وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبِ الْحَجُّ فِي الْعُمْرِ إِلَّا مَرَّةً لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ لَا تَكْرَارَ فِيْهِ لَا يُقَالُ إِنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لِنَفْسِ الْوُجُوْبِ وَالْأَمْرَ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ الْأَدَاءِ فَكَيْفَ

يَكُوْنُ السَّبَبُ مُغْنِيًا عَنِ الْاَمْرِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ عِنْدَ وُجُوْدِ كُلِّ سَبَبٍ يَتَكَرَّرُ الْاَمْرُ تَقْدِيْرًا مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَاتِ بِتَكَرُّرِ الْاَوَامِرِ الْمُتَجَدِّدَةِ حُكْمًا۔

(ترجمہ) :۔ اور جتنی عبادتیں مکرر ہوتی ہیں وہ سب اسباب کے مکرر ہونے سے ہوتی ہیں اوامر کی وجہ سے نہیں۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ "امر" جب نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو پھر عبادتیں نماز، روزہ وغیرہ کس کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں۔ پس مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جتنی عبادتیں مکرر ہوتی ہیں وہ اوامر کی وجہ سے مکرر نہیں ہوتیں بلکہ اسباب کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں کیونکہ سبب کا مکرر ہونا مسبب کے مکرر ہونے پر دلالت کرتا ہے پس جب وقت پایا جائے گا تو نماز واجب ہوگی۔ اور جب رمضان آئے گا تو روزہ واجب ہوگا، اور جب نصاب زکوٰۃ کے مال پر قادر ہوگا تو زکوٰۃ واجب ہوگی یہی وجہ ہے کہ حج عمر بھر میں ایک ہی دفعہ واجب ہوتا ہے اسلئے کہ بیت اللہ ایک ہے اس میں کوئی تکرار نہیں ہے، یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ "وقت" "نفس وجوب کا سبب ہے اور "امر" وجوب اداء کا سبب ہے لہٰذا "سبب" امر سے کس طرح بے نیاز کر سکتا ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے "امر" تقدیراً مکرر ہوتا ہے۔ پس عبادات کا مکرر ہونا حکماً نئے نئے اوامر کے مکرر ہونے سے ہے۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں مصنفؒ ان لوگوں کی طرف سے وارد کردہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب "امر" احناف کے نزدیک نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو عبادات مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ میں تکرار کس وجہ سے پیدا ہوا، یعنی صیغۂ امر "اقیموا الصلوٰۃ" سے نماز کو، "آتوا الزکوٰۃ" سے زکوٰۃ کو اور "کتب علیکم الصیام الآیۃ" سے روزہ کو فرض کیا گیا ہے، اور بقول آپ کے امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو پھر نماز، روزہ اور زکوٰۃ میں تکرار کہاں سے آیا۔ یعنی ہر روز نماز پڑھنا، اور ہر سال ماہ رمضان کے روزے رکھنا اور ہر سال زکوٰۃ دینا کیوں واجب ہوا۔ عدم تکرار کا تقاضہ تو یہ تھا کہ زندگی میں ایک بار نماز فرض ہوتی، ایک بار روزے فرض ہوتے اور ایک بار زکوٰۃ دینا واجب ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبادات نماز، روزہ، زکوٰۃ میں امر کے صیغوں کی وجہ سے تکرار پیدا نہیں ہوا بلکہ ان کے اسباب کی وجہ سے تکرار پیدا ہوا ہے کیوں کہ سبب کا تکرار مسبب کے تکرار پر دلالت کرتا ہے چنانچہ "وقت"، نماز کا سبب ہے لہٰذا جب بھی وقت پایا جائے گا نماز واجب ہوگی۔ اور ماہ رمضان کی آمد روزہ کا سبب ہے لہٰذا جب بھی ماہ رمضان آئے گا روزہ واجب ہوگا۔ اور نصاب زکوٰۃ، زکوٰۃ کا سبب ہے لہٰذا جب بھی بقدر نصاب زکوٰۃ مال کا مالک ہوگا زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ حج زندگی میں فقط ایک بار واجب ہوتا ہے کیوں کہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور بیت اللہ ایک ہے اس میں کوئی تکرار نہیں ہے۔ بہر حال عبادات کا

تکرار جب اسباب کی وجہ سے ہے اور امر کے صیغوں کی وجہ سے نہیں ہے تو عبادات کے مکرر ہونے سے یہ بھی ثابت نہ ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے لیکن اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ "وقت" نفس وجوب عبادت کا سبب ہے اور "امر کا صیغہ" وجوب ادا کا سبب ہے تو "سبب" امر سے کس طرح بے نیاز کرسکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وقت (سبب) کے مکرر ہونے سے نفس وجوب مکرر ہوگا مگر وجوب ادا چونکہ امر سے ثابت ہے اسلئے وجوب ادا کا تکرار بھی امر سے ثابت ہوگا اور جب وجوب ادا کا تکرار امر سے ثابت ہوا تو یہ بھی ثابت ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے "امر" تقدیراً مکرر ہوتا ہے یعنی جب بھی نماز کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ "صلّوا" نماز پڑھو، اور جب زکوٰۃ کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "آتوا الزکوٰۃ" زکوٰۃ ادا کرو۔ پس جب ہر سبب کیوقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے تقدیراً عبادت کا "امر" ہوتا ہے تو عبادات میں تکرار ان نئے نئے اوامر کی وجہ سے ہوگا یعنی ایک امر سے ایک ہی نماز واجب ہوگی مگر چونکہ ہر روز ہر نماز کے وقت اللہ کی طرف سے امر ہوتا ہے اسلئے ہر روز ہر وقت کی نماز کا ادا کرنا واجب ہوگا یہی حال روزے اور زکوٰۃ کا ہے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح لَمَّا احْتَمَلَ التَّكْرَارَ تَمْلِكُ اَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ اِذَا نَوَى الزَّوْجُ بَيَانٌ لِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ رح فِي اَصْلٍ كُلِّيٍّ عَلٰى وَجْهٍ يَتَضَمَّنُ الْخِلَافَ فِي الْمَسْئَلَةِ الْمَذْكُوْرَةِ يَعْنِي اَنَّ عِنْدَهٗ لَمَّا احْتَمَلَ كُلُّ اَمْرٍ التَّكْرَارَ سَوَاءٌ كَانَ اَمْرُ الشَّارِعِ اَوْ غَيْرُهٗ تِلْكَ الْمَرْأَةُ فِي قَوْلِهٖ طَلِّقِي نَفْسَكِ اَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ اِذَا نَوَى الزَّوْجُ ذٰلِكَ وَاِنْ لَمْ يَنْوِ اَوْ نَوٰى وَاحِدَةً فَلَهَا اَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا وَاحِدَةً۔

(ترجمہ):- اور امام شافعی رح کے نزدیک جب امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو بیوی اس بات کی مالک ہے کہ وہ اپنے آپ کو دو طلاقیں دے بشرطیکہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو (یہ) قاعدہ کلیہ میں امام شافعی رح کے اختلاف کی وضاحت اس طور پر ہے کہ یہ اختلاف مسئلہ مذکورہ کے اختلاف کو شامل ہوگا۔ یعنی امام شافعی رح کے نزدیک جب امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ شارع کا امر ہو یا غیر شارع کا تو شوہر کے قول "طلّقی نفسک" میں وہ عورت اس بات کی مالک ہوگی کہ اپنے آپکو دو طلاقیں دے بشرطیکہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو، اور اگر شوہر نے نیت نہ کی ہو یا ایک کی نیت کی ہو تو عورت کو اپنے اوپر ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہے۔

(تشریح):- اس عبارت میں امام شافعی رح کے اُس اختلاف کو واضح کرنا مقصود ہے جو ان کے اور احناف کے درمیان قاعدہ کلیہ میں ہے۔ اور قاعدہ کلیہ میں اختلاف کیوجہ سے متن میں مذکور مسئلہ میں بھی اختلاف ہوگا۔ اس طور پر کہ جب امام شافعی رح کے نزدیک امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ وہ شارع کا امر ہو یا غیر شارع کا تو

شوہر کے قول "طلّقی نفسک" کی صورت میں بیوی اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کرنے کی بھی مجاز ہے بشرطیکہ شوہر نے دو کی نیت کی ہو، اور احناف کے نزدیک "امر" چونکہ تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے ان کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں بیوی اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کرنے کی مجاز نہ ہوگی اگرچہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو، اور اگر شوہر نے سرے سے کوئی نیت ہی نہ کی ہو یا نیت تو کی ہو مگر ایک کی۔ تو اس صورت میں بالاتفاق بیوی کو اپنے اوپر ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے "طلّقی نفسک" کہا اور کوئی نیت نہیں کی، یا ایک کی نیت کی اور بیوی نے جواب میں "طلّقتُ نفسی" کہا تو اس پر ایک رجعی واقع ہوگی کیوں کہ شوہر نے جس طلاق کو عورت کے سپرد کیا ہے وہ صریحی طلاق ہے اور صریحی طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا مذکورہ صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

ثُمَّ اَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ رح بِتَقْرِيْبِ بَيَانِ الْاَمْرِ بَيَانَ اِسْمِ الْفَاعِلِ لِاِشْتِرَاكِهِمَا فِيْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ التَّكْرَارِ فَقَالَ وَكَذَا اِسْمُ الْفَاعِلِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً وَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَقَوْلُهُ يَدُلُّ بَيَانٌ لِوَجْهِ التَّشْبِيْهِ وَلَا يَحْتَمِلُ عَطْفٌ عَلَيْهِ وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ لَا يَحْتَمِلُ بِدُوْنِ الْوَاوِ فَيَكُوْنُ هُوَ بَيَانَ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ وَقَوْلُهُ يَدُلُّ وَقَعَ حَالًا اَيْ كَذَا اِسْمُ الْفَاعِلِ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ حَالَ كَوْنِهِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً فَهُوَ اِحْتِرَازٌ عَنْ اِسْمِ الْفَاعِلِ الَّذِيْ يَدُلُّ عَلَيْهِ اِقْتِضَاءً مِثْلُ قَوْلِهِ اَنْتِ طَالِقٌ فَاِنَّهٗ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِيْهِ وَسَيَاْتِيْ بَيَانُهٗ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ بیانِ امر کو قریب الی الفہم کرنے کیلئے اسم فاعل کا بیان لائے ہیں کیوں کہ امر اور اسم فاعل دونوں تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں مشترک ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ اسی طرح "اسم فاعل" لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ پس مصنف کا قول "یدل" وجہ تشبیہ کا بیان ہے اور "ولا یحتمل" اس پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں "لا یحتمل" بغیر واو کے ہے پس اس صورت میں یہ) وجہ تشبیہ کا بیان ہوگا اور اس کا قول "یدل" حال واقع ہوگا یعنی اسی طرح اسم فاعل عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس حال میں کہ وہ لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہو پس یہ قید اُس اسم فاعل سے احتراز ہے جو مصدر پر اقتضاءً دلالت کرتا ہے جیسے اس کا قول "اَنتِ طَالِق" کیوں کہ یہ ہماری بحث سے خارج ہے، اس کا بیان عنقریب آئے گا۔

(تشریح):۔ امر اور اسم فاعل تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں چوں کہ دونوں مشترک ہیں اسلئے مصنفؒ نے امر کے بعد اسم فاعل کا ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ امر کی طرح اسم فاعل بھی لغت کے اعتبار سے مصدر پر

دلالت کرتا ہے اور عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے حاصل یہ کہ اسم فاعل مشبہ ہے اور امر کا صیغہ مشبہ بہ ہے اور "یدل علی المصدر لغۃً"، معطوف علیہ اور "لا یحتمل العدد" معطوف دونوں ملکر وجہ تشبیہ ہیں یعنی اسم فاعل، امر کے دو چیزوں میں مشابہ ہے ایک لغۃً مصدر پر دلالت کرنے میں دوسرے عدد و تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں۔ بعض نسخوں میں "لا یحتمل" بغیر واؤ کے ہے، اس صورت میں یہ لفظ وجہ تشبیہ کو بیان کرنے کیلئے ہوگا اور "یدل علی المصدر لغۃً" "لا یحتمل" کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہوگا۔ اور پوری عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اسی طرح اسم فاعل عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس حال میں کہ وہ لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہو۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن میں "لغۃً" کی قید کے ذریعہ اُس اسم فاعل سے احتراز کیا گیا ہے جو اسم فاعل مصدر پر اقتضاءً دلالت کرتا ہے مثلاً "انتِ طالق" میں "طالق" اسم فاعل اُس طلاق پر تو لغۃً دلالت کرتا ہے جو طلاق عورت کی صفت ہے یعنی جس طلاق کیساتھ عورت متصف ہوتی ہے لیکن وہ طلاق جو تطلیق کے معنی میں ہے اور مرد کا فعل ہے اس پر لفظ طالق اقتضاءً دلالت کرتا ہے اور وہ شرعاً اقتضاءً ثابت ہے لغۃً ثابت نہیں ہے اور "طالق" تطلیق پر اقتضاءً اسلئے دلالت کرتا ہے کہ شوہر کا کلام "انت طالق" اُسی وقت صحیح ہوگا جب کہ تطلیق کو مقدر مانا جائے کیوں کہ جب شوہر نے کہا "انتِ طالق" (تو مطلقہ ہے) تو شوہر نے اس کے مطلقہ ہونے کی خبر دی ہے اور مطلقہ ہونے کی خبر دینا اُسی وقت درست ہوگا جب کہ شوہر کی جانب سے تطلیق (طلاق دینا) پایا جائے پس شوہر کا قول "انتِ طالق" اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ شوہر کی جانب سے تطلیق (طلاق دینا) ہو۔ بہر حال ثابت ہوگیا کہ لفظ طالق تطلیق مصدر پر اقتضاءً دلالت کرتا ہے اور جو اسم فاعل مصدر پر اقتضاءً دلالت کرتا ہو وہ ہماری بحث سے خارج ہے اور اسی کو نکالنے کیلئے متن میں لغۃً کی قید کا اضافہ کیا گیا ہے اس کی تفصیلی بحث آئندہ آئے گی۔

حَتّٰی لَایُرَادُ بِآیَۃِ السَّرِقَۃِ اِلَّا سَرِقَۃٌ وَّاحِدَۃٌ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَاتُقْطَعُ اِلَّا یَدٌ وَّاحِدَۃٌ تَفْرِیْعٌ عَلٰی عَدَمِ اِحْتِمَالِ اِسْمِ الْفَاعِلِ التَّکْرَارَ وَاِلْزَامٌ عَلَی الشَّافِعِیِّؒ فِیْمَا ذَھَبَ اِلَیْہِ بَیَانُہٗ اَنَّ الشَّافِعِیَّؒ یَقُوْلُ اِنَّ السَّارِقَ تُقْطَعُ یَدُہُ الْیُمْنٰی اَوَّلاً ثُمَّ رِجْلُہُ الْیُسْرٰی ثَانِیًا ثُمَّ یَدُہُ الْیُسْرٰی ثَالِثًا ثُمَّ رِجْلُہُ الْیُمْنٰی رَابِعًا لِقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ مَنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوْہُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْہُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْہُ وَعِنْدَنَا لَاتُقْطَعُ الْیَدُ الْیُسْرٰی فِی الثَّالِثَۃِ بَلْ خُلِّدَ فِی السِّجْنِ حَتّٰی یَتُوْبَ لِاَنَّ السَّارِقَ اِسْمُ فَاعِلٍ یَدُلُّ عَلَی الْمَصْدَرِ لُغَۃً وَالْمَصْدَرُ لَایُرَادُ بِہٖ اِلَّا الْوَاحِدُ اَوِ الْکُلُّ وَکُلُّ السَّرِقَاتِ لَایُعْلَمُ اِلَّا فِیْ آخِرِ الْعُمُرِ فَصَارَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِیَقِیْنٍ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَاتُقْطَعُ اِلَّا الْیَدُ وَاحِدَۃٌ وَاَیْضًا فَاقْطَعُوْا دَالٌّ عَلَی الْقَطْعِ وَھُوَ اَیْضًا لَایَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَلَاتَثْبُتُ الْیَدُ الْیُسْرٰی مِنَ الْآیَۃِ

لَايُقَالُ فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَاتُقْطَعَ الرِّجْلُ الْيُسْرٰى فِي الْكَرَّةِ الثَّانِيَةِ اَيْضًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الرِّجْلَ غَيْرُ مُتَعَرَّضَةٍ بِهَا فِي الْاٰيَةِ فَلَابَاسَ اَنْ يَّثْبُتَ بِنَصٍّ آخَرَ وَالْيَدُ لَمَّا كَانَتْ مُتَعَرَّضَةً بِهَا فِي الْاٰيَةِ وَتَعَيَّنَ الْيُمْنٰى مُرَادًا مِّنْهَا لَايَجُوْزُ اَنْ تَثْبُتَ الْيُسْرٰى بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِيْ لَاتَجُوْزُ الزِّيَادَةُ بِهٖ عَلَى الْكِتَابِ لِاَنَّهٗ لَمْ يَبْقَ الْمَحَلُّ الْمُعَيَّنُ الَّذِيْ تَعَيَّنَ بِالْاِجْمَاعِ بِخِلَافِ الْجَلْدِ فَاِنَّهٗ كُلَّمَا يَزْنِيْ غَيْرُ الْمُحْصَنِ يُجْلَدُ لِاَنَّ الْبَدَنَ صَالِحٌ لِلْجَلْدِ دَائِمًا۔

(ترجمہ):۔ یہانتک کہ آیت سرقہ سے ایک ہی سرقہ مراد ہوگا، اور ایکدفعہ سرقہ کرنے سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا (یہ) عبارت اسم فاعل کے تکرار کا احتمال نہ رکھنے پر تفریع اور امام شافعیؒ پر ان کے مذہب میں الزام ہے اس کی تفصیل یہ ہیکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پھر دوسری مرتبہ اس کا بایاں پاؤں پھر تیسری مرتبہ اس کا بایاں ہاتھ پھر چوتھی مرتبہ اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس نے چوری کی اس کا قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو قطع کرو۔ اور ہمارے نزدیک تیسری مرتبہ میں بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا بلکہ اس کو ہمیشہ کیلئے قیدخانہ میں ڈال دیا جائیگا یہاں تک کہ وہ توبہ کرلے اس لئے کہ سارق اسم فاعل لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر سے صرف ایک (فرد حقیقی) مراد ہوگا یا تمام سرقات کا مجموعہ (فرد حکمی) مراد ہوگا اور تمام سرقات معلوم نہیں ہوں گے مگر آخری عمر میں۔ لہٰذا ایک (فرد حقیقی) یقین کیساتھ مراد ہے اور فعل واحد سے فقط ایک ہاتھ کاٹا جائیگا نیز لفظ "فاقطعوا" قطع پر دلالت کرتا ہے اور وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس بایاں ہاتھ آیت سے ثابت نہیں ہوگا۔ اسپر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مناسب تو یہ ہیکہ دوسری مرتبہ میں بھی بایاں پاؤں نہ کاٹا جائے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ آیت میں پاؤں کا ذکر نہیں کیا گیا ہے لہٰذا اس کو دوسری نص سے ثابت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور ہاتھ کا ذکر جب آیت میں آچکا ہے اور اس سے دایاں ہاتھ مراد لینا بھی متعین ہوچکا ہے تو جائز نہیں ہے کہ بائیں ہاتھ کا کاٹنا اُس خبر واحد سے ثابت کیا جائے جس سے کتاب پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ محل باقی نہیں رہا جو اجماع سے متعین ہوچکا ہے۔ برخلاف کوڑے کے کیونکہ غیر محصن جب بھی زنا کریگا اس کو کوڑے لگائے جائیں گے کیوں کہ بدن دائمی طور پر کوڑے کھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ متن کی عبارت اس مسئلہ پر تفریع ہے کہ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور چونکہ امام شافعیؒ تکرار کے قائل ہیں اسلئے اس عبارت کے ذریعہ ان پر الزام قائم کرنا بھی مقصود ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ایکبار چوری کرنے پر چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا پھر ہاتھ کٹنے کے بعد اگر دوسری بار چوری کی تو اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے گا، اور اگر پھر بایاں پاؤں کٹنے کے بعد اس نے

تیسری بار چوری کی تو بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر پھر بایاں ہاتھ کٹنے کے بعد اس نے چوتھی بار چوری کی تو اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اور دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں "من سرق فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ"۔ علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے فرمایا کہ یہ حدیث دار قطنی میں ان الفاظ کیساتھ مذکور ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سرق السارق فاقطعوا یدہ فان عاد فاقطعوا رجلہ فان عاد فاقطعوا یدہ فان عاد فاقطعوا رجلہ"۔ اور ہمارے نزدیک بایاں پاؤں کٹنے کے بعد اگر چور نے تیسری دفعہ چوری کی تو اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ اس کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا تا وقتیکہ وہ توبہ کرے یا مر جائے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ چور کی سزا بیان کرتے ہوئے حق جل مجدہٗ نے فرمایا ہے "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما" اور آیت میں لفظ سارق اسم فاعل ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ اسم فاعل لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر چونکہ اسم جنس ہوتا ہے اس لئے اُس سے یا تو فرد حقیقی (ایک) مراد ہوگا اور یا فرد حکمی (تمام چوریوں کا مجموعہ) مراد ہوگا۔ لیکن تمام چوریوں کا علم آخری عمر میں ہو سکتا ہے اس سے پہلے کوئی امکان نہیں ہے پس اگر آیت میں سرقہ کا فرد حکمی یعنی تمام چوریوں کا مجموعہ مراد لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا اس کی آخری حیات پر موقوف رکھا جائے یعنی جب نزع کی کیفیت طاری ہو جائے تب سمجھا جائے گا کہ اب یہ شخص مزید چوری نہیں کریگا اور جو چوریاں زندگی بھر کرتا رہا ان کا مجموعہ فرد حکمی ہے لہذا ان تمام چوریوں کی پاداش میں اب نزع کے عالم میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے لیکن یہ بالاجماع باطل ہے یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ نزع کیوقت تمام چوریوں کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے بہر حال سرقہ کا فرد حکمی مراد لینا باطل ہے اور جب سرقہ کا فرد حکمی مراد لینا باطل ہے تو اس کا فرد حقیقی (ایک) یقینی طور پر مراد ہوگا یعنی آیت میں سرقہ سے ایک سرقہ مراد ہے اور فعل واحد یعنی ایک سرقہ سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جا سکتا ہے دونوں ہاتھ نہیں کاٹے جا سکتے۔ پس آیت سے بائیں ہاتھ کا کاٹا جانا ثابت نہ ہوگا بائیں ہاتھ کا نہ کاٹا جانا یوں بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ آیت میں "فاقطعوا" صیغہ امر، قطع مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر چونکہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے آیت سے صرف دائیں ہاتھ کا کاٹنا ثابت ہوگا اور بائیں ہاتھ کا کاٹنا ثابت نہ ہوگا۔

"لایقال فینبغی الخ" سے شارح علیہ الرحمہ ایک اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب لفظ "قطع" مصدر، عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو دوسری بار چوری کرنے کی وجہ سے آپ نے بایاں پاؤں کاٹنے کی اجازت کیسے دی ہے کیوں کہ چور کا دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد دوسری بار چوری کرنے پر بائیں پاؤں کے کاٹنے سے بھی "قطع" میں تعدد اور تکرار پایا جاتا ہے حالانکہ آپ (احناف) تکرار اور تعدد کے قائل نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت "السارق والسارقۃ" میں پاؤں کا ذکر قطعاً نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ ہاتھ کا ذکر کیا گیا ہے، اور اجماع اور حدیث قولی اور فعلی سے دائیں ہاتھ کا مراد لینا بھی متعین ہو چکا ہے، حدیث قولی تو یہ ہیکہ ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مخزومیہ کے بارے میں مروی ہے کہ

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چوری کرنے کی وجہ سے ان کے دائیں ہاتھ کے کاٹنے کا امر فرمایا ہے اور حدیث فعلی یہ ہیکہ صفوان ابن امیہ سے دار قطنی میں مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا دایاں ہاتھ گٹے سے قطع کیا ہے نیز عبداللہ بن مسعود رضی کی قرأت بجائے "ایدیہما" کے "ایمانہما" ہے۔ بہرحال اجماع، حدیث قولی، حدیث فعلی اور ابن مسعودؓ کی قرأت سے ثابت ہے کہ آیت میں دایاں ہاتھ مراد ہے پس جب آیت میں فقط ہاتھ کا ذکر ہے اور پاؤں کا ذکر بالکل نہیں ہے تو ممکن ہے کہ بائیں پاؤں کا کاٹنا اس آیت کے علاوہ کسی دوسری نص سے ثابت ہو اور جب بائیں پاؤں کا کاٹنا کسی دوسری نص سے ثابت ہے تو آیت میں مذکور "فاقطعوا" صیغہ امر کی دلالت عدد اور تکرار پر نہ پائی گئی۔

لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آیت میں جسطرح بائیں پاؤں کا ذکر نہیں ہے اسی طرح بائیں ہاتھ کا ذکر بھی نہیں ہے پس جس طرح نص آخر سے بائیں پاؤں کے قطع کو ثابت کرنا صحیح ہے اسی طرح نص آخر سے بائیں ہاتھ کے قطع کو ثابت کرنا بھی درست ہوگا ان دونوں کے درمیان فرق کرنا تحکم اور خواہ مخواہ کی بات ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بائیں پاؤں کے قطع کو نص آخر سے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے جیساکہ شارح رحؒ نے کہا ہے بلکہ حق بات یہ ہیکہ دوسری بار چوری کرنے کیوجہ سے بائیں پاؤں کا قطع اجماع سے ثابت ہے جیساکہ علامہ ابن الہمام رحؒ نے فرمایا ہے اور رہا تیسری بار چوری کرنے کی وجہ سے بائیں ہاتھ کا قطع تو اس کو اس خبر واحد سے ثابت کرنا جائز نہیں ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا ناجائز ہے۔ اور خبر واحد سے بائیں ہاتھ کے قطع کو ثابت کرنا اسلئے ناجائز ہے کہ دائیں ہاتھ کے کٹنے کے بعد وہ محل باقی نہیں رہا جو اجماع سے متعین ہو چکا ہے یعنی دایاں ہاتھ جو اجماع اور حدیث سے متعین ہوا تھا وہ باقی نہیں رہا۔

"بخلاف الجلد الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہیکہ "الزانیۃ والزانی فاجلدوا" میں زانی اور زانیہ اسم فاعل بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور "فاجلدوا" صیغہ امر بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہٰذا غیر محصن کے زنا کا ارتکاب کرنے کیوجہ سے اس کو صرف ایکبار کوڑے لگنے چاہئیں اور اس کے بعد زنا کرنے سے کوڑے نہ مارے جانے چاہئیں حالانکہ حکم ایسا نہیں ہے بلکہ ایکبار کوڑے لگنے کے بعد اگر اس نے دوسری بار زنا کیا تو بھی کوڑے مارے جائیں گے اور اگر اس کے بعد تیسری بار زنا کیا تو تیسری بار بھی کوڑے مارے جائیں گے علی ہذا القیاس۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کوڑے مارنے کا محل آدمی کا بدن ہے اور "بدن" جیتے جی ہمیشہ کوڑوں کی صلاحیت رکھتا ہے چنانچہ غیر محصن جب بھی زنا کریگا اس کو کوڑے مارے جائیں گے۔ پس یہاں مسبب (کوڑے مارنے) کا تکرار سبب (زنا) کے تکرار سے ہوا اور محل یعنی بدن اس تکرار کو قبول کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ سبب کے مکرر ہونے سے مسبب مکرر ہو جاتا ہے اس کے برخلاف سرقہ ہے کہ سرقہ میں قطع کا محل بالاجماع دایاں ہاتھ ہے، پس جب پہلی بار چوری کرنے کی وجہ سے دایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا تو محلِ قطع باقی نہیں رہا اور جب محلِ قطع باقی نہیں رہا تو قطعِ ید میں تکرار بھی ممکن نہ ہوگا۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رح عَنْ بَيَانِ التَّكْرَارِ وَعَدَمِهٖ شَرَعَ فِيْ تَقْسِيْمِ الْوُجُوْبِ فَقَالَ وَحُكْمُ الْاَمْرِ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ يَعْنِيْ مَاثَبَتَ بِالْاَمْرِ وَهُوَ الْوُجُوْبُ نَوْعَانِ وُجُوْبُ اَدَاءٍ وَوُجُوْبُ قَضَاءٍ فَالْاَدَاءُ هُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ مَاوَجَبَ بِالْاَمْرِ يَعْنِيْ اِخْرَاجَهٗ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ فِي الْوَقْتِ الْمُعَيَّنِ لَهٗ وَهٰذَا هُوَ مَعْنَى التَّسْلِيْمِ وَاِلَّا فَالْاَفْعَالُ اَعْرَاضٌ لَا يَتَصَوَّرُ تَسْلِيْمُهَا وَقَدْ ذُكِرَ فِيْ اُصُوْلِ فَخْرِ الْاِسْلَامِ وَغَيْرِهٖ تَسْلِيْمُ نَفْسِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ فَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ لَا يَكُوْنُ بِالْاَمْرِ بَلْ بِالْوَقْتِ اُجِيْبَ بِاَنَّ قَوْلَهٗ بِالْاَمْرِ مُتَعَلِّقٌ بِالتَّسْلِيْمِ لَا بِالْوَاجِبِ وَلِهٰذَا اَبْدَلَ الْمُصَ رح قَوْلَهٗ نَفْسَ الْوَاجِبِ بِقَوْلِهٖ عَيْنِ الْوَاجِبِ لِيُعْلَمَ اَنَّ نَفْسَ الْوَاجِبِ اَوْ عَيْنَهٗ كِنَايَةٌ عَنْ اِتْيَانِهٖ فِي الْوَقْتِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى زِيَادَةِ قَوْلِهٖ فِيْ وَقْتِهٖ كَمَا زَادَ الْبَعْضُ وَكَذَا اِلٰى قَوْلِهٖ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ لِاَنَّ قَوْلَهٗ بِالْاَمْرِ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاٰمِرَ هُوَ الْمُسْتَحِقُّ

(ترجمہ):۔ اور جب مصنف رح تکرار اور عدم تکرار کے بیان سے فارغ ہوگئے تو وجوب کی تقسیم کو شروع فرمایا، چنانچہ فرمایا کہ امر کے حکم کی دو قسمیں ہیں" اداء" اور وہ بعینہٖ اُس شئی کو جو امر سے واجب ہوتی ہے سپرد کرنے کا (نام) ہے یعنی امر سے جو شئی ثابت ہوتی ہے وہ وجوب ہے (اس کی) دو قسمیں ہیں۔ وجوبِ اداء اور وجوبِ قضاء۔ پس اداء بعینہٖ اُس شئی کو سپرد کرنیکا نام ہے جو امر سے واجب ہوتی ہے یعنی شئی کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجود کی طرف نکالنا، یہ ہی تسلیم کے معنی ہیں۔ ورنہ تو سارے افعال اعراض ہیں ان کی تسلیم مقصود نہیں ہوتی، اور اصولِ فخر الاسلام اور دوسری کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے" تسلیم نفس الواجب بالامر" لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ نفسِ وجوب امر سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ وقت سے حاصل ہوتا ہے، اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ماتن کا قول" بالامر" تسلیم سے متعلق ہے واجب سے نہیں۔ یہی وجہ ہیکہ مصنف رح نے اس کے قول نفس واجب کو اپنے قول عین واجب سے بدل دیا ہے تاکہ معلوم ہوجائے کہ نفسِ واجب یا عینِ واجب واجب کو مقررہ وقت پر لانے سے کنایہ ہے لہٰذا (تعریف میں)" فی وقتہ" کا لفظ زیادہ کرنیکی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ بعض علماء نے زیادہ کیا ہے۔ اسی طرح اس کے قول" الی مستحقہ" کی بھی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ اس کا قول" بالامر" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آمر ہی مستحق ہے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار ملا جیون رح نے فرمایا ہیکہ مصنف رح نے تکرار اور عدمِ تکرار سے فراغت کے بعد وجوب کی تقسیم فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ امر کے حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) اداء (۲) قضاء۔ امر کے حکم سے مراد وہ ہے جو امر سے ثابت ہوتا ہے اور امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے گویا وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) وجوبِ اداء (۲) وجوبِ قضاء۔" وجوبِ اداء کی تعریف" جو چیز امر سے واجب ہوتی ہے بعینہٖ اسکو سپرد کرنا یعنی" اخراجہ من العدم

الی الوجود" سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہیکہ وجوبِ ادار کی تعریف میں لفظ تسلیم مذکور ہے اور تسلیم کہتے ہیں کسی شئی کو اپنے پاس سے دوسرے کی طرف منتقل کرنا۔ اور واجب ایک وصف ہے جو ذمّہ میں ہوتا ہے اور اسکو ادار کرنا ایک فعل ہے اور افعال اعراض کے قبیلہ سے ہیں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں۔ لہٰذا جب واجب کوادار کرنا فعل ہے اور افعال اعراض ہیں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں تو وجوبِ ادار کی تعریف میں لفظ تسلیم ذکر کرنا کسطرح درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہیکہ تسلیم کے معنی شئی کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ہیں اور یہ معنی وجوبِ ادار میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ "مکلف" فعلِ واجب کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجود میں لاتا ہے پس جب تسلیم کے مذکورہ معنی وجوبِ ادار میں پائے جاتے ہیں تو وجوبِ ادار کی تعریف میں لفظ تسلیم کا ذکر کرنا درست ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اصولِ فخر الاسلام اور دوسری کتابوں میں ادار کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے "تسلیم نفس الواجب بالامر" یعنی امر سے نفسِ واجب کو سپرد کرنا۔ حاصل یہ کہ اصولِ فخر الاسلام وغیرہ میں "عین ما وجب" کی بجائے "نفس الواجب" کا لفظ مذکور ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ نفسِ وجوب امر سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ وقت سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ اس تعریف سے معلوم ہوتا ہیکہ نفسِ وجوب امر سے ثابت ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ "تسلیم نفس الواجب بالامر" میں "بالامر" جار مجرور تسلیم سے متعلق ہے واجب سے متعلق نہیں ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ ادار نام ہے نفسِ واجب کو امر سے سپرد کرنا یعنی نفسِ واجب جس کا ثبوت وقت سے ہوا ہے اسکو امر سے سپرد کرنا۔ اس صورت میں امر سے وجوبِ ادار حاصل ہوگا نہ کہ نفسِ وجوب۔ بہرحال اصولِ فخر الاسلام وغیرہ میں مذکور وجوبِ ادار کی تعریف پر چونکہ اعتراض واقع ہوتا ہے اسلئے فاضل مصنف نے بجائے نفسِ واجب کے عینِ واجب کا لفظ ذکر کیا ہے۔ شارح رح کہتے ہیں کہ وجوبِ ادار کی تعریف میں نفسِ واجب کا لفظ ہو یا عینِ واجب کا دونوں سے کنایۃً یہ مراد ہے کہ واجب کو اس کے مقررہ وقت پر ادار کیا جائے، اور جب ان دونوں لفظوں سے واجب کو اسکے مقررہ وقت پر ادار کرنا مراد ہے تو وجوبِ ادار کی تعریف میں "فی وقتہ" کی قید زیادہ کرکے یوں کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے "تسلیم عین ما وجب بالامر فی وقتہ" جیساکہ بعض حضرات علماء نے اس قید کا اضافہ کیا ہے۔ اور بعض حضرات نے "الی مستحقہ" کی قید کا اضافہ کرکے وجوبِ ادار کی تعریف یہ کی ہے "تسلیم عین الواجب بالامر فی وقتہ الی مستحقہ" یعنی عینِ واجب کو امر سے اس کے وقت میں اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا، لیکن اس قید کی بھی چنداں ضرورت نہیں ہے کیوں کہ تعریف میں "بالامر" کا لفظ مذکور ہے اور لفظ "بالامر" اس پر دلالت کرتا ہے کہ آمر (امر کرنیوالا ہی) مستحق ہوتا ہے کیوں کہ مامور بہ کا مستحق آمر ہی ہوتا ہے اور جو مستحق ہوتا ہے اسی کی طرف سپرد کیا جاتا ہے۔ پس جب "الی مستحقہ" کی قید "بالامر" کے لفظ سے مفہوم ہے تو "الی مستحقہ" کی قید کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَقَضَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اَدَاءٌ بِمَعْنٰى وُجُوْبِ قَضَاءٍ وَ وَهُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ لَا عَيْنِهٖ اَیْ تَسْلِيمُ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ الَّذِیْ وَجَبَ اَوَّلًا فِیْ غَيْرِ ذٰلِكَ الْوَقْتِ وَكَانَ يَنْبَغِیْ اَنْ يُّقَيِّدَهٗ بِقَوْلِهٖ مِنْ عِنْدِهٖ لِيَخْرُجَ اَدَاءُ ظُهْرِ الْيَوْمِ قَضَاءً عَنْ ظُهْرِ اَمْسِهٖ لِاَنَّهٗ لَيْسَ مِنْ عِنْدِهٖ بَلْ كِلَاهُمَا لِلّٰهِ تَعَالٰى وَالْقَضَاءُ اِنَّمَا هُوَ صَرْفُ النَّفْلِ الَّذِیْ كَانَ حَقًّا لَهٗ اِلَى الْقَضَاءِ الَّذِیْ كَانَ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا لَمْ يُقَيِّدْهُ بِهٖ لِشُهْرَةِ اَمْرِهٖ وَكَوْنِهٖ مَدْلُوْلًا عَلَيْهِ بِالْاِلْتِزَامِ وَاَمَّا النَّفْلُ فَاِنَّمَا يُقْضٰى اِذَا لَزِمَ بِالشُّرُوْعِ وَحِ لَمْ يَبْقَ نَفْلًا بَلْ صَارَ وَاجِبًا وَلٰكِنَّهٗ يُؤَدّٰى مَعَ اَنَّهٗ لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَيَنْبَغِیْ اَنْ يُّرَادَ بِقَوْلِهٖ عَيْنِ الْوَاجِبِ الثَّابِتِ لِيَعُمَّ النَّفْلَ هٰكَذَا قِيْلَ وَفِيْهِ وُجُوْهٌ اُخَرُ۔

**(ترجمہ)**:- اور قضاء واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا ہے (یہ عبارت) اداء پر معطوف ہے یعنی وجوبِ قضاء واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا ہے نہ کہ عین واجب کو یعنی اُس واجب کو سپرد کرنا جو اوّلاً اس وقت کے علاوہ میں واجب ہوا ہے مناسب یہ تھا کہ مصنفؒ تعریف کو اپنے قول "من عندہ" کیساتھ مقید کر دیتے تاکہ آج کی ظہر کی اداء کل گذشتہ کی ظہر کی قضاء ہونے سے خارج ہو جائے کیوں کہ آج کی ظہر کی اداء مامور کی طرف سے نہیں ہے بلکہ دونوں اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں۔ اور قضاء اُس نفل کو جو مامور کا حق تھا اُس قضاء کی طرف پھیرنے کا نام ہے جو مامور پر واجب ہے اور مصنفؒ نے تعریف کو اس قید کیساتھ اُس کے مشہور رہنے اور اس کے التزاماً مدلول علیہ ہونیکی وجہ سے مقید نہیں کیا ہے اور نفل کی قضاء اسوقت کیجائے گی جب وہ شروع کرنے سے لازم ہو جائے اور اس وقت وہ نفل نہیں رہا بلکہ واجب ہو گیا لیکن وہ ادا کیا جاتا ہے باوجودیکہ وہ واجب نہیں ہے پس مناسب یہ ہے کہ عین الواجب سے عین الثابت مراد ہو تاکہ "تعریف" نفل کو بھی شامل ہو جائے ایسا ہی کہا گیا ہے اس سلسلہ میں اور بھی وجوہ ہیں۔

**(تشریح)**:- متن کی یہ عبارت سابقہ متن "اداء وہو تسلیم عین الواجب بالامر" پر معطوف ہے، حاصل یہ کہ وجوبِ قضاء واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنے کا نام ہے عینِ واجب کو سپرد کرنے کا نام نہیں ہے یعنی جو شی اوّلاً واجب ہوئی ہے اُس کو اُس کے مقررہ وقت کے علاوہ میں اُس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام قضاء ہے۔ "و کان ینبغی ان یقیدہ بقولہ الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن میں ذکر کردہ قضاء کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں ہے کیوں کہ قضاء کی یہ تعریف، آج کی ظہر کی اداء پر بھی صادق آتی ہے اس طور پر کہ ایک شخص جو کل گذشتہ مثلاً چہارشنبہ کی ظہر کی نماز ابھی تک نہیں پڑھ سکا ہے آج مثلاً پنجشنبہ کی ظہر کی نماز ادا کرتا ہے تو آج کی ظہر کی نماز کل گذشتہ کی ظہر کی نماز کے مثل ہوئی اور کل گذشتہ کی ظہر کی نماز امر سے واجب ہوئی ہے تو آج کی ظہر کی نماز پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ شخص واجب بالامر (کل گذشتہ کی ظہر) کی مثل (آج کی ظہر) کو سپرد کرتا ہے، اور واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا قضاء کہلاتا ہے لہذا آج کی ظہر کی نماز کی اداء پر قضاء کی تعریف صادق آئی اور

جب آج کی ظہر کی نماز کی ادار پر قضار کی تعریف صادق آئی تو قضار کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں رہی حالانکہ تعریف کا جامع ہونے کیساتھ دخولِ غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ قضار کی تعریف میں "مِن عِندہ" کی قید محذوف اور معتبر ہے، اب تعریف یہ ہوگی کہ" قضار" کہتے ہیں واجب بالامر کی مثل کو اپنے پاس سے سپرد کرنا۔ حاصل یہ کہ ادار یعنی آج کی ظہر اور قضار یعنی کل گذشتہ کی ظہر دونوں مامور پر اللہ کیلئے فرض ہیں۔ لیکن "مامور" ادار پر جو وقت صرف کرتا ہے وہ مامور پر اللہ کا حق تھا یعنی اللہ نے یہ وقت اسی فریضہ کو ادا کرنے کیلئے مقرر کیا ہے اور جب یہ وقت اللہ کا حق ہے اور آج کی ظہر کا فرض ادا کرنے کیلئے مقرر کیا ہے تو آج کی ظہر کو ادا کرنا مامور کا اپنے پاس سے سپرد کرنا، اور ادار کرنا نہیں ہوا البتہ" مامور" جس وقت میں قضار کرتا ہے وہ وقت مامور کا حق ہے مامور اُس وقت میں نوافل ادار کرے یا آرام کرے بہر صورت وہ وقت مامور کا حق ہے لیکن مامور نے اپنے اُس حق (وقت) کو اُس قضار میں صرف کیا ہے جو اس پر واجب ہے گویا" مامور" نے قضار کو اپنے پاس سے سپرد کیا ہے خلاصہ یہ کہ" مامور" قضار اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے اور ادار اپنے پاس سے سپرد نہیں کرتا ہے لہٰذا قضار کی تعریف میں "من عندہ" کی قید کا اعتبار کرنے کے بعد قضار کی تعریف ادار پر صادق نہیں آئے گی، اور قضار کی تعریف دخولِ غیر سے مانع ہو جائے گی۔ لیکن اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ قضار کی تعریف میں جب "من عندہ" کی قید معتبر ہے تو بیانِ تعریف کیوقت متن میں یہ قید کیوں ذکر نہیں کی گئی، اور قضار کی تعریف کو اس قید کیساتھ کیوں مقید نہیں کیا گیا ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہیکہ یہ بات مشہور ہے یعنی سب کو معلوم ہے کہ" مامور" قضار اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے لہٰذا شہرت کیوجہ سے اس قید کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قضار کی تعریف میں مذکور" لفظ مثل" التزاماً اس پر دلالت کرتا ہے کیوں کہ مثل سے مراد وہ ہے جو فوت شدہ کا عوض ہو کر ثابت ہوا اور یہ بات مسلّم ہے کہ" انسان" عوض اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے پس جب لفظ مثل "من عندہ" کی قید پر التزاماً دلالت کرتا ہے تو اس قید کو صراحۃً ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

" واما النفل فانما الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہیکہ قضار کی تعریف جامع نہیں ہے کیوں کہ نفل کو شروع کرنیکے بعد اگر اسکو فاسد کر دیا اور پھر اس کی قضار کی تو اس قضار پر قضار کی تعریف صادق نہیں آتی ہے اسلئے کہ قضار، واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنا ہے، اور نفل چونکہ واجب نہیں ہوتا اسلئے اس کی قضار پر واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنا صادق نہیں آئیگا، اور جب نفل کی قضار پر، قضار کی تعریف صادق نہیں آئی تو قضار کی تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہ رہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ" نفل" شروع کرتے ہی لازم اور واجب ہو جاتا ہے پس جب نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کیا تو ایک لازم اور واجب چیز کو فاسد کیا۔ اور جب واجب کو فاسد کیا تو قضار واجب کی ہوگی نہ کہ نفل کی۔ اور جب قضار واجب کی ہوئی تو واجب کے مثل کو سپرد کرنا پایا گیا، اور قضار کی تعریف چونکہ یہی ہے اس لئے قضار کی تعریف نفل کی قضار کو بھی شامل ہوگی اور اپنے تمام افراد کیلئے جامع ہوگی۔

" ولکنہ یودی مع انہ لیس بواجب الخ" سے بھی ایک سوال اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہیکہ نفل

کی ادار بھی ایک ادا ہے مگر اس پر ادار کی تعریف صادق نہیں آتی کیوں کہ ادار کی تعریف ہے عین واجب کو سپرد کرنا۔ حالانکہ نفل بالاتفاق واجب نہیں ہے پس نفل کی ادار پر چونکہ عین واجب کو سپرد کرنا صادق نہیں آتا اسلئے نفل کی ادار، ادار کی تعریف سے خارج ہو گی اور ادار کی تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہ ہو گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ادار کی تعریف میں واجب سے مراد ثابت ہے، اب ادار کی تعریف یہ ہو گی کہ جو چیز ثابت ہے بعینہٖ اس کو سپرد کرنے کا نام ادار ہے، اور مباحات اور نوافل بھی چوں کہ تمام ثابت ہیں اسلئے نفل کی ادار پر بھی ادار کی تعریف صادق آئے گی۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ تعریف ادار میں بالامر کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ادار میں سپردگی امر سے ہوتی ہے حالانکہ نفل کو سپرد کرنا امر سے نہیں ہوتا پس واجب کو ثابت کے معنی میں لینے کے باوجود نفل کی ادار پر ادار کی تعریف صادق نہیں آئے گی، اور ادار کی تعریف اپنے تمام افراد کیلئے جامع نہ ہو گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ادائے نفل پر ادار کا اطلاق مجازاً ہے نہ کہ حقیقۃً، اور مجاز پر اعتراض نہیں ہوتا، لہٰذا نفل کی ادار کو لیکر ادار کی تعریف کے جامع ہونے پر اعتراض نہ کیا جائے۔

وَيُسْتَعْمَلُ اَحَدُهُمَا مَكَانَ الْاٰخَرِ مَجَازًا حَتّٰى يَجُوْزَ الْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ وَبِالْعَكْسِ اَيْ يُسْتَعْمَلُ كُلٌّ مِّنَ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ مَكَانَ الْاٰخَرِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ حَتّٰى يَجُوْزَ الْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اَقْضِيَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَيَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُؤَدِّيَ ظُهْرَ الْاَمْسِ وَاسْتِعْمَالُ الْقَضَاءِ فِي الْاَدَاءِ كَثِيْرٌ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ اَيْ اِذَا اُدِّيَتْ صَلٰوةُ الْجُمُعَةِ لِاَنَّ الْجُمُعَةَ لَا تُقْضٰى وَلِذَا ذَهَبَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ اِلٰى اَنَّ الْقَضَاءَ عَامٌّ يُسْتَعْمَلُ فِي الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ جَمِيْعًا لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ فَرَاغِ الذِّمَّةِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِهِمَا فَكَانَ فِيْ مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ بِخِلَافِ الْاَدَاءِ فَاِنَّهٗ يُنْبِئُ عَنْ شِدَّةِ الرِّعَايَةِ وَهُوَ لَيْسَ اِلَّا فِي الْاَدَاءِ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ ؎ اَلذِّئْبُ يَاْدُوْ لِلْغَزَالِ يَاْكُلُهٗ ؛ اَيْ يَخْتِلُهٗ وَيَغْلِبُ عَلَيْهِ۔

(ترجمہ):۔ اور ادار اور قضار میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال ہوتا ہے حتی کہ قضار کی نیت سے ادار جائز ہوتی ہے اور اس کے برعکس۔ یعنی ادار اور قضار میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ بطریق مجاز مستعمل ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ قضار کی نیت سے ادار جائز ہوتی ہے بایں طور کہ کہے کہ میں نے نیت کی کہ آج کی ظہر کی قضا کروں گا، اور ادار کی نیت سے قضار جائز ہے بایں طور کہ یوں کہے کہ میں نے اس بات کی نیت کی کہ کل گذشتہ کی ظہر کو ادا کروں گا۔ اور ادار میں قضار کا استعمال بکثرت ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول "فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض" ہے۔ یعنی جب صلاۃ جمعہ ادا کی جائے، اسلئے کہ جمعہ کی قضار نہیں کی جاتی ہے،

اسی وجہ سے فخر الاسلام اسطرف گئے ہیں کہ قضاء عام ہے اداء اور قضاء دونوں میں استعمال ہوتا ہے. کیونکہ قضاء نام ہے ذمّہ کے فارغ ہونیکا اور فراغ ذمّہ اداء اور قضاء دونوں سے حاصل ہوتا ہے پس قضاء کا استعمال اداء میں حقیقت کے معنی میں ہوگا۔ بر خلاف اداء کے، کیوں کہ لفظ اداء، شدّتِ رعایت کے معنی کی خبر دیتا ہے اور یہ معنی صرف اداء میں پائے جاتے ہیں۔ جیساکہ شاعر نے کہاہے بھیڑیا ہرن کو فریب میں ڈالتاہے تاکہ اُسے کھالے۔ یعنی اُسے فریب دیکر اُس پر چڑھ بیٹھتاہے۔

(تشریح):۔ اداء اور قضاء کی تعریف کے بعد فاضل مصنف نے فرمایاکہ اداء اور قضاء میں سے ہرایک دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال ہوسکتاہے چنانچہ قضاء کی نیت سے اداء جائز ہوجاتی ہے اور اداء کی نیت سے قضاء درست ہوجاتی ہے مثلاً اگرکسی نے آج کی ظہر اداء کرتے وقت یہ کہاکہ میں آج کی ظہر کی قضاء کرنے کی نیت کرتاہوں تو بقرینۂ آج یہ مراد ہوگاکہ میں آج کی ظہر اداء کرنے کی نیت کرتاہوں، اور اگرکسی نے کہاکہ میں کل گذشتہ کی ظہر اداء کرنے کی نیت کرتاہوں تو بقرینۂ کل گذشتہ یہ مراد ہوگا کہ میں کل گذشتہ کی ظہر قضاء کرنے کی نیت کرتاہوں۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگرکسی نے ظہر کے آخری وقت میں یہ گمان کیاکہ ظہر کا وقت نکل گیا اور قضاء کی نیت کرکے ظہر کی نماز پڑھ لی حالانکہ فی الحقیقت ظہر کا وقت نہیں نکلا تھا تو یہ قضاء کی نیت سے اداء نماز ہوئی، اور اگرکسی نے یہ گمان کیاکہ ظہر کی نماز کا وقت باقی ہے اور اداء کی نیت کرکے ظہر پڑھ لی حالانکہ واقعۃً ظہر کا وقت ختم ہوگیا تھا تو یہ اداء کی نیت سے قضاء نماز ہوئی۔ بہرحال قضاء کی نیت سے اداء نماز کا جائز ہونا اور اداء کی نیت سے قضاء کا جائز ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اداء اور قضاء میں سے ہرایک کا دوسرے کی جگہ استعمال کرنا مجازاً جائزہے۔ لیکن قضاء کا استعمال اداء کے معنی میں بکثرت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کے قول" فاذا قضیت الصلاۃ فانتشروا" میں لفظ "قُضِیَتْ"، "اُدِّیَتْ" کے معنی میں مستعمل ہے: اور اس کی دلیل یہ ہیکہ نمازِ جمعہ کی صرف اداء ہوتی ہے اس کی قضاء نہیں ہوتی پس نمازِ جمعہ کی قضاء کا نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں لفظ قضاء، اداء کے معنی میں مستعمل ہے۔ اسی وجہ سے کہ قضاء، اداء کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتاہے۔

علامہ فخر الاسلامؒ نے فرمایاکہ لفظ قضاء عام لفظ ہے اس کا استعمال اداء اور قضاء دونوں میں ہوتاہے، کیوں کہ قضاء کے معنی ذمہ داری سے فارغ اور سبکدوش ہونے کے ہیں اور یہ معنی اداء اور قضاء دونوں سے حاصل ہوجاتے ہیں یعنی "مامور" جس طرح قضاء کے ذریعہ ذمہ داری سے فارغ ہوجاتاہے اسی طرح اداء کے ذریعہ بھی ذمہ داری سے فارغ ہوجاتاہے پس جب لفظ قضاء ایسے معنی پر دلالت کرتاہے جو معنی قضاء اور اداء دونوں سے حاصل ہوجاتے ہیں تو لفظِ قضاء کا استعمال اداء کے معنی میں حقیقت ہوگا۔ اس کے برخلاف اداء ہے کہ لفظِ اداء شدّتِ رعایت کے معنی پر دلالت کرتاہے اور یہ معنی صرف اداء میں پائے جاتے ہیں جیساکہ شاعر نے کہاہے ؎ "الذئب یادو للغزال یاکلہ"، یعنی بھیڑیا ہرن کو فریب میں ڈال کر اُس پر غالب آجاتاہے تاکہ اس کو کھالے۔ حاصل یہ کہ "اَدُوٌ" کے معنی دھوکا دینے اور غالب ہونے کے ہیں۔ اور دھوکا دینے والے کو شدّتِ

رعایت اور بڑی احتیاط سے کام لینا پڑتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ "ادار" شدت رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور شدتِ رعایت کے معنی چونکہ صرف ادار میں پائے جاتے ہیں اور قضار میں نہیں پائے جاتے اس لئے لفظِ ادار کا استعمال ادار کے معنی میں حقیقت اور قضار کے معنی میں مجاز ہوگا۔

وَ اَمَّا اِذَا صَامَ شَعْبَانَ بِظَنِّ اَنَّہٗ مِنْ رَمَضَانَ فَلَا یَجُوْزُ لِاَنَّہٗ اَدَاءٌ قَبْلَ السَّبَبِ وَ اِنْ صَامَ شَوَّالَ بِظَنِّ اَنَّہٗ مِنْ رَمَضَانَ یَجُوْزُ لَا لِاَنَّہٗ قَضَاءٌ بِنِیَّۃِ الْاَدَاءِ بَلْ لِاَنَّہٗ اَدَاءٌ بِنِیَّۃِ الْاَدَاءِ وَ اِنَّمَا الْخَطَاءُ فِیْ ظَنِّہٖ وَ ھُوَ مَعْفُوٌّ۔

(ترجمہ):۔ لیکن جب کوئی شخص شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھے تو یہ ناجائز ہوگا، کیوں کہ یہ سبب سے پہلے ادار کرنا ہے، اور اگر شوال میں رمضان سمجھ کر روزہ رکھا تو یہ جائز ہوگا لیکن اس وجہ سے نہیں کہ یہ ادار کی نیت سے قضار ہے بلکہ اسوجہ سے کہ یہ ادار کی نیت سے ادار ہے، البتہ اس کے گمان میں خطاء ہے اور وہ قابلِ درگزر ہے۔

(تشریح):۔ "واما اذا صام شعبان الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ علامہ فخر الاسلام نے کہا کہ لفظ ادار شدتِ رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے لہذا مناسب یہ ہیکہ اگر کوئی شخص شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھ لے تو جائز ہونا چاہیئے کیونکہ اسمیں غایت درجہ احتیاط اور شدتِ رعایت ہے حالانکہ فقہار نے اس کو ناجائز کہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کے روزہ کا سبب شہودِ شہرِ رمضان ہے، اور شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنا سبب سے پہلے ادار کرنا ہے اور سبب سے پہلے ادار کرنا ناجائز ہے لہذا شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنا بھی ناجائز ہوگا۔ اس سوال کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ادار اور قضار ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ بطریقِ مجاز استعمال ہوتا ہے اور مجاز کیلئے حقیقت کا متعذر ہونا ضروری ہے لہذا جب کسی شخص نے شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھا تو ادار متعذر ہو گئی کیوں کہ شعبان میں رمضان کا روزہ ممکن نہیں ہے پس جب ادار کرنا متعذر ہو گیا تو مجاز یعنی قضار کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی جو روزہ شعبان میں رمضان کا سمجھ کر رکھا گیا ہے وہ اگر ادار نہیں ہوسکتا تو قضار ہونا چاہیئے تھا۔ حالانکہ آپ کے نزدیک وہ روزہ نہ ادار ہے اور نہ قضار۔ اس کا جواب یہ ہیکہ یہ روزہ چونکہ سبب سے پہلے ہے اسلئے ادار نہ ہوگا اور قضار چونکہ ادار پر مبنی ہوتی ہے، اس لئے یہ روزہ قضار بھی نہ ہوگا۔

اور یہ روزہ جب نہ ادار ہوسکتا ہے اور نہ قضار تو کہا گیا کہ یہ ناجائز ہے۔

"وان صام شوال الخ" سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ادار جس طرح وقت سے پہلے جائز نہیں ہے اسی طرح وقت کے بعد بھی جائز نہیں ہے حالانکہ آپنے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے شوال میں رمضان

کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھا تو یہ باوجودیکہ وقت (رمضان) کے بعد ہے لیکن جائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ شوال میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنے کا جائز ہونا اسوجہ سے نہیں کہ یہ اداء کی نیت سے قضاء ہے بلکہ اسلئے ہیکہ یہ اداء کی نیت سے اداء ہے یعنی ذکر بھی لفظ اداء کیا ہے اور مراد بھی اداء لیا ہے۔ ہاں ۔ اس کے گمان میں خطاء ہے کہ اس نے شوال کو رمضان سمجھا اور اس طرح کی خطاء معاف اور قابلِ درگذر ہے۔

(فوائد):۔ نور الانوار کے بعض نسخوں میں "لانہ اداء بنیۃ الاداء" ہے اور بعض میں "بنیۃ القضاء" ہے۔ پہلے نسخہ کے مطابق عبارت صاف اور سہل ہے البتہ دوسرے نسخہ کے مطابق قضاء سے اداء مراد ہے کیونکہ قضاء کا اطلاق اداء پر بکثرت ہوتا ہے اسلئے اداء کی بجائے لفظ قضاء ذکر کیا گیا۔

ثُمَّ اِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِيْمَا بَيْنَهُمْ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ الَّذِيْ كَانَ سَبَبًا لِلْاَدَاءِ اَمْ لَابُدَّ لَهٗ مِنْ سَبَبٍ عَلٰى حِدَةٍ فَبَيَّنَہُ الْمُصَ بِقَوْلِهٖ وَالْقَضَاءُ يَجِبُ بِمَا يَجِبُ بِهِ الْاَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِيْنَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ اَيْ اَلْقَضَاءُ يَجِبُ بِالسَّبَبِ الَّذِيْ يَجِبُ بِهِ الْاَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ عَامَّةِ الْحَنَفِيَّةِ خِلَافًا لِلْعِرَاقِيِّيْنَ مِنْ مَشَايِخِنَا وَعَامَّةِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رح فَاِنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ لَابُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيْدٍ سِوٰى سَبَبِ الْاَدَاءِ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا السَّبَبِ النَّصُّ الْمُوْجِبُ لِلْاَدَاءِ لَا السَّبَبُ الْمَعْرُوْفُ اَعْنِي الْوَقْتَ وَحَاصِلُ الْخِلَافِ يَرْجِعُ اِلٰى اَنَّ عِنْدَنَا النَّصُّ الْمُوْجِبُ لِلْاَدَاءِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَقَوْلُهٗ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ دَالٌّ بِعَيْنِهٖ عَلٰى وُجُوْبِ الْقَضَاءِ لَاحَاجَةَ اِلٰى نَصٍّ جَدِيْدٍ يُوْجِبُ الْقَضَاءَ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ اَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا اِذَا ذَكَرَهَا فَاِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهٗ تَعَ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ بَلْ اِنَّمَا وَرَدَا لِلتَّنْبِيْهِ عَلٰى اَنَّ الْاَدَاءَ بَاقٍ فِيْ ذِمَّتِكُمْ بِالنَّصَّيْنِ السَّابِقَيْنِ لَمْ يَسْقُطْ بِالْفَوَاتِ لِاَنَّ بَقَاءَ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فِيْ نَفْسِهٖ لِلْقُدْرَةِ عَلٰى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ وَ سُقُوْطُ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا اِلٰى مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِلْعِجْزِ عَنْهُ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فِيْ نَفْسِهٖ فَعَدَّيْنَا حُكْمَ الْقَضَاءِ اِلٰى مَا لَمْ يَرِدْ فِيْهِ نَصٌّ وَهُوَ الْمَنْذُوْرُ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَالْاِعْتِكَافِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح لَابُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ نَصٍّ جَدِيْدٍ مُوْجِبٍ لَهٗ سِوٰى نَصِّ الْاَدَاءِ فَقَضَاءُ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ عِنْدَهٗ لَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ اَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا اِذَا ذَكَرَهَا فَاِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهٗ تَعَ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ وَ مَا لَمْ يَرِدِ النَّصُّ فِيْهِ اِنَّمَا يَثْبُتُ الْقَضَاءُ بِسَبَبِ التَّفْوِيْتِ الَّذِيْ يَقُوْمُ مَقَامَ نَصِّ الْقَضَاءِ فَلَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ اِلَّا فِي الْفَوَاتِ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْقَضَاءُ

فِی الْفَوَاتِ وَعِنْدَہٗ لَا وَقِیْلَ الْفَوَاتُ اَیْضًا قَائِمٌ مَقَامَ النَّصِّ کَالتَّفْوِیْتِ وَلَا تَظْهَرُ ثَمَرَۃُ الْخِلَافِ اِلَّا فِی التَّخْرِیْجِ فَعِنْدَنَا یَجِبُ فِی الْکُلِّ بِالنَّصِّ السَّابِقِ وَعِنْدَہٗ یَجِبُ بِالنَّصِّ الْجَدِیْدِ اَوْ بِالْفَوَاتِ وَالتَّفْوِیْتِ وَقَضَاءُ الْحَضَرِ فِی السَّفَرِ اَرْبَعُ رَکَعَاتٍ وَقَضَاءُ السَّفَرِ فِی الْحَضَرِ رَکْعَتَیْنِ وَقَضَاءُ الْجَهْرِ فِی النَّهَارِ جَهْرًا وَقَضَاءُ السِّرِّ فِی اللَّیْلِ سِرًّا یُؤَیِّدُ مَا ذَکَرْنَا وَقَضَاءُ الصَّحِیْحِ صَلٰوۃَ الْمَرَضِ بِعُنْوَانِ الصِّحَّۃِ وَقَضَاءُ الْمَرِیْضِ صَلٰوۃَ الصِّحَّۃِ بِعُنْوَانِ الْمَرَضِ یُؤَیِّدُ مَا ذَکَرَہٗ۔

(ترجمہ):۔ پھر اصحاب اصول نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے کہ قضاء کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے یا قضاء کیلئے مستقل سبب کا ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ مصنف رح نے اس کو اپنے قول سے (اس طرح) بیان فرمایا ہے کہ محققین کے نزدیک قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے برخلاف بعض علماء کے یعنی عام احناف میں سے محققین کے نزدیک قضاء اُسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے ادار واجب ہوتی ہے برخلاف ہمارے عراقی مشائخ اور عام اصحاب شافعی کے کیونکہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ قضاء کیلئے اداء کے سبب کے سوا ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے اور اس سبب سے مراد وہ نص ہے جو اداء کو واجب کرتی ہے۔ سبب معروف یعنی وقت مراد نہیں ہے اور اختلاف مذکور کا حاصل اس بات کی طرف لوٹے گا کہ ہمارے نزدیک جو نص، موجب اداء ہے وہ باری تعالیٰ کا قول "اقیموا الصلاۃ" اور باری تعالیٰ کا قول "کتب علیکم الصیام" بعینہ وہی نص وجوب قضاء پر دال ہے کسی ایسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے جو قضاء کو واجب کرتی ہو اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "من نام عن صلاۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان ذالک وقتہا" اور باری تعالیٰ کا قول "فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر" ہیں بلکہ یہ دونوں نصوص اس بات پر تنبیہ کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ اداء تمہارے ذمہ سابقہ دونوں نصوص کی وجہ سے باقی ہے، فوت ہونے کیوجہ سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئی ہے۔ اسلئے کہ نماز اور روزہ کی فی نفسہ بقاء مامور کے پاس سے مثل پر قدرت رکھنے کی وجہ سے ہے اور وقت کی فضیلت کا مثل اور ضمان کے بغیر ساقط ہونا اس سے عاجز ہونے کی وجہ سے ایسا امر ہے جو فی نفسہ معقول ہے لہذا ہم نے قضاء کے حکم کو اس چیز کی طرف متعدی کر دیا ہے جس میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے مثلاً نذر کی نماز، نذر کا روزہ، نذر کا اعتکاف۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک قضاء کیلئے اداء کی نص کے سواء ایک ایسی جدید نص کا ہونا ضروری ہے جو قضاء کو واجب کرتی ہو۔ پس امام شافعی رح کے نزدیک ضروری ہے کہ نماز اور روزہ کی قضاء حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "من نام عن صلاۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان ذالک وقتہا" اور باری تعالیٰ کے قول "فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر" کے سبب سے ہو۔ اور جس چیز میں نص وارد نہیں ہوئی ہے اسمیں قضاء اُس تفویت کے سبب سے ثابت ہے جو نص قضاء کے قائم مقام ہے پس ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف فوات کی صورت میں ظاہر ہوگا چنانچہ ہمارے نزدیک فوات میں قضاء واجب ہے اور

امام شافعی رحمہ کے نزدیک واجب نہیں ہے اور کہا گیا کہ فوات بھی تفویت کی طرح نص کے قائم مقام ہے اور اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا۔ پس ہمارے نزدیک تمام صورتوں میں قضاء سابقہ نص سے واجب ہوتی ہے اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک جدید نص سے یا فوات سے یا تفویت سے اور حضر کی قضاء سفر میں چار رکعتیں اور سفر کی قضاء حضر میں دو رکعتیں اور دن میں جہری نمازوں کی قضاء جہراً اور رات میں سری نمازوں کی قضاء سراً (یہ مسائل) اس کی تائید کرتے ہیں جو ہم نے ذکر کیا ہے، اور تندرست آدمی کا قضاء کرنا بیماری کی نماز کو حالتِ صحت کے طریق پر اور بیمار آدمی کا قضاء کرنا تندرستی کے زمانہ کی نماز کو بیماری کے طریق پر اسکی تائید کرتا ہے جو امام شافعیؒ نے ذکر کیا ہے۔

(تشریح):۔ علمائے اصول کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قضاء کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے یا قضاء کیلئے کسی نئے سبب کا ہونا ضروری ہے، سو اس بارے میں علمائے احناف میں سے محققین کا اور حنابلہ اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ قضاء کے واجب ہونے کا سبب وہی ہے جو اداء کے واجب ہونے کا سبب ہے۔ اور علمائے احناف میں سے عراقی مشائخ، عام اصحابِ شافعیؒ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہیکہ قضاء کیلئے اداء کے سبب کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے۔ صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ "یہاں" سبب سے مراد وقت نہیں ہے بلکہ سبب سے مراد وہ نص ہے جو اداء کو واجب کرتی ہے اسلئے کہ "وقت" وجوبِ اداء کا سبب نہیں ہوتا بلکہ نفسِ وجوب کا سبب ہوتا ہے۔ اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جو نص اداء کو واجب کرتی ہے بعینہٖ وہی نص قضاء کو واجب کرتی ہے، قضاء واجب کرنے کیلئے کسی نصِ جدید کی ضرورت نہیں ہے، مثلاً "اقیموا الصلوٰۃ" آیت جس طرح ادائے صلاۃ کو واجب کرتی ہے بعینہٖ اسی طرح قضائے صلاۃ کو بھی واجب کرتی ہے، قضائے صلاۃ کو واجب کرنے کیلئے کسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ اور جس طرح "کتب علیکم الصیام" آیت ادائے صوم کو واجب کرتی ہے بعینہٖ اسیطرح قضائے صوم کو بھی واجب کرتی ہے۔ قضائے صوم کو واجب کرنے کیلئے کسی مستقل نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن شوافع کے نزدیک قضاء واجب کرنے کیلئے مستقل نئی نص کا ہونا ضروری ہے ایک "نص" اداء اور قضاء دونوں کیلئے کافی نہ ہوگی۔ چنانچہ ان حضرات کے نزدیک ادائے صلاۃ کو "اقیموا الصلوٰۃ" سے واجب کیا گیا ہے، اور قضائے صلوٰۃ کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے واجب کیا گیا ہے۔ حدیث کا مفہوم یہ ہیکہ جو شخص نماز کے وقت میں سو گیا اور نماز ادا نہ کر سکا یا نماز کو بھول گیا تو جس وقت اس کو نماز یاد آئے اُس وقت پڑھ لے، یہی اسکی نماز کا وقت ہے۔ اسی طرح روزہ کیلئے مُوجِبُ للاداء "کتب علیکم الصیام" ہے اور مُوجِبُ للقضاء "فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ایام اُخر" ہے یعنی رمضان کے مہینے میں اگر کوئی شخص بیمار ہوگیا یا سفر میں رہا اور روزے نہیں رکھ سکا تو دوسرے ایام میں اُتنے ہی روزے رکھ لے۔ مگر ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ دونوں ("من نام عن صلوٰۃ"، اور "فمن کان منکم مریضاً") نصوص نماز اور روزے کی قضاء کو واجب کرنے کیلئے وارد نہیں ہوئی ہیں۔ بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز اور روزہ کی "اداء"

سابقہ دونوں نصوص (اقیموا الصلاۃ ، کتب علیکم الصیام) کی وجہ سے تمہارے ذمہ میں باقی ہے ، وقت گذر جانے کی وجہ سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئی ہے کیوں کہ "ادا" مکلف پر اللہ تعالیٰ کا ایک حق ہے اور جس پر حق واجب ہو ، حق سے اس کے ذمہ کی فراغت یا تو اداء کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی من علیہ الحق صاحب حق کا حق اداء کردے یا عجز کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی من علیہ الحق ، صاحبِ حق کا حق اداء کرنے سے عاجز آجائے یا صاحبِ حق کے ساقط کرنے سے ہوتی ہے یعنی صاحبِ حق اپنا حق ساقط کردے ۔ لیکن یہاں تینوں باتیں موجود نہیں ہیں کیوں کہ من علیہ الحق نے نہ تو صاحبِ حق کا حق اداء کیا ہے اور نہ وہ حق اداء کرنے سے عاجز ہے اسلئے کہ مکلف اگرچہ فضیلتِ وقت حاصل کرنے سے عاجز ہے لیکن اصلِ عبادت پر قادر ہے اور نہ صاحبِ حق نے اپنا حق ساقط کیا ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ (صاحبِ حق) کی طرف سے حق کا ساقط کرنا نہ صراحۃً موجود ہے اور نہ دلالۃً موجود ہے ۔ کیوں کہ یہاں وقت گذر جانے کے سواء کوئی چیز موجود نہیں ہے اور وقت کا گذر جانا صاحبِ حق کے حق کو ساقط نہیں کرتا ہے بہر حال من علیہ الحق (مکلف) نے جب نہ صاحبِ حق کا حق اداء کیا ہے ، اور نہ صاحبِ حق نے اپنا حق معاف کیا ہے اور نہ من علیہ الحق اداء کرنے سے عاجز ہے کیوں کہ مکلف فی نفسہ نماز روزہ کے مثل پر چوں کہ قادر ہے اسلئے نفس نماز اور نفسِ روزہ اس کے ذمہ میں باقی رہے گا اور رہی وقت کی فضیلت تو مکلف چوں کہ اس کو حاصل کرنے سے عاجز ہے اور اس کا مثل بھی موجود نہیں ہے اس لئے وقت کی فضیلت مثل اور ضمان کے بغیر مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی ۔ خلاصہ یہ کہ مذکورہ دونوں نصوص ("من نام عن صلاۃ الحدیث" اور "فمن کان منکم مریضاً الآیۃ") نماز اور روزہ کی قضاء کو واجب کرنے کیلئے وارد نہیں ہوئی ہیں جیسا کہ حضراتِ شوافع نے فرمایا ہے بلکہ اس پر تنبیہ کرنے کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز اور روزہ کا وقت گذر جانے کے بعد اگرچہ وقت کی فضیلت ساقط ہو گئی لیکن نفسِ نماز اور نفسِ روزہ مکلف کے ذمہ میں اب بھی باقی ہیں ۔ گویا نماز اور روزہ کی قضاء تو انھیں نصوص کی وجہ سے واجب ہوئی ہے جن نصوص کی وجہ سے اداء واجب ہوئی تھی مگر "من نام عن صلاۃ الحدیث" اور "فمن کان منکم الآیۃ" سے اس کی یاد دہانی کرائی گئی ہے ۔

فعدینا حکم القضاء الی مالم یرد فیہ الخ سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نفسِ نماز اور نفسِ روزہ کے مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے نفسِ نماز اور نفسِ روزہ کا مکلف کے ذمہ باقی ہونا ایک امر معقول ہے اور امرِ معقول پر دوسری چیز کو قیاس کرنا درست ہوتا ہے لہٰذا نماز اور روزہ جن کے بارے میں نص جدید (من نام اور فمن کان) وارد ہوئی ہے اُن پر اس چیز کو قیاس کیا جائے گا جس کے بارہ میں قضاء کیلئے جدید نص وارد نہیں ہوئی ہے مثلاً نذر کی نماز ، نذر کا روزہ اور نذر کا اعتکاف ۔ یعنی جس طرح نماز اور روزہ میں جو نص (اقیموا الصلاۃ ، کتب علیکم الصیام) موجب اداء ہے وہی نص موجبِ قضاء ہے ۔ اسی طرح نذر کی چیزوں میں جو نص (ولیوفوا نذورھم) موجبِ اداء ہے وہی نص موجبِ قضاء ہے ۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جس چیز میں قضاء کیلئے جدید نص وارد نہیں ہوئی ہے یعنی نذر اس کی قضاء قیاس کے ذریعہ ثابت ہوگی اور قیاس موجبِ اداء کے علاوہ خود ایک

جدید سبب ہے یعنی بقول آپ کے شئی منذور کی اداء تو نص "ولیوفوا نذورہم" سے واجب ہوئی ہے اور اس کی قضاء قیاس سے واجب ہوئی ہے تو گویا وجوبِ اداء کا سبب اور رہا اور وجوبِ قضاء کا سبب اسکے علاوہ دوسرا ہوا۔ حالانکہ یہ بات مذہبِ احناف کے خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس فقط مُظہِر (حکم کو ظاہر کرنے والا) ہوتا ہے اور مُثبِت نہیں ہوتا لہٰذا نذر میں قضاء تو اسی نص سے واجب ہوئی ہے جس سے اداء واجب ہوئی تھی مگر اس کا اظہار قیاس سے ہوا ہے۔ اس جواب کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ حضرت امام شافعی رحؒ کے نزدیک قضاء کیلئے نصِ اداء کے علاوہ چوں کہ دوسری نص کا ہونا ضروری ہے، اسلئے ان کے نزدیک نماز کی اداء "اقیموا الصلاۃ" سے واجب ہوگی اور اس کی قضاء "من نام عن صلاۃ الحدیث" سے واجب ہوگی اور روزہ کی اداء "کتب علیکم الصیام" سے واجب ہوگی، اور اس کی قضاء "فمن کان منکم الآیۃ" سے واجب ہوگی اور جس چیز کی قضاء کیلئے جدید نص وارد نہ ہوئی ہو اس کی قضاء کا سبب تفویت (فوت کردینا) ہوگا، کیوں کہ تفویت (فوت کردینا) مکلف کی طرف سے تعدّی اور ظلم ہے اور تعدّی ضمان کا سبب ہوتا ہے لہٰذا تفویت بھی ضمان یعنی قضاء کا سبب ہوگا اور نصِ قضاء کا قائم مقام ہوگا پس ہمارے اور شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف فوات کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نذر کے دن میں بیمار ہوگیا یا دیوانہ ہوگیا اور نماز یا روزہ اداء نہ کرسکا تو ہمارے نزدیک چونکہ قضاء کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے اسلئے فوات (فوت ہونے کی صورت) میں بھی قضاء واجب ہوگی، اور شوافع کے نزدیک قضاء کیلئے چونکہ جدید نص یا تفویت کا ہونا ضروری ہے، اور فوات کی صورت میں دونوں میں سے کوئی نہیں پایا گیا اسلئے فوات کی صورت میں قضاء واجب نہ ہوگی۔ اور بعض حضرات شوافع کے نزدیک فوات بھی تفویت کی طرح نص کے قائم مقام ہے یعنی جسطرح قضاء کیلئے نص جدید نہ ہونے کی صورت میں تفویت قضاء کا سبب ہوتا ہے اسی طرح فوات (فوت ہونا) بھی قضاء کا سبب ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں باہمی اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا یعنی ہمارے نزدیک قضاء کیلئے نص جدید ہو یا تفویت ہو یا فوات ہو تمام صورتوں میں سابقہ نص سے قضاء واجب ہوتی ہے اور امام شافعی رحؒ کے نزدیک اگر قضاء کیلئے نص جدید ہو تو قضاء کا سبب نص جدید ہوگا ورنہ تفویت یا فوات سبب ہوگا۔

"وقضاء الحضر فی السفر الخ" سے صاحبِ نور الانوار فریقین کے مؤیّدات ذکر فرمارہے ہیں چنانچہ دو مسئلے احناف کے مذہب کی تائید کرتے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی حضر کے زمانہ میں رباعی نماز فوت ہوگئی ہو اور وہ اس کو سفر کی حالت میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو چار رکعت قضاء کرے گا۔ حالاں کہ سفر میں رباعی نماز ثنائی نماز ہو جاتی ہے، پس اگر قضاء سبب جدید کی وجہ سے واجب ہوتی تو سفر میں دو رکعت نماز واجب ہوتی حالانکہ دو رکعت واجب نہیں ہوتیں بلکہ چار واجب ہوتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سفر کی حالت میں قضاء کا سبب وہی ہے جو حضر کی حالت میں اداء کا سبب تھا۔ اسی طرح اگر کسی کی سفر کی حالت میں رباعی نماز مثلاً ظہر فوت ہوگئی ہو اور

وہ اس کو حضر کی حالت میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو دو ہی رکعت قضاء کرے گا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ قضاء کسی سبب جدید کی وجہ سے واجب نہیں ہوتی ہے، دوسرا مسئلہ یہ ہیکہ اگر کسی کی جہری نماز مثلاً مغرب اور عشاء فوت ہوگئی ہو اور وہ اس کی قضاء دن میں کرنا چاہتا ہو تو قرأت جہراً کرے گا چنانچہ اگر باجماعت قضاء کرنے کا ارادہ ہے توامام پر جہر کرنا واجب ہے اور اگر قضاء کرنے والا منفرد ہے تو جہر کرنا افضل ہے، اسی طرح اگر کسی کی سری نماز مثلاً ظہر اور عصر فوت ہوگئی ہو اور وہ ان کو رات میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو امام ہو یا منفرد دونوں کیلئے سراً قرأت کرنا واجب ہے یہ مسئلہ بھی اس بات کی تائید کرتا ہے کہ قضاء کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے۔ دو مسئلے حضرت امام شافعی رحؒ کے مذہب کی تائید کرتے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص جو قیام، رکوع، سجدے پر قادر نہیں تھا اس کی نماز فوت ہوگئی اب اگر وہ اس کو تندرستی کے زمانہ میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو صحت اور تندرستی کے طریق پر قضاء کرے گا یعنی قیام، رکوع، سجدے کیساتھ قضاء کرے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی بیمار شخص جو قیام وغیرہ پر قادر نہ ہو، تندرستی کے زمانہ کی نماز میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو بیمار کی نماز کے طریق پر بغیر قیام وغیرہ کے قضاء کرے گا۔ ان دونوں مسئلوں میں اداء اور قضاء چونکہ دونوں متفاوت ہیں اسلئے معلوم ہوا کہ قضاء کا سبب، اداء کے سبب کا غیر ہے، اگر دونوں کا سبب ایک ہوتا تو دونوں کے درمیان تفاوت نہ ہوتا۔

ثُمَّ هٰهُنَا سُؤَالٌ مَشْهُوْرٌ لَهُمْ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِنْ نَذَرَ اَحَدٌ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الْاِعْتِكَافِ لَايَقْضِىْ اِعْتِكَافَهٗ فِىْ رَمَضَانَ اٰخَرَ بَلْ يَقْضِيْهِ فِىْ ضِمْنِ صَوْمٍ مَقْصُوْدٍ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ وَلَوْ كَانَ الْقَضَاءُ وَاجِبًا بِالسَّبَبِ الَّذِىْ اَوْجَبَ الْاَدَاءَ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ لَوَجَبَ اَنْ يَّصِحَّ الْقَضَاءُ فِى الرَّمَضَانِ الثَّانِىْ كَمَا صَحَّ الْاَدَاءُ فِى الرَّمَضَانِ الْاَوَّلِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ زُفَرَ رحؒ اَوْ يَسْقُطَ الْقَضَاءُ اَصْلًا لِعَدَمِ اِمْكَانِ الصَّوْمِ الَّذِىْ هُوَ شَرْطُهٗ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ اَبِىْ يُوْسُفَ رحؒ فَعُلِمَ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ التَّفْوِيْتُ وَالتَّفْوِيْتُ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ فَيَنْصَرِفُ اِلَى الْكَامِلِ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ۔

(ترجمہ):۔ پھر یہاں اصحاب شافعی رحؒ کا ہم پر ایک مشہور سوال ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ماہِ رمضان کے اعتکاف کی نذر کی۔ پھر اس نے روزہ رکھا اور ایسے مرض کی وجہ سے جو مانع اعتکاف ہے اعتکاف نہیں کیا تو وہ دوسرے رمضان میں اپنے اعتکاف کی قضاء نہیں کرے گا بلکہ صوم مقصود یعنی نفلی روزے کے ضمن میں اس کی قضاء کرے گا اور اگر قضاء اُس سبب کی وجہ سے واجب ہو جس سبب سے اداء واجب ہوتی

ہے اور وہ باری تعالیٰ کا قول " ولیوفوا نذورہم " ہے تو واجب ہے کہ قضاء دوسرے رمضان میں اسی طرح صحیح ہو جس طرح پہلے رمضان میں اداء صحیح ہے جیساکہ یہ امام زفرؒ کا مذہب ہے یا قضاء اُس روزے کے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے جو اعتکاف کی شرط ہے بالکل ساقط ہو جائے۔ جیساکہ یہ ابو یوسفؒ کا مذہب ہے، پس معلوم ہوگیا کہ قضاء کا سبب تفویت ہے، اور تفویت وقت سے مطلق ہے لہٰذا فرد کامل یعنی صومِ مقصود ہی کی طرف لوٹے گا۔

(تشریح):- شارحِ نور الانوار ملاجیونؒ اس عبارت میں اصحابِ شافعیؒ کی جانب سے ہم پر وارد کردہ ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک معینہ رمضان مثلاً ۱۴۰۸ھ کے رمضان کے اعتکاف کی نذر کی پھر اس نے مذکورہ رمضان کا روزہ تو رکھ لیا لیکن کسی عذر کی وجہ سے اعتکاف نہ کر سکا تو اسکا حکم یہ ہے کہ یہ شخص دوسرے رمضان مثلاً ۱۴۰۹ھ کے رمضان میں اپنے اعتکاف کی قضاء نہ کرے۔ بلکہ رمضان کے علاوہ دنوں میں صومِ مقصود یعنی نفلی روزوں کے ضمن میں اس کی قضاء کرے۔ ملاحظہ فرمائیے اگر نذر کے اعتکاف کی قضاء کا سبب وہی ہوتا جو اداء کا سبب ہے یعنی " ولیوفوا نذورہم " جیساکہ حنفیہ کہتے ہیں تو آئندہ رمضان یعنی ۱۴۰۹ھ کے رمضان میں قضاء کرنا درست ہونا چاہیئے تھا جیساکہ پہلے رمضان یعنی ۱۴۰۸ھ کے رمضان میں ادا کرنا صحیح ہے چنانچہ امام زفرؒ کا یہی مذہب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ دوسرا رمضان پہلے رمضان کے مثل ہے کیوں کہ دونوں میں روزہ مشروع اور واجب ہے، یا قضاء بالکل ساقط ہو جاتی اسلئے کہ مذکورہ مسئلہ میں نذر کے اعتکاف کی شرط موجودہ رمضان یعنی ۱۴۰۸ھ کے رمضان کے روزے ہیں، لیکن یہ رمضان گذر گیا جس کا واپس آنا ناممکن ہے اور دوسرے روزوں کا واجب کرنا بلاموجِب (واجب کرنیوالے) کے واجب کرنا ہے حالانکہ بغیر موجِب کوئی چیز واجب نہیں کی جاتی ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے درست نہیں ہوتا لہٰذا جب رمضانِ اول معدوم ہوگیا اور دوسرے رمضان کے روزے بلاموجب کے واجب نہیں کئے جا سکتے اور بغیر روزے کے اعتکاف بھی درست نہیں ہوتا تو لامحالہ عاجز ہونے کی وجہ سے اعتکاف کی قضاء ساقط ہو جائے گی، یہی امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے بہرحال علماءِ احناف میں سے محققین کے نزدیک اعتکاف کی قضاء نہ تو ساقط ہوتی اور نہ دوسرے رمضان میں درست ہے تو معلوم ہوگیا کہ اعتکاف کی قضاء کا سبب تفویت (فوت کرنا) ہے اور " تفویت " وجوبِ قضاء کا سبب " مطلق عن الوقت " ہے یعنی اسکا کوئی وقت متعین نہیں ہے اور جب تفویت مطلق عن الوقت ہے تو فردِ کامل یعنی صومِ مقصود (نفلی روزے) کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مذکورہ اعتکاف کی قضاء نفلی روزوں کے ساتھ واجب ہوگی پس ثابت ہوا کہ اعتکافِ منذور کی قضاء اس سبب سے واجب نہیں ہوتی جس سے اداء واجب ہوتی ہے بلکہ اداء کا سبب آیت " ولیوفوا نذورہم " ہے۔ اور قضاء کا سبب تفویت ہے۔

فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ رح عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَفِيْمَا اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ لِعَوْدِ شَرْطِهٖ اِلَى الْكَمَالِ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ آخَرَ يَعْنِيْ فِيْ صُوْرَةِ نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ هٰذَا الرَّمَضَانَ الْمَعْهُوْدَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَانِعٍ مَرَضٍ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ وَهُوَ النَّفْلُ لِعَوْدِ شَرْطِ الْاِعْتِكَافِ اِلَى الْكَمَالِ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ آخَرَ كَمَا زَعَمْتُمْ وَتَقْرِيْرُهٗ اَنَّ الْاِعْتِكَافَ لَا يَصِحُّ اِلَّا بِالصَّوْمِ فَاِذَا نَذَرَ بِالْاِعْتِكَافِ فَقَدْ نَذَرَ بِالصَّوْمِ فَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّجِبَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ اِبْتِدَاءً بِمُجَرَّدِ نَذْرِ الْاِعْتِكَافِ وَلٰكِنَّ شَرَفَ الرَّمَضَانِ الْحَاضِرِ عَارَضَهٗ لِاَنَّ الْعِبَادَةَ فِيْ رَمَضَانَ اَفْضَلُ مِنَ الْعِبَادَةِ فِيْ غَيْرِهٖ فَانْتَقَلْنَا مِنَ الصَّوْمِ الْاَصْلِيِّ الْمَقْصُوْدِ اِلٰى صَوْمِ رَمَضَانَ لِهٰذَا الشَّرَفِ الْعَارِضِ وَلَمَّا فَاتَ شَرَفُ رَمَضَانَ عَادَ الصَّوْمُ اِلٰى كَمَالِهٖ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ الْاَصْلِيُّ اَعْنِيْ صَوْمَ النَّفْلِ فَكَاَنَّهٗ صَارَ حُكْمٌ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اَنْ صُوْمُوا النَّفْلَ وَاعْتَكِفُوْا فِيْهِ وَالْحَيٰوةُ اِلَى الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ مَوْهُوْمٌ لِاَنَّهٗ وَقْتٌ مَلِيْدٌ يَسْتَوِيْ فِيْهِ الْحَيٰوةُ وَالْمَمَاتُ ثُمَّ اِذَا لَمْ يَصُمْ صَوْمًا مَقْصُوْدًا وَجَاءَ الرَّمَضَانُ الثَّانِيْ لَمْ يَنْتَقِلْ حُكْمُ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلٰى هٰذَا الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ وَاِنَّمَا قَالَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِاَنَّهٗ اِذَا لَمْ يَصُمْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الصَّوْمِ فَحِ يَجُوْزُ الْاِعْتِكَافُ فِيْ قَضَاءِ رَمَضَانَ اَلْبَتَّةَ ـ

(ترجمہ) :۔ مصنف رح نے اس اعتراض کا جواب اپنے اس قول سے دیا ہے، اور اس صورت میں جب کہ کسی شخص نے رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی لیکن اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا تو اس اعتکاف کی قضاء صومِ مقصود کیساتھ واجب ہے کیوں کہ اعتکاف کی شرط کمال ہی کی طرف لوٹے گی۔ نہ اسلئے کہ قضاء دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے یعنی اس صورت میں کہ کسی نے اس معین رمضان میں اعتکاف کی نذر کی مگر اس نے روزہ رکھا اور کسی مانع یعنی مرض کی وجہ سے اعتکاف نہیں کیا، تو اس اعتکاف کی قضاء صومِ مقصود یعنی نفلی روزے کیساتھ واجب ہوگی اسلئے کہ اعتکاف کی شرط کمال کی طرف لوٹے گی، اور وہ نفلی روزہ ہے نہ اسلئے کہ قضاء دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے جیساکہ تم نے کہا ہے۔ اس مسئلہ کی تقریر یہ ہے کہ اعتکاف صرف روزے کیساتھ درست ہوتا ہے لہٰذا جب کوئی شخص اعتکاف کی نذر کرے گا تو اس نے روزے کی بھی نذر کی ہے پس مناسب تو یہ ہے کہ ابتداءً محض اعتکاف کی نذر سے صومِ مقصود (نفلی روزہ) واجب ہو لیکن موجودہ رمضان کی شرافت اس کے معارض ہوگئی۔ اس لئے کہ رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل ہے پس ہم اس عارضی شرف کی وجہ سے صومِ اصلی مقصود سے صومِ رمضان کی طرف منتقل

ہو گئے اور جب رمضان کا شرف فوت ہو گیا تو روزہ اپنے کمال کیطرف لوٹ گیا، اور وہ صوم مقصود اصلی یعنی صوم نفل ہے گویا اللہ کی طرف سے یہ حکم صادر ہوا کہ تم نفلی روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو۔ اور دوسرے رمضان تک زندگی موہوم ہے کیوں کہ یہ ایک طویل زمانہ ہے جس میں زندگی اور موت دونوں برابر ہیں۔ پھر جب صوم مقصود نہیں رکھا اور دوسرا رمضان آگیا تو اللہ تعالیٰ کا حکم اس دوسرے رمضان کی طرف منتقل نہیں ہوگا، مصنف نے فرمایا اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا۔ اسلئے کہ جب اس نے ایسے مرض کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا جو روزہ سے مانع ہے تو اس وقت رمضان کی قضاء میں اعتکاف جائز ہوگا۔

(تشریح):۔ مذکورہ بالا اعتراض کا جواب یہ ہیکہ اگر کسی نے متعینہ رمضان کے اعتکاف کی نذر کی، اور اس کے روزے رکھ لئے مگر اعتکاف نہیں کیا۔ تو اعتکاف کی قضاء "نفلی روزوں کیساتھ اسلئے واجب ہوتی ہے کہ اعتکاف کی شرط یعنی روزہ اپنے کمال کی طرف یعنی نفل کی طرف لوٹ آیا، یہ بات نہیں ہے کہ قضاء کسی اور سبب سے واجب ہوئی ہے جیساکہ معترض نے خیال کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے درست نہیں ہوتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے "لا اعتکاف الا بصوم" (دار قطنی)۔ مگر یہاں اعتکاف سے اعتکاف واجب مراد ہے۔ تو حاصل یہ ہوا کہ اعتکاف واجب کیلئے روزہ شرط ہے، اب اگر کوئی شخص اعتکاف کی نذر کرے گا تو اس کا مطلب ہوگا کہ اس نے روزہ کی بھی نذر کی ہے کیوں کہ مشروط کو اپنے اوپر واجب کرنے سے شرط بھی واجب ہوجاتی ہے پس جب مشروط کو واجب کرنے سے شرط واجب ہوجاتی ہے تو اعتکاف (مشروط) کی نذر کرنے سے شرط (روزہ) بھی لازم ہوجائے گی۔ بہرحال اعتکاف کی نذر کرنے سے مناسب تو یہ تھا کہ ابتداءً ہی صوم مقصود یعنی نفلی روزہ واجب ہوتا لیکن موجودہ رمضان جس میں اعتکاف کی نذر کی گئی تھی اس کی شرافت اور فضیلت نفلی روزے کے معارض ہو گئی یعنی اس پر غالب آگئی ہے کیونکہ رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل اور اشرف ہے چنانچہ حدیث میں ہے جس نے رمضان میں نفل کام کیا وہ غیر رمضان میں فرض ادا کرنیوالے کے برابر ہے اور جس نے رمضان میں فرض ادا کیا وہ غیر رمضان میں ستر فرض ادا کرنیوالے کے برابر ہے۔ بہرحال رمضان کی عبادت غیر رمضان سے افضل اور اشرف ہے پس اسی عارضی شرف کی وجہ سے ہم صوم مقصود یعنی نفلی روزے سے رمضان کے روزوں کی طرف منتقل ہو گئے یعنی اعتکاف منذور کے زمانہ میں نفلی روزوں کی جگہ رمضان کے روزوں کا حکم دیا گیا مگر جب رمضان کے روزے رکھنے اور اعتکاف نہ کرنے کی وجہ سے رمضان کی شرافت اور فضیلت فوت ہو گئی تو روزہ اپنے کمال کی طرف لوٹے گا اور کمال صوم، صوم مقصود یعنی نفلی روزہ ہے پس رمضان گذرنے کے بعد گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم صادر ہوا کہ نفلی روزہ رکھو اور اسمیں اعتکاف کرو۔ حاصل یہ کہ ابتداءً بھی نفلی روزہ واجب ہوا تھا، اور اعتکاف کی قضاء بھی نفلی روزوں میں واجب ہوئی ہے لہذا ثابت ہوا کہ جو سبب اعتکاف کی اداء کا تھا وہی سبب اس کی قضاء کا ہے، اور جب اعتکاف کی اداء کا سبب ہی اس کی قضاء کا سبب ہے تو معترض کا یہ اعتراض کہ

سببِ قضاء، سببِ اداء کا غیر ہے وارد نہ ہوگا۔ البتہ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ موجودہ رمضان کی شرافت اگرچہ فوت ہوگئی ہے لیکن آئندہ رمضان کا انتظار کرکے اس کو حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آئندہ سال رمضان تک زندگی موہوم ہے کیوں کہ یہ ایک طویل زمانہ ہے جس میں زندگی اور موت دونوں برابر ہیں ؎

کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ اگر دوسرا رمضان آنے سے پہلے اس شخص نے نفلی روزوں میں اعتکاف کی قضاء نہ کی بلکہ دوسرا رمضان آگیا تو اللہ تعالیٰ کا حکم یعنی اعتکاف کی قضاء کا حکم اس دوسرے رمضان کی طرف منتقل نہ ہوگا۔ اسلئے کہ دوسرا رمضان نہ تو رمضانِ اول کا خلیفہ ہے اور نہ نذر کے اعتکاف کا محل ہے، کیوں کہ نذر کے اعتکاف کا محل رمضانِ اوّل ہے پس جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو دوسرے رمضان میں اعتکاف کی قضاء کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ ماتن رحمہ اللہ نے کہا ہے" فصام ولم یعتکف" اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر نذر کرنیوالے نے کسی عذر کی وجہ سے روزہ نہ رکھا ہو تو وہ بلاشبہ رمضان کی قضاء کے زمانہ میں اعتکاف کی قضاء کر سکتا ہے اسلئے کہ اعتکاف کا اتصال حکماً صومِ رمضان کیساتھ باقی ہے اور جب اعتکاف، صومِ رمضان کیساتھ حکماً متصل ہے تو اعتکاف کی شرط (روزہ) اپنے کمال یعنی صومِ نفل کی طرف عود نہیں کرے گا۔

ثُمَّ شَرَعَ المصؒ فِي بَيَانِ تَقْسِيمِ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ إِلَى أَنْوَاعِهِمَا فَقَالَ وَالْأَدَاءُ أَنْوَاعٌ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَمَا هُوَ شَبِيهٌ بِالْقَضَاءِ وَفِي هٰذَا التَّقْسِيمِ مُسَامَحَةٌ لِأَنَّ الْأَقْسَامَ لَا تَتَقَابَلُ فِيمَا بَيْنَهَا وَيَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ وَالْأَدَاءُ أَنْوَاعٌ أَدَاءٌ مَحْضٌ وَهُوَ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَأَدَاءٌ هُوَ شَبِيهٌ بِالْقَضَاءِ وَيَعْنِي بِالْأَدَاءِ الْمَحْضِ مَا لَا يَكُونُ فِيهِ شَبَهٌ بِالْقَضَاءِ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ لَا مِنْ حَيْثُ تَغَيُّرُ الْوَقْتِ وَلَا مِنْ حَيْثُ الْتِزَامِهِ وَيَعْنِي بِالشَّبِيهِ بِالْقَضَاءِ مَا فِيهِ شَبَهٌ بِهِ مِنْ حَيْثُ الْتِزَامِهِ وَيَعْنِي بِالْكَامِلِ مَا يُؤَدَّى عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي شُرِعَ عَلَيْهِ وَبِالْقَاصِرِ مَا هُوَ خِلَافُهُ۔

(ترجمہ):- پھر مصنف رحمہ اللہ نے اداء اور قضاء کی تقسیم کا بیان ان کی انواع کی طرف شروع کیا، چنانچہ فرمایا اداء کی چند قسمیں ہیں کامل، قاصر، اور مشابہ بالقضاء۔ اس تقسیم میں مسامحت ہے کیوں کہ اقسام کے درمیان باہمی تقابل نہیں ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف رحمہ اللہ یوں فرماتے کہ اداء کی چند قسمیں ہیں۔ ادائے محض۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر اور وہ اداء جو قضاء کے مشابہ ہے اور ادائے محض سے مراد وہ ہے جس میں قضاء سے کوئی مشابہت نہ ہو۔ نہ وقت کے تغیر کے لحاظ سے اور نہ اس کے التزام کے لحاظ سے اور شبیہ بالقضاء سے

مراد وہ ہے جس میں قضاء سے التزام کے اعتبار سے مشابہت ہو اور کامل سے مراد وہ شئی ہے جس کو اُسی طریقہ پر ادا، کیا جائے جس طریقہ پر وہ مشروع ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ شئی ہے جو کامل کے خلاف ہو۔

(تشریح):۔ مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے اداء اور قضاء کی تقسیم بیان فرمارہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اداء کی تین قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) اداء مشابہ بالقضاء۔ ملاجیون رحؒ نے فرمایا کہ ماتن رحؒ کی بیان کردہ تقسیم میں مسامحت (چوک) ہے۔ اس طور پر کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان باہمی تقابل کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ مذکورہ بالا اقسام کے درمیان تقابل موجود نہیں ہے اسلئے کہ وہ اداء جو مشابہ بالقضاء ہے اسمیں اگر نماز کے تمام حقوق کی رعایت کی گئی ہو تو وہ ادائے کامل میں داخل ہوگی اور اگر تمام حقوق کی رعایت نہ کی گئی ہو تو وہ ادائے قاصر میں داخل ہوگی۔ حاصل یہ کہ تیسری قسم اول کی دونوں قسموں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور جب تیسری قسم اول کی دونوں قسموں کیساتھ جمع ہو جاتی ہے تو ان کے درمیان باہمی تقابل نہ رہا۔ حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان باہمی تقابل کا پایا جانا ضروری ہے۔ صاحبِ نور الانوار اصلاح کے انداز میں فرماتے ہیں کہ مناسب یہ تھا کہ مصنف رحؒ یوں فرماتے کہ اوّلاً اداء کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے محض (۲) اداء مشابہ بالقضاء پھر ادائے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر۔ اس صورت میں اداء کی پہلی دونوں قسموں ادائے محض اور اداء مشابہ بالقضاء کے درمیان بھی تقابل موجود ہے۔ کیوں کہ ادائے محض سے مراد یہ ہے کہ اداء میں کسی بھی اعتبار سے قضاء کیساتھ مشابہت موجود نہ ہو نہ وقت کے تغیر کے لحاظ سے اور نہ التزامِ اداء کے لحاظ سے یعنی ادائے محض میں ایسا نہیں ہوتا کہ اداء کا التزام تو ایک جہت پر کیا ہو اور اس کو "اداء" دوسری جہت پر کیا ہو۔ اور اداء مشابہ بالقضاء سے مراد یہ ہے کہ اداء میں التزام کے لحاظ سے قضاء کیساتھ مشابہت موجود ہو۔ یعنی اداء مشابہ بالقضاء میں اداء کا التزام ایک جہت پر ہوتا ہے اور اس کی ادائیگی دوسری جہت پر ہوتی ہے، اور ادائے محض کی دونوں قسموں کامل اور قاصر کے درمیان بھی تقابل موجود ہے اسلئے کہ ادائے کامل سے مراد وہ شئی ہے جو اُسی طور پر اداء کی جائے جس طور پر کہ وہ مشروع ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ شئی ہے جس کو "ما شرع" کے خلاف اداء کیا جائے۔

كَالصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الْكَامِلِ فَاِنَّهٗ اَدَاءٌ عَلٰى حَسْبِ مَا شُرِعَ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ مَا شُرِعَتْ اِلَّا بِجَمَاعَةٍ لِاَنَّ جِبْرَئِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَّمَ الرَّسُوْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْجَمَاعَةِ فِيْ يَوْمَيْنِ وَالصَّلٰوةُ مُنْفَرِدًا مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الْقَاصِرِ فَاِنَّهٗ اَدَاءٌ عَلٰى خِلَافِ مَا شُرِعَ عَلَيْهِ وَلِهٰذَا يَسْقُطُ وُجُوْبُ الْجَهْرِ فِي الْجَهْرِيَّةِ عَنِ الْمُنْفَرِدِ وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ حَتّٰى لَا يَتَغَيَّرَ فَرْضُهٗ بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ مِثَالٌ لِلْاَدَاءِ الشَّبِيْهِ بِالْقَضَاءِ فَاِنَّ اللَّاحِقَ هُوَ الَّذِي الْتَزَمَ

الْاَدَاءُ مَعَ الْاِمَامِ مِنْ اَوَّلِ التَّحْرِيْمَةِ ثُمَّ سَبَقَهُ الْحَدَثُ فَتَوَضَّأَ وَ اَتَمَّ بَقِيَّةَ الصَّلٰوةِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ فَاِنَّ هٰذَا الْاِتْمَامَ اَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ بَقَاءِ الْوَقْتِ وَ شَبِيْهٌ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ لَمْ يُؤَدِّ كَمَا الْتَزَمَ ۔

(ترجمہ):۔ جیسے نماز باجماعت (یہ) ادائے کامل کی مثال ہے کیوں کہ یہ مشروع طریقہ پر اداء ہے، اور نماز جماعت ہی کیساتھ مشروع کی گئی ہے۔ اسلئے کہ جبریل علیہ السّلام نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دو۔ دن میں نماز باجماعت کی تعلیم دی ہے۔ اور تنہا نماز پڑھنا۔ (یہ) ادائے قاصر کی مثال ہے، کیوں کہ یہ اداء مشروع طریقہ کے خلاف ہے اسی وجہ سے جہری نماز میں منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے، اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل حتی کہ لاحق کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے یہ اداء مشابہ بالقضاء کی مثال ہے کیوں کہ لاحق وہی مقتدی ہے جس نے اولِ تحریمہ سے امام کیساتھ اداء کرنے کا التزام کیا ہو پھر اس کو حدث لاحق ہو گیا ہو پھر وضو کر کے امام کی فراغت کے بعد بقیہ نماز پوری کی ہو۔ اسلئے کہ یہ اتمام بقائے وقت کے لحاظ سے اداء ہے، اور اس لحاظ سے مشابہ بالقضاء ہے کہ اس نے جس طرح التزام کیا تھا اُس طرح اداء نہیں کر سکا۔

(تشریح):۔ یہاں سے اداء کی تینوں قسموں کی مثالیں بیان کی گئی ہیں چنانچہ فرمایا کہ پانچوں نمازوں کو جماعت کیساتھ اداء کرنا ادائے کامل کی مثال ہے اسلئے کہ یہ مشروع طریقہ پر اداء کرنا ہے، اور نماز باجماعت کے مشروع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السّلام نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کا طریقہ جماعت کیساتھ دو دن میں بتلایا۔ چنانچہ امام ترمذیؒ کے بیان کے مطابق حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے بیت اللہ شریف کے پاس دو دفعہ میری امامت کی، اور یہ آپ کو بھی معلوم ہے کہ "امامت" نماز باجماعت میں ہوتی ہے نہ کہ تنہا آدمی کی نماز میں۔ پس ثابت ہوا کہ نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے۔ اور تنہا نماز پڑھنا ادائے قاصر کی مثال ہے۔ کیوں کہ یہ مشروع طریقہ کے خلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منفرد سے جہری نمازوں میں جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے، اور منفرد سے جہری نماز میں وجوبِ جہر کا ساقط ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ منفرد کا نماز اداء کرنا قاصر ہے کیونکہ جہری نماز میں جہر صفتِ کمال ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جہری نماز میں اگر امام جہر ترک کر دے تو سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ پس جب جہر صفتِ کمال ہے تو اس کے وجوب کا ساقط ہونا قصور کی علامت ہو گا۔ اور منفرد کی نماز میں چونکہ وجوبِ جہر ساقط ہوتا ہے اسلئے منفرد کا نماز اداء کرنا ادائے قاصر ہو گا۔ اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل اداء مشابہ بالقضاء کی مثال ہے حتی کہ لاحق اگر مسافر ہو تو اقامت کی نیت سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا ہے۔ امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل اداء مشابہ بالقضاء اسلئے ہے کہ لاحق وہ کہلاتا ہے جو اولِ تحریمہ سے امام کیساتھ شریک ہوا ہو اور اس نے اول سے لیکر آخر تک امام کیساتھ

نماز ادا کرنیکا التزام کیا ہو لیکن درمیانِ نماز میں اس کا وضو ٹوٹ گیا ہو، پھر اس نے وضو کر کے بقیہ نماز امام کی فراغت کے بعد پوری کی تو یہ اتمام (نماز پوری کرنا) اس اعتبار سے تو ادا ہے کہ نماز کا وقت باقی ہے کیوں کہ وقت کے اندر اندر جو نماز پڑھی جاتی ہے ادا کہلاتی ہے۔ مگر چونکہ لاحق نے جس طرح التزام کیا تھا یعنی امام کیساتھ پوری کرنے کا اُس طرح ادا نہ کر سکا بلکہ امام کی فراغت کے بعد نماز پوری کی ہے اسلئے یہ ادا تو ہے مگر قضاء کے مشابہ ہے۔

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى الْأَدَاءِ مِنْ حَيْثُ الْأَصْلِ وَمَعْنَى الْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ التَّبَعِ جُعِلَ اَدَاءً شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءً شَبِيْهًا بِالْأَدَاءِ وَثَمَرَةُ كَوْنِهٖ اَدَاءً ظَاهِرَةٌ وَلِهٰذَا لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَثَمَرَةُ كَوْنِهٖ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ هِيَ اَنَّهٗ لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهٗ بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ بِاَنْ كَانَ هٰذَا اللَّاحِقُ مُسَافِرًا اِقْتَدٰى بِمُسَافِرٍ ثُمَّ اَحْدَثَ فَذَهَبَ اِلٰى مِصْرِهٖ لِلْمُتَوَضّٰى اَوْ نَوَى الْاِقَامَةَ فِيْ مَوْضِعِهَا ثُمَّ جَاءَ حَتّٰى فَرَغَ الْاِمَامُ وَلَمْ يَتَكَلَّمْ وَشَرَعَ فِيْ اِتْمَامِ الصَّلٰوةِ فَلَا يُتِمُّ اَرْبَعًا بَلْ يُصَلِّيْ رَكْعَتَيْنِ كَمَا اِذَا كَانَ قَضَاءً مَحْضًا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهٗ بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ فَكَذَا هٰذَا فَاِنْ لَمْ يَقْتَدِ بِمُسَافِرٍ بَلْ بِمُقِيْمٍ اَوْ لَمْ يَفْرُغِ الْاِمَامُ بَعْدُ اَوْ تَكَلَّمَ ثُمَّ اِسْتَانَفَ اَوْ كَانَ مِثْلُ هٰذَا فِي الْمَسْبُوْقِ دُوْنَ اللَّاحِقِ يَصِيْرُ فَرْضُهُمْ اَرْبَعًا بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ۔

(ترجمہ):۔ اور چونکہ اداء کے معنی اصل کے اعتبار سے تھے اور قضاء کے معنی باعتبار تابع کے (اس لئے) اس فعل کو اداء مشابہ بالقضاء قرار دیا گیا۔ اور قضاء مشابہ بالاداء قرار نہیں دیا گیا اور (اس کے ادا ہونے کا ثمرہ ظاہر ہے۔ اسی لئے مصنف نے اس سے تعرض نہیں فرمایا ہے، اور (اس کے مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ لاحق کا فرض اس وقت اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ بایں طور کہ یہ لاحق مسافر تھا اس نے ایک دوسرے مسافر کی اقتداء کی، پھر اس مقتدی کو درمیانِ نماز میں حدث لاحق ہوا پھر وہ وضو کرنے کیلئے اپنے شہر گیا یا اُس نے اسی جگہ میں اقامت کی نیت کی۔ پھر آیا یہاں تک کہ امام فارغ ہو چکا تھا۔ اور (اس نے کوئی کلام نہیں کیا اور (نماز پوری کرنے لگا تو یہ چار رکعت پوری نہ کرے بلکہ دو رکعت نماز پڑھے جیسا کہ قضائے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ۔ پس اگر لاحق مسافر نے کسی مسافر امام کی اقتداء نہیں کی بلکہ کسی مقیم کی اقتداء کی، یا ابھی تک امام فارغ نہیں ہوا تھا، یا اس نے کلام کر لیا، پھر از سرِ نو نماز پڑھنا شروع کیا یا یہی صورت لاحق کے علاوہ مسبوق میں ہو تو ان کا فرض اقامت کی نیت سے چار رکعت ہوں گی۔

(تشریح):۔ ولما کان معنی الاداء من حیث الاصل الخ سے ایک سوال کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہیکہ اداء کی تیسری قسم کا نام اداء مشابہ بالقضاء کیوں رکھا گیا ہے قضاء مشابہ بالاداء کیوں نہیں رکھا گیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس تیسری قسم میں اداء کے معنی اصل ہیں اور قضاء کے معنی تابع ہیں۔ اس طور پر کہ لاحق کی مذکورہ نماز چونکہ وقت کے اندر پائی گئی ہے اسلئے یہ نماز اپنی اصل کے اعتبار سے اداء ہوئی اور وصف کے اعتبار سے لاحق کی یہ نماز قضاء ہے کیونکہ مذکورہ لاحق التزام کے مطابق اپنی نماز اداء نہ کرسکا۔ اس وجہ سے کہ لاحق نے التزام کیا تھا امام کیساتھ نماز پوری کرنے کا حالانکہ امام کی فراغت کے بعد اس نے تنہا اپنی نماز پوری کی ہے پس جب وصفِ التزام نوت ہوگیا تو وصف کے اعتبار سے لاحق کی نماز قضاء ہوگئی اور وصف چونکہ تابع ہوتا ہے اسلئے لاحق کی مذکورہ نماز میں قضاء کے معنی تابع اور اداء کے معنی اصل ہوئے اور نام رکھنے میں اصل کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ تابع کا اسلئے اس تیسری قسم کا نام اداء مشابہ بالقضاء رکھا گیا، اور قضاء مشابہ بالاداء نہیں رکھا گیا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ماتن رح نے فرمایا ہے کہ امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل نماز اداء مشابہ بالقضاء ہے لیکن اس کے اداء ہونیکا ثمرہ بالکل واضح ہے یعنی امام کی فراغت کے بعد لاحق کی نماز کا اداء ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ اس اداء سے لاحق کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے چنانچہ اس اداء سے اگر لاحق کا ذمہ فارغ نہ ہوتا تو وقت کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کو دوبارہ از سرِ نو نماز اداء کرنے کا حکم دیا جاتا پس لاحق کو از سرِ نو نماز پڑھنے کا حکم نہ دیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ امام کی فراغت کے بعد لاحق کی نماز اداء ہوگئی ہے اور اس کا ذمہ فارغ ہوگیا ہے بہر حال امام کی فراغت کے بعد لاحق کی نماز کا اداء ہونا چونکہ ظاہر ہے اسلئے ماتن رح نے اس کا ذکر نہیں فرمایا، اور مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ لاحق اگر مسافر ہو تو امام کی فراغت کے بعد اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے جیساکہ قضائے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مسافر نے دوسرے مسافر کی رباعی نماز میں اقتداء کی، پھر مقتدی مسافر کو دورانِ نماز حدث لاحق ہوا، پھر وہ وضو کرنے کی غرض سے اپنے وطن گیا یا اُس نے اِسی جگہ اقامت کی نیت کرلی پھر وہ اپنی نماز پوری کرنے کیلئے اس وقت آیا جب امام نماز سے فارغ ہوچکا تھا اس اثناء میں اس نے کوئی کلام بھی نہیں کیا، اور اپنی نماز پوری کرنے لگا تو اس صورت میں یہ لاحق مسافر چار رکعتیں نماز پوری نہیں کرے گا بلکہ دو رکعت پوری کرے گا جس طرح قضائے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے اسیطرح اس صورت میں بھی اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کسی پر حالتِ سفر میں رباعی نماز (ظہر، عصر، عشاء) کی قضا واجب ہوگئی اور پھر اس نے اقامت کی نیت کرلی یا اپنے وطنِ اصلی میں داخل ہوگیا تو اقامت کی نیت سے یا اپنے وطن میں داخل ہونے کی وجہ سے اس کا فرض (یعنی دو رکعت، چار رکعت کی طرف) متغیر نہیں ہوتا یعنی اس پر دو ہی رکعت کی قضاء کرنا

واجب ہے چار رکعت واجب نہیں ہوتیں اسی طرح لاحق مسافر بھی اگر امام کی فراغت کے بعد اقامت کی نیت کرلے یا وضو کرنے کی غرض سے اپنے شہر میں داخل ہو جائے تو اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا یعنی اس پر دو ہی رکعت کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے، چار رکعت کا پورا کرنا واجب نہیں ہوتا، حاصل یہ کہ لاحق مسافر کی یہ نماز چونکہ قضاء محض کے مشابہ ہے اسلئے اسکو مشابہ بالقضاء کہا گیا ہے۔

"فان لم یقتد بمسافر الخ" سے اُن قیود کا فائدہ ذکر کیا گیا ہے جو "قیود" اداء مشابہ بالقضاء کی مثال میں ذکر کی گئی ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ اگر لاحق مسافر نے مسافر کی اقتداء نہیں کی بلکہ مقیم کی اقتداء کی۔ اور درمیانِ نماز میں حدث پیش آنے کی وجہ سے وضو کرنے کی غرض سے اپنے وطن گیا یا اس نے اقامت کی نیت کی۔ پھر امام کی فراغت کے بعد آیا اور کسی سے کوئی کلام بھی نہیں کیا تو یہ لاحق مسافر چار رکعت پوری کرے گا مگر یہ خیال رہے کہ یہ چار رکعت امام کے فارغ ہونے کے بعد اقامت کی نیت سے لازم نہیں ہوئی ہیں بلکہ اوّل تحریمہ سے مقیم امام کی اقتداء کرنے کی وجہ سے لازم ہوئی ہیں۔ اور اگر لاحق مسافر وضو کر کے امام کے فارغ ہونے سے پہلے آ گیا اور امام کے ساتھ نماز شروع کردی تو بھی اپنے وطن جانے یا اقامت کی نیت کرنے سے اس کا فرض چار رکعت ہو جائے گا۔ کیوں کہ لاحق کے فعل میں قضاء کی مشابہت امام کے فارغ ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہے اور یہاں امام کا فارغ ہونا موجود نہیں ہے۔ تو اقامت اداء پر طاری ہوئی نہ کہ قضاء پر اور "اداء" نیتِ اقامت سے دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں لاحق مسافر چار رکعت پوری کرے گا۔ اور اگر لاحق مسافر نے امام کی فراغت کے بعد کلام کیا تو بھی وہ چار رکعت پوری کرے گا۔ اسلئے کہ کلام کرنے کی وجہ سے اس کی نماز باطل ہو گئی اور وہ اُس نماز کو از سرِ نو اداء کرے گا لہٰذا اقامت کی نیت اداء پر طاری ہوئی، اور اداء دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جاتی ہے اسلئے یہ نماز بھی نیتِ اقامت سے متغیر ہو جائے گی۔ اور اگر یہ صورت مسبوق میں پیش آئی یعنی ایک مسافر نے دوسرے مسافر کی رباعی نماز میں وقت میں امام کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد اقتداء کی، پھر جب امام کی نماز پوری ہو گئی تو اس مسافر مقتدی نے اقامت کی نیت کی تو یہ مسافر مقتدی چار رکعت پوری کرے گا۔ اسلئے کہ اقامت کی نیت اس مسافر مقتدی کی باقی نماز پر طاری ہوئی ہے اور یہ اس باقی نماز میں من کل الوجوہ اداء کرنے والا ہے کیوں کہ وقت بھی باقی ہے اور اس نے اس مقدار کا امام کے ساتھ اداء کرنے کا التزام بھی نہیں کیا تھا کہ اس کے خلاف کرنے کی وجہ سے قضاء کرنے والا شمار ہو پس جب اقامت کی نیت اداء پر طاری ہوئی اور اداء نیتِ اقامت سے متغیر ہو جاتی ہے تو مسبوق مسافر کا فرض بھی اقامت کی نیت سے دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جائے گا۔

ثُمَّ اِنَّ هٰذِهِ الْاَقْسَامَ الثَّلٰثَ کَمَا تَجْرِیْ فِیْ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی تَجْرِیْ فِیْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ اَیْضًا فَقَالَ وَمِنْهَا رَدُّ عَیْنِ الْمَغْصُوْبِ اَیْ وَمِنْ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ رَدُّ عَیْنِ الشَّیْءِ الَّذِیْ غَصَبَهٗ عَلَی الْوَصْفِ الَّذِیْ غَصَبَهٗ اِلَی الْمَالِکِ بِدُوْنِ اَنْ یَّکُوْنَ الْمَغْصُوْبُ مُشْتَغِلًا بِالْجِنَایَةِ اَوْ بِالدَّیْنِ وَبِدُوْنِ اَنْ یَّکُوْنَ نَاقِصًا بِنُقْصَانٍ حِسِّیٍّ فَهٰذَا نَظِیْرُ الْاَدَاءِ الْکَامِلِ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ عَلَی الْوَصْفِ الَّذِیْ غَصَبَهٗ مِنْ غَیْرِ فُتُوْرٍ وَمِثْلُهٗ تَسْلِیْمُ عَیْنِ الْمَبِیْعِ اِلَی الْمُشْتَرِیْ وَتَسْلِیْمُ بَدْلِ الصَّرْفِ وَالْمُسْلَمِ فِیْهِ اِلَیْهِ عَلَی الْوَصْفِ الَّذِیْ وَقَعَ عَلَیْهِ الْعَقْدُ۔

(ترجمہ):۔ پھر ادار کی یہ تینوں قسمیں جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا اور ادار کے اقسام سے عین مغصوب کو واپس کر دینا ہے یعنی (حقوق العباد میں) ادار کے انواع میں سے عین مغصوب کو مالک کی طرف اُسی وصف کیساتھ واپس کر دینا ہے جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا۔ بغیر اس بات کے کہ مغصوب جنایت یا دین کے ساتھ مشغول ہو اور بغیر اس کے کہ وہ کسی حسی نقصان کیساتھ ناقص ہو۔ پس یہ ادائے کامل کی نظیر ہے کیوں کہ یہ بغیر نقصان کے اُسی وصف کے ساتھ ادار کرنا ہے جس وصف کے ساتھ غصب کیا تھا اور اسی کے مانند عین مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا اور بدل صرف اور مسلم فیہ کو اس کے حوالہ کرنا اسی وصف کے ساتھ جس پر مذکورہ عقد واقع ہوا ہے۔

(تشریح):۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ادار کی مذکورہ تینوں قسمیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) ادار مشابہ بالقضار جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں۔ چنانچہ فاضل مصنف رحمہ نے کہا کہ اگر غاصب نے شئی مغصوب کو مالک کیطرف بعینہ واپس کر دیا یعنی جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا اُسی وصف کیساتھ واپس کر دیا تو یہ ادائے کامل ہے جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا اسی وصف کیساتھ واپس کرنیکا مطلب یہ ہے کہ مثلاً شئی مغصوب غلام ہے تو اس غلام نے غاصب کے قبضہ میں نہ تو ایسی کوئی جنایت کی ہو جس کی وجہ سے اس کا رقبہ ہی مستحق ہو گیا ہو یعنی عمداً کسی انسان کو قتل نہ کیا ہو، اور نہ غاصب کے قبضہ میں کسی انسان کا مال ہلاک کیا ہو کہ ضمان اس کے رقبہ کیساتھ متعلق ہو جائے اور نہ اُس میں کوئی حسّی نقصان پیدا ہوا ہو یعنی اس کا کوئی عضو تلف نہ ہوا ہو۔ بہر حال غلام مغصوب نے غاصب کے قبضہ میں اگر نہ کسی جنایت کا ارتکاب کیا ہو اور نہ ایسا کوئی کام کیا ہو جس سے اس پر مالی تاوان لازم ہوتا ہو اور نہ اسمیں کوئی حسّی نقص پیدا ہوا ہو تو مالک کیطرف ایسا غلام سپرد کرنا ادائے کامل ہے۔ اسی طرح اگر بائع نے بعینہ وہ مبیع مشتری کے حوالہ کی جس پر عقد بیع وارد ہوا تھا۔ اور عقد صرف میں احد العاقدین نے بعینہ وہ "بدل صرف" آخر کے سپرد کیا جس پر عقد صرف واقع ہوا

تھا اور عقدِ سلم میں مسلم الیہ نے بعینہٖ وہ مسلم فیہ رب السلم کے حوالہ کی جس پر عقد سلم واقع ہوا تھا تو یہ بھی ادائے کامل کی نظیر ہے۔

(فوائد) :- بیع کی چند قسمیں ہیں (۱) بیع مطلق (۲) بیع مقایضہ (۳) بیع صرف (۴) بیع سلم۔ بیع مطلق بیع العین بالدَّین عین شئی کو سونے یا چاندی کے عوض فروخت کرنا اس بیع میں عین شئی کا مبیع ہونا اور دَین (سونے چاندی) کا ثمن ہونا متعین ہے۔ بیع مقایضہ بیع العین بالعین یعنی عین شئی کو عین شئی کے عوض بیچنا، مثلاً گندم کے عوض کپڑا فروخت کرنا۔ اور بیع صرف بیع الدین بالدین کا نام ہے یعنی ثمن کو ثمن کے عوض فروخت کرنا۔ ان دونوں قسموں میں عوضین میں سے ہر ایک ثمن بھی ہے اور مبیع بھی ہے اور بیع سلم بیع آجل بعاجل کا نام ہے یعنی شئی مؤجل کو معجل کے عوض فروخت کرنا۔ جو شخص شئی معجل ادا کرے گا اس کو رب السلم اور شئی معجل کو رأس المال کہیں گے اور جو شخص شئی مؤجل ادا کرے گا اس کو مسلم الیہ اور شئی مؤجل کو مسلم فیہ کہتے ہیں۔ یہ بھی خیال رہے کہ بیع صرف میں جدا ہونے سے پہلے عوضین پر قبضہ کرنا شرط ہے اور بیع سلم میں رأس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے۔

وَرَدُّهٗ مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ نَظِيْرُ لِلْاَدَاءِ الْقَاصِرِ اَيْ رَدُّ الشَّيْءِ الْمَغْصُوْبِ حَالَ كَوْنِهٖ مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ اَوْ بِالدَّيْنِ بِاَنْ غَصَبَ عَبْدًا فَارِغًا ثُمَّ لَحِقَهُ الدَّيْنُ اَوِ الْجِنَايَةُ فِيْ يَدِ الْغَاصِبِ وَمِثْلُهٗ تَسْلِيْمُ الْمَبِيْعِ حَالَ كَوْنِهٖ مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ اَوْ بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْمَرَضِ فَفِيْ هٰذَا كُلِّهٖ اِنْ هَلَكَ الْمَغْصُوْبُ وَالْمَبِيْعُ فِيْ يَدِ الْمَالِكِ وَالْمُشْتَرِيْ بِاٰفَةٍ سَمَاوِيَّةٍ بَرِئَتْ ذِمَّةُ الْغَاصِبِ وَالْبَائِعِ لِكَوْنِهٖ اَدَاءً وَلَوْ دَفَعَهُ الْمَالِكُ اِلٰى وَلِيِّ الْجِنَايَةِ اَوْ بِيْعَ فِي الدَّيْنِ رَجَعَ الْمَالِكُ عَلَى الْغَاصِبِ بِالْقِيْمَةِ وَالْمُشْتَرِيْ عَلَى الْبَائِعِ بِالثَّمَنِ۔

(ترجمہ) :- اور شئی مغصوب کو جنایت کیساتھ مشغول ہونے کی حالت میں واپس کرنا (یہ) ادائے قاصر کی نظیر ہے یعنی شئی مغصوب کو اس حال میں واپس کرنا کہ وہ جنایت یا دَین کیساتھ مشغول ہو بایں طور کہ اس نے ایک ایسا غلام غصب کیا جو دَین اور جنایت سے بالکل بری ہے پھر اس کو غاصب کے قبضہ میں دَین یا جنایت لاحق ہوگئی اور اسی کے مثل مبیع کو اس حال میں سپرد کرنا کہ وہ جنایت یا دَین یا مرض کے ساتھ مبتلا ہو، پس ان تمام صورتوں میں اگر مغصوب اور مبیع کسی آسمانی آفت سے مالک اور مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو جائیں تو غاصب اور بائع کا ذمہ بری ہو گیا کیونکہ یہ سپرد کرنا ادا ہے اور اگر مالک نے اس مبیع یا شئی مغصوب کو جنایت کے ولی کو دیدیا۔ یا دَین میں فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے قیمت واپس لے گا اور مشتری، بائع سے ثمن واپس لے گا۔

(تشریح) :۔ حقوق العباد میں ادائے قاصر کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک ایسا غلام غصب کیا جو جنایت دَین اور حسّی نقصان سب سے فارغ اور پاک صاف ہے یعنی نہ وہ کسی جنایت کا مرتکب ہے نہ اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہے اور نہ اسمیں کوئی ظاہری عیب اور نقص ہے مگر غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس نے کسی بے گناہ آدمی کو عمداً قتل کر دیا اور اس کی وجہ سے اسپر قصاص واجب ہو گیا یا کسی کا مال ہلاک کر دیا، اور اس کی وجہ سے اس پر مالی تاوان لازم ہو گیا یا اس میں کوئی حسّی نقصان اور عیب پیدا ہو گیا پس ایسی حالت میں یہ غلام اگر مالک کے حوالہ کیا گیا تو یہ ادائے قاصر ہوگی، کیونکہ یہ غلام جس وصف کیساتھ غصب کیا گیا تھا اُسی وصف کے ساتھ واپس نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر" غلام مبیع " بیع کے وقت جنایت، دَین اور مرض وغیرہ تمام چیزوں سے فارغ اور پاک وصاف ہو۔ مگر مشتری کے سپرد اس وقت کیا گیا جب وہ کسی جنایت کا مرتکب ہو چکا تھا یا اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہو چکا تھا یا وہ کسی ظاہری مرض اور عیب میں مبتلا ہو چکا تھا تو یہ بھی ادائے قاصر ہے ان تمام صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر غلام مغصوب مالک کے قبضہ میں اور مبیع مشتری کے قبضہ میں کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہو جائیں تو غاصب اور بائع کا ذمّہ بری ہو جائے گا، کیوں کہ ان کی طرف سے سپرد کرنا ادا ہے اگرچہ ادائے قاصر ہے اور ادا کرنے سے ادا کرنے والے کا ذمّہ بری ہو جاتا ہے لہٰذا ان کا ذمہ بھی بری ہو جائے گا، اور اگر مالک اور مشتری نے مذکورہ غلام اولیاءِ مقتول کو دیدیا یا اُسپر واجب شدہ دَین اور ضمان کو ادا کرنے کیلئے اس کو فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے غلام کی قیمت وصول کرے گا اور مشتری بائع سے اپنا دیا ہوا ثمن وصول کرے گا۔ کیوں کہ مالک کا قبضہ غلام مغصوب سے اور مشتری کا قبضہ غلام مبیع سے ایسے سبب کی وجہ سے زائل ہوا ہے جو سبب غاصب اور بائع کے قبضہ میں پیدا ہوا تھا پس یہ ایسا ہو گیا گویا مالک اور مشتری نے قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ نہ کرنیکی صورت میں مالک کو غاصب سے قیمت واپس لینے اور مشتری کو بائع سے ثمن واپس لینے کا حق ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں بھی مالک کو غاصب سے قیمت واپس لینے کا حق ہو گا۔ اور مشتری کو بائع سے ثمن واپس لینے کا حق ہو گا۔

(فوائد) :۔ بازار کے ریٹ اور عوض کو قیمت کہا جاتا ہے اور عاقدین کے درمیان مقرر شدہ عوض کو ثمن کہتے ہیں۔ ثمن قیمت کے برابر بھی ہو سکتا ہے اور کم وبیش بھی۔

وَاِمْهَارُ عَبْدِ غَيْرِهٖ وَتَسْلِيْمُهٗ بَعْدَ الشِّرَاءِ نَظِيْرٌ لِلْاَدَاءِ الشَّبِيْهِ بِالْقَضَاءِ اَیْ اَمْهَرَ رَجُلٌ عَبْدَ الْغَيْرِ فِیْ نِكَاحِ امْرَأَتِهٖ ثُمَّ سَلَّمَهٗ اِلَيْهَا بَعْدَ الشِّرَاءِ فَهُوَ اَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ سَلَّمَ عَيْنَ الْعَبْدِ الَّذِیْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ وَشَبِيْهٌ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوْجِبُ تَبَدُّلَ الْعَيْنِ حُكْمًا فَاِذَا كَانَ الْعَبْدُ مَمْلُوْكًا لِلْمَالِكِ كَانَ شَخْصًا آخَرَ

ثُمَّ إِذَا اشْتَرَاهُ الزَّوْجُ كَانَ شَخْصًا آخَرَ وَإِذَا أَسْلَمَهُ إِلَيْهَا كَانَ شَخْصًا آخَرَ وَالْحُجَّةُ فِي هٰذَا الْبَابِ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى بَرِيْرَةَ يَوْمًا فَقَدَّمَتْ إِلَيْهِ تَمْرًا وَكَانَ الْقِدْرُ يَغْلِي مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلَا تَجْعَلِيْنَ لَنَا نَصِيْبًا مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللّٰهِ إِنَّهُ لَحْمٌ تُصُدِّقَ عَلَيَّ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكِ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ يَعْنِي إِذَا أَخَذْتِهِ مِنَ الْمَالِكِ كَانَ صَدَقَةً عَلَيْكِ وَإِذَا أَعْطَيْتِهِ إِيَّانَا تَصِيْرُ هَدِيَّةً لَنَا فَعُلِمَ أَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوْجِبُ تَبَدُّلًا فِي الْعَيْنِ وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ كَثِيْرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ۔

(ترجمہ):۔ اور دوسرے کے غلام کو مہر قرار دینا اور خریدنے کے بعد اس کو سپرد کردینا (یہ) ادا شابہ بالقضاء کی نظیر ہے یعنی ایک آدمی نے اپنی بیوی کے نکاح میں دوسرے کے غلام کو مہر قرار دیا۔ پھر خریدنے کے بعد اسکو اپنی بیوی کے سپرد کردیا تو یہ اس اعتبار سے اداء ہے کہ اس نے بعینہ اُس غلام کو حوالہ کیا جس پر عقدِ نکاح واقع ہوا ہے۔ اور مشابہ بالقضاء اس اعتبار سے ہیکہ ملک کی تبدیلی حکماً عین کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے پس جب غلام مالک کا مملوک تھا تو اور شخص تھا۔ پھر جب اس کو شوہر نے خرید لیا تو اور شخص ہوگیا اور جب اس کو اپنی بیوی کے حوالہ کیا تو اور شخص ہوگیا۔ اور اس سلسلہ میں دلیل یہ ہے کہ ایک روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لیگئے تو انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں چھوہارے پیش کئے حالانکہ گوشت کی ہانڈی جوش مار رہی تھی پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم ہمارے لئے کچھ گوشت نہ دوگی۔ حضرت بریرہ رضؓ نے کہا اے اللہ کے رسول یہ گوشت میرے پاس صدقہ کے طور پر آیا ہے پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اسے مالک سے لیا تھا تو وہ تم پر صدقہ تھا اور جب تم اسے ہمیں دیدوگی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائیگا۔ پس معلوم ہوا کہ ملک کی تبدیلی عین کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے۔ اس قاعدہ کی رو سے بہت سے مسائل تخریج کئے جائیں گے۔

(تشریح):۔ حقوق العباد میں ادا مشابہ بالقضاء کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً حامد نے بوقتِ نکاح اپنی بیوی کا مہر دوسرے آدمی مثلاً خالد کے متعینہ غلام کو قرار دیا ہے پھر خالد سے اس کو خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ کردیا تو حامد کا یہ فعل یعنی غلام خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ کرنا۔ اداء تو اس لئے ہے کہ اس نے بعینہ وہ غلام سپرد کیا ہے جس پر عقدِ نکاح واقع ہوا تھا۔ اور مشابہ بالقضاء اسلئے ہیکہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عین شئی بدل جاتی ہے چنانچہ مذکورہ غلام جب مالک یعنی خالد کا مملوک تھا تو اس وقت وہ اور شخص تھا لیکن جب اس کو شوہر یعنی حامد نے خرید لیا تو ملک کی تبدیلی کیوجہ سے وہ اور شخص ہوگیا۔ اور جب اس کو اپنی بیوی کے حوالہ کردیا تو ملک بدل جانے سے وہ اور شخص ہوگیا۔ حاصل یہ کہ حامد نے جس غلام کو مہر قرار دیا تھا اُس نے اُس کو سپرد نہیں کیا ہے بلکہ حکماً دوسرا غلام اُسی کے مثل سپرد کیا ہے۔ اور چونکہ واجب کے مثل کو سپرد کرنے کا نام ہی قضاء ہے اس لئے شوہر کا یہ

سپرد کرنا قضاء کے مشابہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عینِ شئی کیوں تبدیل ہو جاتی ہے۔ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک روز محسنِ اعظم، ہادیٔ اکرم، محبوبِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی آزاد کردہ باندی حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے، حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ازراہِ ضیافت آپ کی خدمتِ اقدس میں کچھ چھوہارے پیش کئے، اور مشکوٰۃ کی روایت کے مطابق روٹی اور سالن پیش کیا۔ حالانکہ ہانڈی میں گوشت اُبل رہا تھا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ازراہِ مزاح فرمایا کہ کیا اس گوشت میں ہمارا حصّہ نہیں ہے بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے کہا اللہ کے رسولؐ! آپ پر "میرے ماں باپ قربان" یہ گوشت تو صدقہ کا ہے آپ کیلئے حلال نہیں ہے، مجسمۂ رشد و ہدایت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے اگرچہ صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے تو ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اس کے مالک سے اس کو لیا تھا تو یقیناً صدقہ تھا لیکن جب تم ہمکو دیدو گی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملک بدل جانے سے حکماً عینِ شئی بدل جاتی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا حاصل یہ ہے کہ یہ گوشت جب مالک کی ملک سے نکل کر بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ملک میں آیا تو صدقہ تھا لیکن جب ہماری ملک میں آجائے گا تو یہ ہدیہ ہو جائیگا، اور یہ بات آپکو معلوم ہے کہ صدقہ اور ہدیہ کے احکام بالکل مختلف ہوتے ہیں، اسی قاعدے کی رو سے بہت سے مسائل کا استخراج کیا گیا ہے (۱) اگر کسی فقیر نے زکوٰۃ وصول کی اور پھر وہ مالِ زکوٰۃ کسی مالدار یا ہاشمی کو ہبہ کر دیا یا ان کو فروخت کر دیا تو یہ مال ان کیلئے حلال ہے کیوں کہ ملک بدل جانے سے عینِ شئی بدل جاتی ہے (۲) ایک آدمی نے اپنے کسی قرابتدار کو کچھ مال صدقہ کیا پھر وہ جس کو صدقہ دیا گیا تھا مر گیا اور صدقہ کا مال میراث کے طور پر اُسی صدقہ کرنیوالے کے پاس لوٹ آیا تو وہ اس کا مالک ہو جائیگا، اور اس کا ثواب ضائع نہ ہوگا۔

(فوائد):۔ بنو ہاشم اور ان کے موالی (آزاد شدہ غلام و باندی) پر زکوٰۃ اور صدقہ کا مال حرام ہے مگر عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا چوں کہ بنو ہاشم میں سے نہیں ہیں اسلئے ان کی آزاد شدہ باندی بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر صدقہ حرام نہ ہوگا۔ (قمر الاقمار)۔

حَتّٰی تُجْبَرَ عَلَی الْقَبُوْلِ تَفْرِیْعٌ عَلٰی کَوْنِہٖ اَدَاءً اَیْ تُجْبَرُ الْمَرْأَۃُ عَلٰی قَبُوْلِ ذٰلِکَ الْعَبْدِ الْمَمْهُوْرِ بَعْدَ التَّسْلِیْمِ وَهُوَ مِنْ عَلَامَۃِ کَوْنِہٖ اَدَاءً وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا بَاعَ عَبْدًا وَاسْتَحَقَّ الْعَبْدَ ثُمَّ اشْتَرَاہُ الْبَائِعُ مِنَ الْمُسْتَحِقِّ حَیْثُ لَا یُجْبَرُ عَلٰی تَسْلِیْمِہٖ اِلَی الْمُشْتَرِیْ لِاَنَّہٗ بِالْاِسْتِحْقَاقِ ظَهَرَ اَنَّ الْبَیْعَ کَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰی اِجَازَۃِ الْمَالِکِ فَاِذَا لَمْ یُجِزْہُ بَطَلَ وَانْفَسَخَ بِخِلَافِ النِّکَاحِ فَاِنَّہٗ لَا یَنْفَسِخُ بِاسْتِحْقَاقِ الْمَهْرِ وَلَا بِانْعِدَامِہٖ۔

(ترجمہ):- حتّٰی کہ عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی، یہ مذکورہ سپرد کرنے کے ادا ہونے پر تفریع ہے یعنی سپرد کرنے کے بعد عورت کو اُس غلام کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جس کو مہر قرار دیا گیا ہے اور یہ اس کے ادا ہونے کی علامت ہے اور یہ اسکے خلاف ہے جب کسی شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور وہ غلام مُستَحَق ہو گیا پھر بائع نے اس کو حقدار سے خرید لیا تو بائع کو اس غلام کو مشتری کے حوالہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ اسلئے کہ استحقاق کیوجہ سے ظاہر ہو گیا کہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف تھی پس جب مالک نے اجازت نہیں دی تو بیع باطل اور فسخ ہو جائے گی برخلاف نکاح کے کیونکہ وہ نہ تو مہر کے مُستَحَق ہونے کیوجہ سے فسخ ہوتا ہے اور نہ مہر کے معدوم ہونے کیوجہ سے فسخ ہوتا ہے۔

(تشریح):- اس عبارت میں اس بات پر تفریع ہے کہ مذکورہ تسلیم عبد ادا ہے۔ یعنی منکوحہ عورت کو تسلیم کے بعد وہ "غلام" قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا جس کو نکاح میں مہر بنایا گیا ہے۔ اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ مذکورہ تسلیم عبد ادا ہے کیونکہ جب کوئی شخص کسی کا حق ادا کرتا ہے تو صاحب حق کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ ہاں۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور وہ غلام مُستَحَق ہو گیا یعنی کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے اس کو لے لیا پھر بائع نے اس حقدار سے یہ غلام خرید لیا تو بائع اپنے مشتری کی طرف اس غلام کو سپرد کرنے پر مجبور نہ ہوگا۔ کیونکہ حقدار کے اپنا استحقاق ثابت کرنے سے واضح ہو گیا کہ یہ بیع مالک (حقدار) کی اجازت پر موقوف تھی اور بائع کا اُس حقدار سے خریدنا اس بات کی علامت ہے کہ اس نے سابقہ بیع کی اجازت نہیں دی ہے پس جب مالک نے اجازت نہیں دی تو بیع باطل اور فسخ ہو گئی اور جب سابقہ بیع باطل ہو گئی تو بائع کو مشتری کی طرف سپرد کرنے پر مجبور کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے برخلاف نکاح کے کیوں کہ نہ تو مہر پر استحقاق ثابت کرنے سے نکاح فسخ ہوتا ہے اور نہ مہر کے معدوم ہونے سے نکاح فسخ ہوتا ہے۔ پس جب مہر کے مُستَحَق یا معدوم ہونے سے نکاح فسخ نہیں ہوتا تو بیع کی مذکورہ صورت کو نکاح پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وَيُنْفَذُ اِعْتَاقُهٗ فِيْهِ دُوْنَ اِعْتَاقِهَا تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهٖ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ يَعْنِيْ يُنْفَذُ اِعْتَاقُ الزَّوْجِ اِيَّاهُ قَبْلَ تَسْلِيْمِهٖ اِلَى الْمَرْاَةِ لِاَنَّ الْمَرْاَةَ لَا تَمْلِكُهٗ اِلَّا اِذَا سُلِّمَ اِلَيْهَا فَقَبْلَ التَّسْلِيْمِ هُوَ مِلْكُ الزَّوْجِ كَمَا اَنَّ قَبْلَ الشِّرَاءِ كَانَ مِلْكًا لِلْغَيْرِ وَلَمَّا كَانَتْ ذَاتُ الْعَبْدِ مَوْجُوْدَةً فِيْ كِلَا الْحَالَيْنِ وَوَصْفُ الْمَمْلُوْكِيَّةِ مُتَغَيِّرٌ فِيْهِمَا جُعِلَ اَدَاءً شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءً شَبِيْهًا بِالْاَدَاءِ رِعَايَةً بِجَانِبِ الذَّاتِ وَالْاَصْلِ۔

(ترجمہ):۔ اور اس صورت میں شوہر کا آزاد کرنا نافذ ہوگا نہ کہ بیوی کا آزاد کرنا۔ یہ اس کے مشابہ بالقضاء ہونے پر تفریع ہے، یعنی شوہر کا اس غلام کو بیوی کے حوالہ کرنے سے پہلے آزاد کرنا نافذ ہوگا کیوں کہ بیوی اُس غلام کی مالک نہیں ہوگی مگر جب کہ اس کو اس کے حوالہ کر دیا گیا ہو پس غلام تسلیم سے پہلے شوہر کی ملک ہے جیسا کہ خریدنے سے پہلے دوسرے کی ملک تھا، اور چونکہ دونوں حالتوں میں غلام کی ذات موجود ہے اور مملوکیت کا وصف متغیر ہے اسلئے ذات اور اصل کی رعایت کرتے ہوئے اس کو اداء مشابہ بالقضاء قرار دیا گیا، اور قضاء مشابہ بالاداء قرار نہیں دیا گیا ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں اس بات پر تفریع ہے کہ مذکورہ تسلیم عبد (شوہر کا غلام کو عورت کے حوالہ کرنا) قضاء کے مشابہ ہے کیوں کہ مہر کے غلام کو عورت کے حوالہ کرنے سے پہلے اگر شوہر نے آزاد کیا تو غلام آزاد ہو جائیگا اور اگر عورت نے آزاد کیا تو آزاد نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت اس غلام کی مالک اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اِس غلام کو اس کے حوالہ کر دیا جائے پس عورت کے سپرد کرنے سے پہلے غلام شوہر کی ملک ہے جیسا کہ خریدنے سے پہلے دوسرے شخص کی ملک تھا۔ خلاصہ یہ کہ جب تک غلام عورت کے سپرد نہیں کیا گیا عورت اس کی مالک نہیں ہوئی اور انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہوتا کیوں کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے "لاعتق فیما لایملکہ ابن آدم" یعنی انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد نہیں کر سکتا ہے، پس غلام عورت کے حوالہ کئے جانے سے پہلے عورت چونکہ اس غلام کی مالک نہیں ہوئی اسلئے اس کے آزاد کرنے سے یہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔ بہر حال جب یہ غلام خریدنے سے پہلے دوسرے شخص یعنی مالک کی ملک تھا اور خریدنے کے بعد شوہر کی ملک ہو گیا، اور یہ بات گذر چکی ہے کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عین شئی بدل جاتی ہے تو گویا شوہر پر جس غلام کو عورت کے حوالہ کرنا واجب تھا اس کو حوالہ نہیں کیا بلکہ اس کا مثل سپرد کیا ہے اور مثل واجب کو سپرد کرنا قضاء کہلاتا ہے لہٰذا شوہر کا اِس غلام کو عورت کے سپرد کرنا اداء کا پہلو موجود ہونے کیوجہ سے اگرچہ حقیقۃً قضاء نہیں ہو سکتا لیکن مشابہ بالقضاء ضرور ہوگا۔ پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ غلام کو بیوی کے سپرد کرنا اداء مشابہ بالقضاء ہے۔ رہی یہ بات کہ اس کا نام اداء مشابہ بالقضاء کیوں رکھا گیا اور قضاء مشابہ بالاداء نام کیوں نہیں رکھا گیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلام کی ذات تو عقد نکاح کے وقت بھی موجود ہے، اور بیوی کے حوالہ کرتے وقت بھی موجود ہے لیکن دونوں حالتوں میں مملوکیت کا وصف متغیر ہے بایں طور کہ عقدِ نکاح کے وقت یہ غلام مالک کا مملوک تھا اور سپرد کرتے وقت شوہر کا مملوک ہے۔ پس غلام کی ذات کے اعتبار سے یہ سپرد کرنا اداء ہے اور وصفِ مملوکیت کے اعتبار سے قضاء ہے، اور نام رکھنے میں چونکہ ذات اور اصل کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ وصف کا اسلئے اِس سپرد کرنے کا نام اداء مشابہ بالقضاء رکھا گیا اور قضاء مشابہ بالاداء نہیں رکھا گیا ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ شَرَعَ فِيْ تَقْسِيْمِ الْقَضَاءِ فَقَالَ وَالْقَضَاءُ اَنْوَاعٌ اَيْضًا بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَمَا هُوَ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ وَفِيْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ اَيْضًا مُسَامَحَةٌ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ وَالْقَضَاءُ اَنْوَاعٌ قَضَاءٌ مَحْضٌ وَهُوَ اِمَّا بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ اَوْ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَقَضَاءٌ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ وَيُعْنٰى بِالْقَضَاءِ الْمَحْضِ مَا لَا يَكُوْنُ فِيْهِ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَصْلًا لَا حَقِيْقَةً وَلَا حُكْمًا وَبِمَا هُوَ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَنْ يَكُوْنَ بِخِلَافِهٖ وَالْمُرَادُ بِالْمِثْلِ الْمَعْقُوْلِ اَنْ تُدْرَكَ مُمَاثَلَتُهٗ بِالْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الشَّرْعِ وَبِغَيْرِ الْمَعْقُوْلِ اَنْ لَا تُدْرَكَ الْمُمَاثَلَةُ اِلَّا شَرْعًا وَيَكُوْنُ الْعَقْلُ قَاصِرًا عَنْ دَرْكِ كَيْفِيَّتِهٖ لَا اَنَّ الْعَقْلَ يُنَاقِضُهٗ وَهٰذَا الْقَضَاءُ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيْدٍ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي الْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ۔

(ترجمہ) :۔ اور مصنف رحؒ جب اقسامِ ادار کے بیان سے فارغ ہو گئے تو قضار کی تقسیم شروع فرمائی چنانچہ فرمایا اور قضار کی بھی چند قسمیں ہیں (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول (۳) اور وہ جو ادار کے معنی میں ہو۔ اس تقسیم میں بھی مسامحت ہے گویا کہ کہا گیا اور قضار کی چند قسمیں ہیں۔ قضا محض اور وہ مثل معقول ہو یا مثل غیر معقول اور ایسی قضار جو ادار کے معنی میں ہو۔ اور قضائے محض سے مراد وہ قضار ہے جس میں ادار کے معنی بالکل نہ ہو نہ حقیقۃً اور نہ حکماً۔ اور اس قضار سے مراد جو ادار کے معنی میں ہے وہ قضار ہے جو قضار محض کے برعکس ہو۔ اور مثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شریعت اس کی مماثلت کا ادراک کر لیا جائے اور غیر معقول سے مراد یہ ہیکہ اس کی مماثلت شرع کے بغیر معلوم نہ ہو اور عقل اس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو یہ بات نہیں ہے کہ عقل اس کے مناقض ہے اور اس قضار میں بالاتفاق جدید سبب کا ہونا ضروری ہے، اور اختلاف صرف قضار بمثل معقول میں ہے

(تشریح) :۔ فاضل مصنف اقسامِ ادار کے بیان سے فارغ ہو کر قضار کی تقسیم شروع فرما رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ قضار کی تین قسمیں ہیں (۱) قضا بمثل معقول (۲) قضار بمثل غیر معقول (۳) قضار فی معنی الادار۔ شارح نور الانوار نے کہا کہ ادار کی تقسیم کی طرح اس تقسیم میں بھی مسامحت ہے کیونکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل کا ہونا شرط ہے حالانکہ قضار کی قسموں کے درمیان تقابل نہیں ہے اسلئے کہ وہ قضار جو ادار کے معنی میں ہے دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو گا یا اس کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن نہ ہو گا۔ اگر اول ہے تو قضار کی پہلی قسم یعنی مثل معقول میں داخل ہے اور اگر ثانی ہے تو دوسری قسم یعنی مثل غیر معقول میں داخل ہے۔ پس جب وہ قضار جو ادار کے معنی میں ہے قضار کی کسی ایک قسم میں داخل ہے تو ان دونوں کے درمیان تقابل نہ ہو گا۔ بہتر یہ تھا کہ مصنف رحؒ یوں فرماتے کہ قضار کی دو قسمیں (۱) قضائے محض،

(۲) قضاء فی معنی الاداء۔ اور پھر قضائے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول۔ اس صورت میں یہ دو تقسیمیں ہوں گی، اور ہر ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل متحقق ہوگا۔ قضائے محض سے مراد یہ ہے کہ اُس میں اداء کے معنی بالکل نہ ہوں نہ حقیقۃً اور نہ حکماً۔ اور قضاء فی معنی الاداء سے مراد یہ ہے کہ اس میں اداء کے معنی موجود ہوں۔ قضاء بمثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک کیا جاسکتا ہو۔ اور قضاء بمثل غیر معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے عقل کے ذریعہ اسکی مماثلت کا ادراک نہ کیا جاسکتا ہو۔ اور عقل اُس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو ایسا نہیں کہ عقل اس کی مماثلت کی نفی کرتی ہو اور یہ فیصلہ کرتی ہو کہ قضاء واجب کے مماثل نہیں ہے کیوں کہ عقل بھی حجت شرعیہ ہے اور شریعت کی حجتوں میں باہمی تناقض نہیں ہوتا ہے۔ ملاجیون شارح نور الانوار نے کہا کہ قضاء بمثل غیر معقول کیلئے بالاتفاق سببِ اداء کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے اور رہا ہمارے اور عام اصحاب شافعی رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف تو وہ قضاء بمثل معقول کے سبب میں ہے تفصیل اس کی پہلے گذر چکی ہے۔

كَالصَّوْمِ لِلصَّوْمِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ اَيْ كَقَضَاءِ الصَّوْمِ لِلصَّوْمِ فَاِنَّهٗ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ لِاَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَسْقُطُ عَنِ الذِّمَّةِ اِلَّا بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِسْقَاطِ صَاحِبِ الْحَقِّ وَمَا لَمْ يُوْجَدْ اَحَدُهُمَا يَبْقٰى فِيْ ذِمَّتِهٖ۔

(ترجمہ):۔ جیسے روزہ کی قضاء روزہ ہے یہ قضاء بمثل معقول کی مثال ہے یعنی جیسے روزہ کی قضاء روزہ ہے اسلئے کہ یہ امر معقول ہے کیوں کہ واجب ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا مگر اداء کے ذریعہ ساقط ہوگا، یا صاحبِ حق کے ساقط کر دینے سے ساقط ہوگا، اور جب تک ان دونوں میں سے کوئی موجود نہ ہو وہ مکلف کے ذمہ باقی رہے گا۔

(تشریح):۔ قضاء بمثل معقول کی مثال روزہ کی قضاء روزہ ہے، اور روزہ کی قضاء روزہ کو قرار دینا ایک امر معقول ہے کیوں کہ جو شئی ذمہ میں واجب ہوتی ہے وہ ذمہ سے اداء کے ذریعہ ساقط ہوگی یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہوگی اور جب تک ان دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ موجود نہ ہو وہ مکلف کے ذمہ واجب رہے گی۔ پس چونکہ اداء کے روزے اور قضاء کے روزے کے درمیان صورۃً بھی مماثلت موجود ہے۔ اور معنیً بھی مماثلت موجود ہے اسلئے عقل اس مماثلت کا ادراک کرسکتی ہے اور جس مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو اس کو مثل معقول کہا جاتا ہے۔ لہٰذا روزہ کی قضاء روزہ کیساتھ قرار دینا مثل معقول ہے۔

وَالْفِدْيَةُ لَهُ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ فَاِنَّ الْفِدْيَةَ بِمُقَابَلَةِ الصَّوْمِ لَا يُدْرِكُهُ عَقْلٌ اِذْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَهُمَا صُوْرَةً وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا مَعْنًى لِاَنَّ الصَّوْمَ تَجْوِيْعُ لِلنَّفْسِ وَالْفِدْيَةَ اِشْبَاعٌ وَهٰذِهِ الْفِدْيَةُ لِكُلِّ يَوْمٍ هُوَ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ اَوْ دَقِيْقِهِ اَوْ سَوِيْقِهِ اَوْ زَبِيْبٍ اَوْ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ اَوْ شَعِيْرٍ لِلشَّيْخِ الْفَانِيْ الَّذِيْ يَعْجِزُ عَنِ الصَّوْمِ لِاَجْلِ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ عَلٰى اَنْ تَكُوْنَ كَلِمَةُ لَا مُقَدَّرَةً اَيْ لَا يُطِيْقُوْنَهُ اَوْ تَكُوْنَ الْهَمْزَةُ فِيْهِ لِلسَّلْبِ اَيْ يَسْلُبُوْنَ الطَّاقَةَ لِيَدُلَّ عَلَى الشَّيْخِ الْفَانِيْ وَاَمَّا اِذَا حُمِلَتْ عَلٰى ظَاهِرِهَا فَهِيَ مَنْسُوْخَةٌ عَلٰى مَا قِيْلَ اِنَّ فِيْ بَدْءِ الْاِسْلَامِ كَانَ الْمُطِيْقُ مُخَيَّرًا بَيْنَ اَنْ يَصُوْمَ وَبَيْنَ اَنْ يَفْدِيَ ثُمَّ نُسِخَ بِالدَّرَجَاتِ عَلٰى مَا حَرَّرْتُهُ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ۔

(ترجمہ):۔ اور روزہ کیلئے فدیہ ہے یہ قضاء بمثل غیر معقول کی مثال ہے کیوں کہ فدیہ روزے کے مقابلہ میں ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان نہ صورۃً مماثلت ہے اور وہ ظاہر ہے اور نہ معنًی مماثلت ہے اسلئے کہ روزہ نفس کو بھوکا رکھنے کا نام ہے اور فدیہ کے معنی شکم سیر کرنا ہے اور یہ فدیہ ہر دن کا گندم یا اس کے آٹے یا اس کے ستو یا خشک انگور کا آدھا صاع ہے یا ایک صاع چھوہارا یا جو ہے اس بوڑھے کیلئے جو روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہو۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" اس بناء پر کہ کلمہ لا مقدر ہے یعنی لایطیقونہ یا اسمیں ہمزہ سلب ماخذ کیلئے ہے یعنی یسلبون الطاقۃ تاکہ یہ آیت شیخ فانی پر دلالت کرے اور جب یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو تو منسوخ ہوگی کیوں کہ کہا گیا ہے کہ ابتدائے اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت رکھنے والے کو اختیار دیا گیا تھا کہ وہ روزہ رکھے یا فدیہ دے پھر یہ حکم بتدریج منسوخ ہو گیا چنانچہ میں نے اس کو تفسیر احمدی میں تحریر کر دیا ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں قضاء بمثل غیر معقول کی مثال ذکر کی گئی ہے چنانچہ فرمایا کہ روزہ نہ رکھ کر ایک روزے کے عوض ایک فدیہ دینا قضاء بمثل غیر معقول کی مثال ہے۔ روزے کے عوض فدیہ مثل غیر معقول اسلئے ہے کہ روزے کے مقابلہ میں فدیہ ایسی چیز ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی ہے۔ کیوں کہ روزے اور فدیہ کے درمیان نہ تو صورۃً مماثلت ہے اور نہ معنًی مماثلت ہے۔ صورۃً مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنًی مماثلت اسلئے نہیں کہ روزے کے معنی ہیں نفس کو بھوکا رکھنا، بھوک پیٹ کی ہو یا شرمگاہ کی اور بھوک متعارف ہو یا بھوک بمعنی پیاس ہو بہرحال نفس کو مطلقاً بھوکا رکھنے کا نام روزہ ہے۔ اور فدیہ کے معنی ہیں شکم سیر کرنا۔ اور چونکہ نفس کو بھوکا رکھنے اور نفس کو سیر کرنے کے درمیان تضاد ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان مماثلت نہ ہوگی۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ شیخ فانی اور اس بوڑھے شخص کیلئے جو روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہو، فدیہ کی مقدار یہ ہے کہ

ہر روز ایک مسکین کو آدھا صاع گندم یا اس کا آٹا یا ستو یا خشک انگور (کشمش) دے یا ایک صاع چھوہارے یا جو دے اور اس کی دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین"۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں کلمہ "لا" مقدر ہے۔ تقدیری عبارت اس طرح ہے "لا یطیقونہ" جیسے باری تعالیٰ کے قول "یبین اللہ لکم ان تضلوا" میں کلمہ "لا" مقدر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے "لان لا تضلوا" اور باری تعالیٰ کے قول "والقی فی الارض رواسی ان تمید بکم" میں کلمہ "لا" مقدر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے "لان لا تمید بکم" اس صورت میں ترجمہ ہوگا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت نہ رکھتے ہوں وہ مسکین کو فدیہ دیا کریں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ "یطیقون" از اطاقت میں ہمزۂ افعال سلب ماخذ کیلئے ہو یعنی وہ لوگ جن کی طاقت سلب کرلی گئی ہو وہ روزوں کا فدیہ دیدیا کریں۔ ان دونوں صورتوں میں آیت کا مصداق شیخ فانی ہوگا۔ کیونکہ شیخ فانی روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہوتا ہے۔ اور اگر یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو یعنی نہ کلمۂ "لا" مقدر ہو اور نہ ہمزۂ افعال سلب ماخذ کیلئے ہو۔ تو اس صورت میں آیت منسوخ ہوگی، اور یوں کہا جائے گا کہ ابتدائے اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت کے باوجود اختیار تھا جی چاہے روزہ رکھے اور جی چاہے اس کے بدلے فدیہ دیدے۔ لیکن بعد میں آیت "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" سے اختیار کا حکم منسوخ ہوگیا ہے۔ اس صورت میں شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا وجوب صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے اجماع سے ثابت ہوگا۔

صاحبِ نور الانوار نے کہا کہ روزہ تدریجی طور پر فرض کیا گیا ہے، اسی لئے بار بار منسوخ کرنا پڑا جس کی تفصیل بحوالہ تفسیر احمدی یہ ہے: ابتدائے اسلام میں ایکدن یعنی عاشورہ کے دن کا روزہ فرض کیا گیا تھا پھر ہر مہینہ میں ایام بیض کے تین روزوں (۱۳، ۱۴، ۱۵) سے اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی۔ پھر ایام بیض کے روزوں کی فرضیت رمضان کے روزوں سے منسوخ ہوگئی لیکن رمضان کے روزوں کو اختیار کے ساتھ فرض کیا گیا یعنی مکلف جی چاہے رمضان کا روزہ رکھے اور جی چاہے تو روزہ نہ رکھ کر ہر روزے کا فدیہ دیدے جیسا کہ "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" اپنے ظاہر پر محمول ہونے کی صورت میں اس پر شاہد ہے پھر باری تعالیٰ نے خبر دی کہ روزہ رکھنے اور فدیہ دینے کا اگرچہ اختیار ہے لیکن روزہ رکھنا بہتر ہے چنانچہ ارشاد ہے "و ان تصوموا خیر لکم"، پھر "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" آیت سے یہ اختیار بھی منسوخ ہوگیا۔ اور شب و روز کا روزہ فرض ہوگیا۔ چنانچہ غروبِ آفتاب کے بعد سے عشاء کی نماز تک کھانے پینے کی اجازت تھی اس کے بعد اگلے دن کے غروب تک کھانا پینا اور جماع کرنا حرام رہتا تھا۔ پھر باری تعالیٰ کے قول "علم اللہ انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم وعفا عنکم فالآن باشروھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر" سے رات کا روزہ منسوخ ہوگیا۔ اور طلوعِ فجرِ صادق سے لیکر غروب تک کیلئے روزہ فرض رہا اور قیامت تک فرض رہے گا۔

وَقَضَاءُ تَكْبِيرَاتِ الْعِيدِ فِي الرُّكُوعِ هٰذَا نَظِيرٌ لِلْقَضَاءِ الَّذِي هُوَ شَبِيهٌ بِالْأَدَاءِ يَعْنِي أَنَّ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي صَلٰوةِ الْعِيدِ فِي الرُّكُوعِ وَفَاتَتْ عَنْهُ التَّكْبِيرَاتُ الْوَاجِبَةُ فَإِنَّهُ يُكَبِّرُ فِي الرُّكُوعِ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ رَفْعِ يَدٍ لِأَنَّ الرُّكُوعَ فَرْضٌ وَالتَّكْبِيرَاتُ وَاجِبَةٌ فَيُرَاعِي حَالَهُمَا عَلٰى حَسْبِ مَا يُمْكِنُ وَأَمَّا رَفْعُ الْيَدِ فِي التَّكْبِيرَاتِ وَوَضْعُهَا عَلَى الرُّكْبَتَيْنِ فِي الرُّكُوعِ فَكِلَاهُمَا سُنَّةٌ فَلَا يُتْرَكُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ وَهٰذَا قَضَاءٌ مِنْ حَيْثُ الذَّاتِ لِأَنَّ مَحَلَّهَا الْقِيَامُ قَبْلَ الرُّكُوعِ وَقَدْ فَاتَ لٰكِنَّهُ شَبِيهٌ بِالْأَدَاءِ لِأَنَّ الرُّكُوعَ يُشْبِهُ الْقِيَامَ لِقِيَامِ النِّصْفِ الْأَسْفَلِ عَلٰى حَالِهِ وَلِأَنَّ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي الرُّكُوعِ فَقَدْ أَدْرَكَ الرَّكْعَةَ مَعَ جَمِيعِ أَجْزَائِهَا مِنَ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ تَقْدِيرًا فَالْاحْتِيَاطُ أَنْ يُؤْتٰى بِهَا فِيهِ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رح لَا تُقْضٰى هٰذِهِ التَّكْبِيرَاتُ فِي الرُّكُوعِ لِأَنَّهُ قَدْ فَاتَ مَحَلُّهَا كَمَا لَا تُقْضَى الْقِرَاءَةُ وَالْقُنُوتُ فِيهِ ۔

(ترجمہ):۔ اور عید کی تکبیرات کی قضاء رکوع میں۔ یہ قضاء مشابہ بالاداء کی نظیر ہے یعنی جس شخص نے عید کی نماز میں امام کو رکوع میں پایا اور اس کی واجب تکبیریں فوت ہوگئیں تو وہ ہمارے نزدیک بغیر ہاتھ اٹھائے رکوع میں تکبیریں کہہ لے کیوں کہ رکوع فرض ہے اور تکبیریں واجب ہیں۔ لہٰذا حتی الامکان دونوں کی رعایت کی جائے گی۔ اور تکبیرات میں ہاتھ اٹھانا اور رکوع میں اس کو گھٹنوں پر رکھنا دونوں سنت ہیں لہٰذا اُن میں سے ایک کو دوسرے کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ذات کے لحاظ سے قضاء ہے کیوں کہ تکبیرات کا محل رکوع سے پہلے قیام کی حالت ہے۔ اور یہ فوت ہوچکا ہے لیکن یہ مشابہ بالاداء ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیوں کہ جسم کا نصفِ اسفل علیٰ حالہٖ قائم ہے اور اسلئے کہ جس شخص نے رکوع کی حالت میں امام کو پایا اس نے رکعت کو اس کے تمام اجزاء یعنی قیام اور قراءت کیساتھ حکماً پالیا۔ پس احتیاط یہی ہے کہ فوت شدہ تکبیریں رکوع میں ادا کرلیجائیں۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک رکوع میں ان تکبیروں کی قضاء نہیں کی جائے گی اسلئے کہ تکبیرات کا محل فوت ہوچکا ہے جیساکہ رکوع میں قراءت اور قنوت کی قضاء نہیں کی جاتی ہے۔

(تشریح):۔ قضاء مشابہ بالاداء کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نمازِ عید میں امام کیساتھ حالتِ رکوع میں شریک ہوا اور اس کی واجب تکبیریں فوت ہوگئیں تو یہ شخص ہمارے نزدیک بغیر ہاتھ اٹھائے رکوع کی حالت میں فوت شدہ تکبیریں کہہ لے بشرطیکہ اس کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر کھڑے ہوکر تکبیریں کہے گا تو امام رکوع سے اپنا سر اٹھالے گا اور اگر یہ اندیشہ نہ ہو تو کھڑے ہوکر تکبیریں کہے پھر رکوع کی تکبیر کہہ کر رکوع میں چلا جائے بہر حال اگر امام کے رکوع سے سر اٹھانے کا اندیشہ ہو تو یہ شخص رکوع میں تکبیریں کہے گا کیوں کہ رکوع فرض ہے اور تکبیراتِ عید واجب ہیں لہٰذا حتی الامکان دونوں کی رعایت کی جائے گی یعنی فعلِ رکوع بھی کیا جائیگا اور اس میں تکبیراتِ عید بھی کہہ

لیجائیں گی۔ اور رہیں تسبیحات رکوع تو ان کو مستحب ہونے کیوجہ سے واجب تکبیروں کی وجہ سے چھوڑ دیا جائیگا۔ اور تکبیراتِ عید میں ہاتھوں کا کانوں تک اٹھانا بھی چونکہ سنت ہے اور حالتِ رکوع کی وجہ سے انھیں گھٹنوں پر رکھنا بھی سنت ہے اسلئے کسی ایک کو دوسرے کی وجہ سے نہیں چھوڑا جاسکتا ہے یعنی گھٹنوں پر رکھنے کی سنت کو تکبیرات میں اٹھانے کی سنّت کیوجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا، اور حالتِ رکوع میں تکبیراتِ عید کہنا ذات کے اعتبار سے قضاء ہے کیونکہ تکبیرات کا موقع رکوع سے پہلے قیام کی حالت ہے اور قیام کی حالت فوت ہوچکی ہے گویا تکبیراتِ عید اپنے وقت سے بعد میں کہی گئیں ہیں اور وقت سے بعد تعمیل کرنے کا نام قضاء ہے لہٰذا رکوع کی حالت میں تکبیراتِ عید کہنا قضاء ہوگا لیکن یہ قضاء اداء کے مشابہ ہے کیوں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے اور رکوع قیام کے مشابہ اسلئے ہیکہ رکوع کی حالت میں بدن کا نصف اسفل علیٰ حالہ قائم رہتا ہے پس نصفِ اسفل کے قیام کی وجہ سے حالتِ رکوع میں بھی من وجہٍ قیام پایا گیا اور جب حالتِ رکوع میں من وجہٍ قیام پایا گیا تو رکوع قیام کے مشابہ ہوگیا۔ دوسری وجہ یہ ہیکہ جو شخص امام کیساتھ رکوع میں شریک ہوتا ہے وہ حکماً رکعت کو اس کے تمام "اجزاء" قیام وقراءت کیساتھ پالیتا ہے پس رکوع میں امام کیساتھ شریک ہونیوالے کا پوری رکعت کو پالینے والا شمار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ رکوع کو بھی قیام کا حکم حاصل ہے۔ اور جب رکوع قیام کے مشابہ ہوگیا تو رکوع کی حالت میں تکبیراتِ عید کہنا من وجہٍ قیام کی حالت میں کہنا ہے۔ پس جب من کل وجہٍ قیام کی حالت میں تکبیرات کہنا اداء ہے تو من وجہٍ قیام کیحالت میں تکبیرات کہنا اداء تو نہیں لیکن اداء کے مشابہ ضرور ہوگا۔ پس احتیاط یہی ہے کہ فوت شدہ تکبیریں رکوع میں قضاء کرلی جائیں۔ حضرت امام ابو یوسف رحؒ نے فرمایا کہ یہ تکبیریں رکوع میں قضاء نہ کی جائیں گی کیوں کہ ان تکبیروں کا موقع یعنی قیام گذر چکا ہے جسطرح قراءت اور دعائے قنوت فوت ہوجانے کے بعد رکوع میں قضاء نہیں کی جاتی ہیں۔

وَوُجُوْبُ الْفِدْيَةِ فِي الصَّلٰوةِ لِلْاِحْتِيَاطِ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّ الْفِدْيَةَ فِي الصَّوْمِ لِلشَّيْخِ الْفَانِيْ لَمَّا كَانَتْ ثَابِتَةً بِنَصٍّ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ يَنْبَغِيْ اَنْ تَقْتَصِرُوْا عَلَيْهِ وَلَمْ تَقِيْسُوْا عَلَيْهِ مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلٰوةٌ مَعَ اَنَّكُمْ قُلْتُمْ اِنَّهٗ اِذَا مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلٰوةٌ وَاَوْصٰى بِالْفِدْيَةِ يَجِبُ عَلَى الْوَارِثِ اَنْ يُّفْدِيَ بِعِوَضِ كُلِّ صَلٰوةٍ مَا يُفْدٰى لِكُلِّ صَوْمٍ عَلَى الْاَصَحِّ فَاَجَابَ بِاَنَّ وُجُوْبَ الْفِدْيَةِ فِيْ قَضَاءِ الصَّلٰوةِ لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقِيَاسِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ نَصَّ الصَّوْمِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَخْصُوْصًا بِالصَّوْمِ وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا لِعِلَّةٍ عَامَّةٍ تُوْجَدُ فِي الصَّلٰوةِ اَعْنِي الْعَجْزَ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ اَهَمُّ مِنْهُ فِي الشَّانِ وَالرِّفْعَةِ فَاَمَرْنَا بِالْفِدْيَةِ عَنْ جَانِبِ الصَّلٰوةِ

فَاِنْ كَفَتْ عَنْهَا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْهَا وَاِلَّا فَلَهٗ ثَوَابُ الصَّدَقَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ تُجْزِئُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَالْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ لَا تَعَلَّقُ بِالْمَشِيْئَةِ فَطُّ كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ مِنْ غَيْرِ اِيْصَاءٍ نَرْجُوا الْقَبُوْلَ مِنْهُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ فَكَذَا هٰذَا ـ

(ترجمہ):- اور نماز میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ اسکی تقریر یہ ہیکہ روزے میں فدیہ شیخ فانی کیلئے چونکہ نص غیر معقول سے ثابت ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ تم اسی پر منحصر کرو اور اس پر اس شخص کو قیاس نہ کرو جو اس حال میں مرا ہو کہ اُس پر فریضۂ نماز ہو۔ حالانکہ تم نے یہ کہا ہے کہ جب کوئی شخص مرگیا اور اس پر نماز واجب ہو اور اس نے فدیہ کی وصیت کی ہو تو وارث پر واجب ہے کہ وہ اصح قول پر ہر نماز کے عوض وہ فدیہ دے جو ہر روزے کیلئے فدیہ دیا جاتا ہے۔ پس مصنّف نے جواب دیا کہ نماز کی قضاء میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے۔ اور یہ اسلئے کہ روزے کی نص احتمال رکھتی ہے کہ وہ روزے کیساتھ مخصوص ہو۔ اور اسکا بھی احتمال رکھتی ہے کہ وہ ایسی عام علت کی معلول ہو جو نماز میں بھی پائی جاتی ہے یعنی عجز۔ اور نماز روزے کی نظیر ہے بلکہ رفعت اور بلندی میں اس سے بھی اہم ہے لہٰذا ہم نے نماز کی طرف سے بھی فدیہ کا حکم دیا۔ پس اگر فدیہ بارگاہِ خداوندی میں نماز کی طرف سے کافی ہوگیا تو بہتر ہے ورنہ اس کیلئے صدقہ کا ثواب تو ہوگا ہی اسی وجہ سے امام محمدؒ نے زیادات میں کہا کہ ان شاء اللہ فدیہ اُس مرنیوالے کیطرف سے کافی ہوگا حالانکہ قیاسی مسائل مشیت پر معلق نہیں ہوتے ہیں جیسے جب وارث قضاءِ صوم میں بغیر وصیت کے تبرعاً فدیہ دیدے تو ہم انشاء اللہ اس کی طرف سے قبول ہونے کی امید کرتے ہیں اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ہمیں امید ہے۔

(تشریح):- ماتن کی یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ شیخ فانی کیلئے روزے کے عوض فدیہ خلافِ عقل اور خلاف قیاس نص یعنی باری تعالیٰ کے قول "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" سے ثابت ہے جیسا کہ بالتفصیل سابق میں گذر چکا ہے اور جو چیز خلافِ قیاس کسی نص سے ثابت ہوتی ہے اس پر دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا روزے کے فدیہ پر قیاس کرکے نماز کا فدیہ واجب کرنا درست نہ ہوگا حالانکہ تم حنفیوں کا یہ کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کے ذمّہ فرض نمازیں ہوں اور یہ شخص فدیہ دینے کی وصیت کرجائے تو وارث پر واجب ہے کہ وہ میت کی طرف سے ہر نماز کے بدلے ایک فدیہ ادا کرے یہی صحیح قول ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ایک دن ایک رات کی تمام نمازوں کا ایک فدیہ ادا کرے۔ حاصل یہ کہ اصح قول کی بناء پر ایک نماز ایک روزے کے برابر ہے، اور بعض کے نزدیک ایکدن رات کی پانچوں نمازیں ایک روزے کے برابر ہیں۔ بہرحال آپ نے نماز کو روزہ پر قیاس کرکے نماز کا وہی فدیہ واجب کیا ہے

جو فدیہ شیخ فانی پر روزے کا واجب ہے۔ حالانکہ روزے کا فدیہ خلاف قیاس ثابت ہے اور خلاف قیاس امر پر کسی کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ قضاء نماز کا فدیہ احتیاط کی وجہ سے واجب کیا گیا ہے، قیاس کی وجہ سے واجب نہیں کیا گیا ہے، اور یہ احتیاط اسلئے ہیکہ وہ نص جو شیخ فانی کیلئے فدیہ کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے یعنی "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" اسمیں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ روزے کیساتھ مخصوص ہو یعنی فدیہ کا حکم ایسی علت کیساتھ معلول ہو جو علت روزے کیساتھ خاص ہے یعنی فدیہ کے حکم کی علت خاص طور پر روزے سے عاجز ہونا ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ فدیہ کا حکم ایسی علت کیساتھ معلول ہو جو عام ہے یعنی وہ علت روزے میں بھی پائی جاتی ہو اور نماز میں بھی پائی جاتی ہو اس سے مراد مطلقاً عجز ہے لہٰذا جب روزہ ادا کرنے سے عاجز ہونیکی صورت میں فدیہ مشروع کیا گیا ہے تو نماز ادا کرنے سے عاجز ہونے کی صورت میں بھی فدیہ مشروع ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ پہلے احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ واجب نہیں ہوتا ہے اور دوسرے احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ بھی واجب ہوتا ہے، پس احتیاط پر عمل کرتے ہوئے نماز کا فدیہ واجب کر دیا گیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے احتیاط کے پہلو کو اس طرح پیش کیا کہ نماز روزے کی نظیر ہے کیوں کہ دونوں میں سے ہر ایک عبادت بدنیہ مقصودہ ہے بلکہ نماز اپنی رفعت اور بلندی میں روزے سے زیادہ اہم ہے کیونکہ نماز بلاواسطہ حسن ہے اور روزہ اللہ کے دشمن نفس امارہ کو مغلوب اور مقہور کرنے کیواسطے سے حسن ہے ورنہ روزہ فی نفسہ قبیح ہے کیونکہ روزہ نفس کو بھوکا رکھنے اور انعامات خداوندی سے روکنے کا نام ہے۔ پس چونکہ غیر اہم عبادت یعنی روزے سے عاجز ہونے کی صورت میں فدیہ واجب ہے اسلئے نماز جو اہم ہے اس کا فدیہ ادا کرنے کا حکم بدرجۂ اولیٰ دیا جائیگا۔ پس اگر نماز کا فدیہ نماز کی طرف سے بارگاہِ خداوندی میں کافی ہوگیا تو بہتر ہے ورنہ اس کو صدقہ کا ثواب تو مل کر ہی رہے گا۔ نماز کا فدیہ چونکہ احتیاط کی وجہ سے واجب ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے۔ اسی لئے امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا کہ انشاء اللہ نماز کا فدیہ اس مرنیوالے کو کفایت کریگا حالانکہ قیاسی مسائل مشیت پر کبھی معلق نہیں ہوتے ہیں۔ پس امام محمدؒ کا نماز کے فدیہ کو مشیت باری پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کا فدیہ احتیاط پر مبنی ہے نہ کہ قیاس پر۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے وارث نے میت کی طرف سے بغیر اس کی وصیت کے قضاء روزوں کا فدیہ دیدیا تو ہمیں امید ہے کہ انشاء اللہ اس کا فدیہ اس کی طرف سے مقبول ہوگا۔ اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ہمیں فدیہ کے قبول ہونے کی مکمل امید ہے۔ جمیل احمد عفی عنہٗ

كَالتَّصَدُّقِ بِالْقِيْمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضْحِيَةِ اَيْ كَوُجُوْبِ التَّصَدُّقِ بِقِيْمَةِ الشَّاةِ اِنْ نَذَرَهَا الْفَقِيْرُ اَوِ اشْتَرَاهَا وَاسْتَهْلَكَهَا اَوْ بِعَيْنِ الشَّاةِ اِنْ بَقِيَتْ حَيَّةً عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضْحِيَةِ اَيْضًا لِلْاِحْتِيَاطِ كَالْفِدْيَةِ لِلصَّلٰوةِ فَهُوَ تَشْبِيْهٌ بِالْمَسْاَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَجَوَابٌ عَنْ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ شَرْعًا لَا يَكُوْنُ لَهٗ قَضَاءٌ وَخَلَفٌ عِنْدَ

الْفَوَاتِ وَالتَّضْحِيَةُ اَیْ اِرَاقَةُ الدَّمِ فِیْ اَیَّامِ النَّحْرِ غَیْرُ مَعْقُوْلَةٍ لِاَنَّهٗ اِتْلَافُ الْحَیَوَانِ فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَّا یَجُوْزَ قَضَاءُهَا بِالتَّصَدُّقِ بِعَیْنِ الشَّاةِ اَوْ بِالْقِیْمَةِ بَعْدَ فَوَاتِ اَیَّامِهَا فَاَجَابَ بِاَنَّ وُجُوْبَ التَّصَدُّقِ بِالْقِیْمَةِ اَوْ بِالشَّاةِ بَعْدَ فَوَاتِ الْاَیَّامِ لِلْاِحْتِیَاطِ لَا لِلْقَضَاءِ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّ التَّضْحِیَةَ فِیْ اَیَّامِهَا تَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ اَصْلًا بِنَفْسِهَا وَ تَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ خَلَفًا بِاَنْ یَّكُوْنَ التَّصَدُّقُ بِعَیْنِ الشَّاةِ اَوْ بِقِیْمَتِهَا اَصْلًا وَ اِنَّمَا انْتَقَلَ اِلَی التَّضْحِیَةِ بِعَارِضِ الضِّیَافَةِ لِاَنَّ النَّاسَ اَضْیَافُ اللّٰهِ تَعَالٰی فِیْ هٰذِهِ الْاَیَّامِ وَ الضِّیَافَةُ اِنَّمَا تَكُوْنُ بِاَطْیَبِ الطَّعَامِ وَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ اللَّحْمُ الْمُذَكَّی الْمُرَاقُ مِنْهُ الدَّمُ لِیَكُوْنَ اَوَّلَ تَنَاوُلِ النَّاسِ مِنْ طَعَامِ الضِّیَافَةِ الْمُكَرَّمَةِ فَمَا دَامَتْ كَانَتِ الْاَیَّامُ مَوْجُوْدَةً قُلْنَا اِنَّ التَّضْحِیَةَ اَصْلٌ بِرَأْسِهَا وَعَمِلْنَا بِالْمَنْصُوْصِ وَ اِذَا فَاتَتِ الْاَیَّامُ صِرْنَا اِلَی الْاَصْلِ وَ قُلْنَا اِنَّ التَّصَدُّقَ بِعَیْنِ الشَّاةِ اَوْ بِالْقِیْمَةِ هُوَ الْاَصْلُ فَحَكَمْنَا بِهٖ ثُمَّ اِذَا جَاءَ الْعَامُ الثَّانِیْ لَمْ تَنْتَقِلْ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ وَلَمْ نَقُلْ بِقَضَائِهَا عَلٰی مَا كَانَ فِی الْعَامِ الْاَوَّلِ۔

(ترجمہ):۔ جیسے قربانی کے جانور کی قیمت صدقہ کرنا قربانی کے ایام گذر جانے کے بعد یعنی جیسے بکری کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب اگر فقیر نے اس کی نذر کی ہو یا اس کو خریدا ہو اور ہلاک کردیا ہو یا نفس بکری صدقہ کرنے کا وجوب اگر وہ بکری زندہ رہ جائے قربانی کے ایام گذر جانے کے بعد نماز کے فدیہ کی طرح احتیاط کیوجہ سے ہے پس یہ مسئلہ پہلے مسئلہ کے مشابہ ہے اور سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جو چیز شرعی طور پر غیر معقول ہو اس کیلئے فوت ہو جانے کے بعد کوئی قضاء اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ اور تضحیہ یعنی ایام نحر میں خون بہانا ایک غیر معقول چیز ہے کیوں کہ یہ حیوان کو ضائع کرنا ہے۔ پس مناسب ہے کہ ایام نحر گذر جانے کے بعد نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنے سے اس کی قضاء کرنا جائز نہ ہو۔ مصنف رحؒ نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ ایام گذر جانے کے بعد نفس بکری یا قیمت صدقہ کرنے کا وجوب احتیاطاً ہے قضاءً نہیں ہے اور یہ احتیاط اس لئے ہیکہ ایام نحر میں قربانی کرنا بذاتِ خود اصل ہونیکا احتمال رکھتا ہے اور خلیفہ (قائم مقام) ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے بایں طور کہ نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنا اصل ہو، اور قربانی کی طرف محض ضیافت کے سبب منتقل ہوا ہو اسلئے کہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں۔ اور مہمانی عمدہ قسم کے کھانے سے ہوتی ہے، اور عمدہ قسم کا کھانا اللہ کے نزدیک وہ پاکیزہ گوشت ہے جس سے خون بہا دیا گیا ہو تاکہ مہمانوں کا اولین کھانا ضیافتِ مکرمہ کا طعام ہو۔ پس جب تک ایام قربانی موجود رہیں تو ہم کہیں گے کہ قربانی کرنا خود اصل ہے اور ہم منصوص پر عمل کریں گے۔ اور جب یہ ایام گذر جائیں گے تو ہم اصل کیطرف رجوع کریں گے۔ اور ہم کہیں گے کہ نفس بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے لہٰذا ہم اسی اصل کا حکم

کریں گے، پھر جب دوسرا سال آئیگا تو ہم اس حکم سے منتقل نہ ہوں گے، اور نہ اس کی قضاء کے قائل ہوں گے اُس کے مطابق جو پہلے سال میں تھا۔

(تشریح):۔ صاحب منار نے کہا کہ جس طرح قضاء نماز کیلئے فدیہ کا واجب ہونا احتیاط پر مبنی ہے۔ اسی طرح اگر کسی ایسے آدمی نے جس پر قربانی کرنا واجب نہ ہو کسی متعینہ جانور کی قربانی کرنے کی نذر کی یا قربانی کرنیکی نیت سے کوئی جانور خریدا مگر قربانی کے ایام گذر گئے اور یہ شخص قربانی نہ کرسکا تو وہ جانور جس کی نذر کی تھی یا قربانی کی نیت سے خریدا تھا اگر زندہ ہو تو بعینہٖ اُس جانور کو احتیاطاً صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر وہ جانور زندہ نہ ہو تو اس کی قیمت کا صدقہ کرنا احتیاطاً واجب ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ یعنی ایام اضحیہ گذر جانے کے بعد بعینہٖ جانور کے صدقہ کا واجب ہونا یا اس کی قیمت کے صدقہ کا واجب ہونا سابقہ مسئلہ یعنی قضاء نماز کے وجوب فدیہ کے مشابہ ہے گویا مصنف کے قول " کالتصدق بالقیمۃ" میں کاف تشبیہ پر داخل ہے لیکن محشی کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ یہ کاف محض قران کیلئے ہو اور تشبیہ کیلئے نہ ہو یعنی دونوں مسئلوں کی بنیاد احتیاط پر ہے نہ کہ قیاس پر۔ بہرحال ماتنؒ کی یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو چیز شرعی طور پر غیر معقول ہو فوت ہو جانے کے بعد اس کیلئے کوئی قضاء اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ اور اس مسئلہ میں تضحیہ یعنی ایام نحر میں خون بہانا ایک غیر معقول اور خلافِ عقل چیز ہے کیوں کہ یہ جاندار کو تلف کرنا ہے اور جاندار کو تلف کرنا اس کو عذاب دینا ہے اور جاندار کو عذاب دینے میں قربت اور ثواب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بس معلوم ہوا کہ ایام نحر میں قربانی کرنا غیر معقول چیز ہے۔ اس کے غیر معقول ہونے کو ایک اردو شاعر نے اس طرح بیان کیا ہے ؎

یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروز عید قرباں ٭ وہی قتل بھی کرے ہے وہی لے ثواب الٹا

بہرحال جب قربانی کرنا غیر معقول ہے تو مناسب ہے کہ اس کے ایام گذر جانے کے بعد اس کی قضاء بعینہٖ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے سے جائز نہ ہو۔ فاضل مصنف نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ ایام نحر گذر جانے کے بعد بعینہٖ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب احتیاطاً ہے نہ کہ قضاءً اور قیاساً۔ احتیاط کی وجہ یہ ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اس کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہی اصل ہو، اور یہ احتمال بھی موجود ہے کہ قربانی کرنا خلیفہ ہو اور بعینہٖ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہو۔ اور قربانی کرنے کی طرف محض ضیافت کے سبب سے منتقل ہوا ہو کیونکہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں۔ اور یہ تو آپ حضرات کو معلوم ہے کہ کریم جب ضیافت کرتا ہے تو عمدہ قسم کے کھانے سے کرتا ہے اور اللہ رب العزت کے نزدیک عمدہ قسم کا کھانا ذبیحہ کا پاکیزہ گوشت ہے کیوں کہ صدقہ کا مال صدقہ کرنیوالے کے گناہوں کو زائل کرنے کی وجہ سے میل کچیل ہے اسی کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول اشارہ کرتا ہے " خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم" اسی وجہ سے صدقہ کا مال نبی پر اور نبی کے نسبی قرابتداروں پر اور ان کے موالی پر ان کی کرامت کی وجہ سے حرام

کیا گیا ہے اور مالدار پر اس کے محتاج نہ ہونے کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے اور اللہ جو کریم ہے غنی ہے اس کی شایان شان یہ بات بالکل نہیں کہ وہ میل کچیل اور خبیث مال سے اپنے بندوں کی ضیافت کرے پس ہم نے جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کے بجائے قربانی کرنے کا حکم دیا تاکہ خبیث خون کی طرف منتقل ہو جائے اور گوشت طیب اور پاک رہے اور اس کے ذریعہ اللہ کی طرف سے اپنے بندوں کی ضیافت متحقق ہو سکے۔ پس اس بات کے پیش نظر کہ اللہ کے جہان سب سے پہلے عمدہ کھانا تناول کریں یہ کہا گیا کہ جب تک ایام نحر موجود ہیں تو قربانی کرنا اصل ہے اور اس صورت میں حدیث رسول "ضحوا فانہا سنۃ ابیکم ابراہیم" پر بھی عمل ہو جائیگا۔ اور جب یہ ایام گذر جائیں گے تو ہم اصل کی طرف رجوع کریں گے اور یہ کہیں گے کہ بعینہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے لہٰذا ایام گذر جانے کے بعد ہم اسی اصل کا حکم کریں گے۔ پھر اگر دوسرے سال کے ایام نحر آگئے اور یہ شخص جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ نہ کر سکا تو ہم اس حکم یعنی وجوب صدقہ سے قربانی کرنے کیطرف منتقل نہ ہوں گے اور نہ یہ کہیں گے کہ پہلے سال جو حکم تھا اُسی کے مطابق قربانی کی قضا کیجائے یعنی دوسرے سال ایام نحر میں سالِ گذشتہ کے جانور کی قضاءً قربانی کرنے کا حکم نہ دیں گے بلکہ اب اُس جانور کا صدقہ کرنا ہی واجب ہوگا۔ بہر حال جب یہ بھی احتمال ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اصل ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہے تو ایام نحر گذر جانے کے بعد پہلے احتمال کی بنا پر تو جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا قضاء اور خلیفہ ہوگا لیکن دوسرے احتمال کی بنا پر قضاء نہ ہوگا بلکہ اصل ہوگا۔ پس پہلے احتمال کی بنا پر تو یقیناً جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا جائز ہے کیوں کہ یہ قربانی جو ایک امر غیر معقول ہے اس کی قضاء ہے اور امر غیر معقول کیلئے قضاء اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ لیکن دوسرے احتمال کی بنا پر صدقہ کرنا واجب ہے کیونکہ جس جانور کی قربانی کی نذر کی تھی یا بنیتِ قربانی خریدا تھا اس کا صدقہ کرنا ہی اصل تھا، ذبح کرنے کا حکم تو محض ضیافت کے سبب سے دیدیا گیا تھا پس ایک صورت میں چونکہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے اس لئے احتیاطاً صدقہ کرنے کا حکم دیدیا گیا۔ حاصل یہ کہ ایام نحر گذر جانے کے بعد نفس جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا قضاء اور قیاس کے طور پر نہیں ہے بلکہ احتیاط کے طور پر ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ المصنفُ مِنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْقَضَاءِ فِيْ حُقُوْقِ اللهِ تَعَالٰى شَرَعَ فِيْ بَيَانِ اَنْوَاعِهِ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ فَقَالَ وَمِنْهَا ضَمَانُ الْمَغْصُوْبِ بِالْمِثْلِ وَهُوَ السَّابِقُ اَوْ بِالْقِيْمَةِ اَىْ مِنْ اَنْوَاعِ الْقَضَاءِ ضَمَانُ الشَّيْءِ الْمَغْصُوْبِ بِالْمِثْلِ فِيْمَا اِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا وَاسْتَهْلَكَهٗ وَوُجِدَ الْمِثْلُ فِيْمَا بَيْنَ النَّاسِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ فِيْمَا لَمْ يَكُنْ لَهٗ مِثْلٌ اَوْ كَانَ لَهٗ مِثْلٌ وَلٰكِنْ اِنْصَرَمَ عَنْ اَيْدِى النَّاسِ فَهٰذَا نَظِيْرُ الْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ لِاَنَّ الْمِثْلَ وَالْقِيْمَةَ كِلَاهُمَا مِثْلٌ

مَعْقُوْلٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَظَاهِرٌ اِذْ هُوَ مِثْلٌ صُوْرَةً وَّمَعْنًى وَاَمَّا الثَّانِيْ فَهُوَ اَيْضًا مِثْلٌ مَعْنًى وَاِنْ لَمْ يَكُنْ صُوْرَةً وَلٰكِنَّ الْاَوَّلَ كَامِلٌ وَالثَّانِيْ قَاصِرٌ وَلِهٰذَا قَالَ وَهُوَ السَّابِقُ اَيِ الْمِثْلُ الصُّوْرِيُّ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَمَا دَامَ وُجِدَ الْمِثْلُ الصُّوْرِيُّ لَمْ يَنْتَقِلْ اِلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَفِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ الْقَضَاءَ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَّقَاصِرٌ لَا يُقَالُ مِثْلُ هٰذَا مُتَحَقِّقٌ فِيْ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَيْضًا فَاِنَّ قَضَاءَ الصَّلٰوةِ بِالْجَمَاعَةِ كَامِلٌ وَّقَضَاءَهَا مُنْفَرِدًا قَاصِرٌ فَلِمَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهٗ لِاَنَّا نَقُوْلُ عِنْدَهُمْ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ مُنْفَرِدًا كَامِلٌ وَّبِالْجَمَاعَةِ اَكْمَلُ وَلَا يَقِيْسُوْنَ حَالَ الْقَضَاءِ عَلٰى حَالِ الْاَدَاءِ۔

(ترجمہ):۔ پھر جب مصنفؒ قضاء کے اُن اقسام کے بیان سے فارغ ہو گئے جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہے تو اس کے اُن اقسام کو بیان کرنا شروع کیا جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے چنانچہ فرمایا منجملہ اقسام قضاء میں سے شئی مغصوب کا تاوان اس کے مثل کے ساتھ ہے اور یہ مقدم ہے یا قیمت کیساتھ ہے یعنی قضاء کے اقسام میں سے شئی مغصوب کا تاوان اس کے مثل کیساتھ ہے اس صورت میں جبکہ غاصب نے مثلی چیز غصب کر کے اس کو ہلاک کر دیا ہو اور مثل لوگوں میں دستیاب بھی ہو یا شئی مغصوب کی قیمت کیساتھ ہے اس صورت میں جبکہ اس کا مثل نہ ہو یا اس کا مثل تو ہو لیکن لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع اور ناپید ہو، پس یہ قضاء بمثل معقول کی مثال ہے اسلئے کہ مثل اور قیمت دونوں مثل معقول ہیں بہر حال اول تو ظاہر ہے اسلئے کہ یہ صورت اور معنی دونوں لحاظ سے مثل ہے بہر حال ثانی تو یہ بھی معنیً مثل ہے اگرچہ صورۃً مثل نہیں ہے لیکن اوّل کامل اور ثانی قاصر ہے اسی وجہ سے مصنف نے "وہو السابق" فرمایا یعنی مثل صوری، مثل معنوی پر مقدم ہے لہٰذا جب تک مثل صوری پائی جائے گی مثل معنوی کیطرف انتقال نہ ہو گا پس اس بیان میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ قضاء بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس کی مثال تو حقوق اللہ میں بھی متحقق ہے اسلئے کہ قضاء نماز باجماعت کامل ہے اور نماز کی قضاء تنہا قاصر ہے۔ پس مصنف نے اس سے کیوں بحث نہیں کی اسلئے کہ ہم کہیں گے کہ اہل اصول کے نزدیک نماز کی قضاء تنہا کامل ہے اور باجماعت نماز کی قضاء اکمل ہے۔ اور یہ حضرات قضاء کی حالت کو اداء کی حالت پر قیاس نہیں کرتے ہیں۔

(تشریح):۔ شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ قضاء کے اقسام (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول (۳) قضاء مشابہ بالاداء۔ جس طرح حقوق اللہ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائے جاتے ہیں۔ حقوق اللہ سے متعلق بیان تو ہو چکا ہے اب یہاں سے حقوق العباد سے متعلق اقسام قضاء کا بیان شروع کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ قضاء کے اقسام میں سے ایک قسم

یعنی قضاء بمثل معقول کی مثال یہ ہیکہ اگر کسی شخص نے ذوات الامثال میں سے کوئی چیز غصب کر کے اس کو ہلاک کر دیا ہو، اور وہ چیز بازار میں دستیاب ہو تو غاصب پر اس کے مثل کیساتھ تاوان واجب ہوگا، اور اگر شئی مغصوب ذوات القیم میں سے ہو یا ذوات الامثال میں سے ہو مگر اس کا مثل بازار میں دستیاب نہ ہو تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ بہرحال پہلی صورت میں مثل اور دوسری صورت میں قیمت کا واجب ہونا حقوق العباد میں قضاء بمثل معقول کی مثال ہے، کیوں کہ مثل اور قیمت دونوں شئی مغصوب کی مثل معقول ہیں۔ ذوات الامثال میں مثل کا شئی مغصوب کی مثلِ معقول ہونا تو بالکل واضح ہے کیوں کہ ذوات الامثال میں شئی مغصوب کا تاوان صورۃً بھی شئی مغصوب کا مماثل ہے اور معنیً بھی مماثل ہے۔ صورۃً تو اسلئے مماثل ہے کہ تاوان میں جو چیز دی گئی ہے وہ شئی مغصوب کی ہم جنس ہے مثلاً گندم کا تاوان گندم کے ساتھ ادا کیا گیا ہو، اور معنیً مماثل اسلئے ہے کہ شئی مغصوب اور تاوان میں دی گئی چیز دونوں قیمت کے اعتبار سے قریب قریب ہیں مثلاً مغصوب ایک کوئنٹل گندم ہو اور اس کا تاوان بھی اسی قدر گندم ہو تو یہ دونوں مالیت میں قریب قریب ہیں گویا ایک جنس کی دو چیزوں کا مالیت کے لحاظ سے قریب قریب ہونا مثلِ معنوی ہے، بہرحال تاوان میں دی گئی چیز جب شئی مغصوب کی صورۃً بھی مثل ہے اور معنیً بھی مثل ہے تو اس کا مثلِ معقول ہونا ظاہر ہے، اور رہا ثانی یعنی تاوان میں شئی مغصوب کی قیمت ادا کرنا اگرچہ صورۃً مثل نہیں ہے لیکن معنیً مثل ہے۔ صورۃً مثل تو اسلئے نہیں ہے کہ جو چیز تاوان میں دی گئی ہے یعنی قیمت وہ شئی مغصوب کی ہم جنس نہیں ہے، اور معنیً مثل اسلئے ہیکہ شئی مغصوب اور اس کی قیمت مالیت میں قریب قریب ہیں۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ مثل صوری اور مثل معنوی اگرچہ دونوں مثل معقول ہیں لیکن مثل صوری مماثلت میں کامل اور مثل معنوی مماثلت میں قاصر ہے۔ اسی فرق کی وجہ سے مصنف نے " وھوالسابق " فرمایا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مثل صوری، مثل معنوی سے مقدم ہے لہذا جب تک غاصب مثل صوری کیساتھ تاوان ادا کرنے پر قادر رہوگا مثل معنوی کیساتھ تاوان ادا کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیوں کہ تاوان سے مغصوب منہ یعنی مالک کے حق کی تلافی کرنا مقصود ہوتا ہے اور مالک کا حق شئی مغصوب کی صورت اور معنی دونوں سے متعلق ہوتا ہے پس حتی الامکان دونوں کا لحاظ رکھا جائیگا۔ چنانچہ اگر غاصب نے کوئی مثلی چیز غصب کی، اور اس کو ہلاک کر دیا تو غاصب پر مثل صوری کیساتھ تاوان ادا کرنا واجب ہوگا بشرطیکہ وہ اس پر قادر بھی ہو حتی کہ مثل صوری پر قدرت کے باوجود اگر اس نے قیمت (مثل معنوی) کیساتھ تاوان ادا کیا تو مالک اس کو قبول کرنے پر مجبور نہ ہوگا۔ الغرض اس بیان میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ حقوق العباد میں قضاء بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل کامل (۲) مثل قاصر یعنی مثل صوری مثل کامل ہے اور مثل معنوی مثل قاصر ہے۔ "لایقال،" سے ایک اعتراض ہے حاصل اس کا یہ ہیکہ قضاء بمثل معقول کی تقسیم کامل اور قاصر کی طرف جس طرح حقوق العباد میں موجود ہے جیسا کہ اوپر گذرا اسی طرح حقوق اللہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ

باجماعت نماز کی قضاء کرنا مثل معقول کامل ہے، اور تنہا نماز کی قضاء کرنا مثل قاصر ہے۔ پس جب یہ بات ہے تو فاضل مصنف نے اس سے بحث کیوں نہیں فرمائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کمال کہتے ہیں شروع کے مطابق عمل کرنے کو۔ اور جبرئیل علیہ السلام نے جماعت کیساتھ قضاء کی تعلیم نہیں فرمائی ہے بلکہ جماعت کیساتھ اداء کی تعلیم فرمائی ہے لہٰذا اداء تو جماعت کیساتھ کامل اور بغیر جماعت کے قاصر ہوسکتی ہے لیکن قضاء کامل اور قاصر نہیں ہوسکتی بلکہ قضاء اگر جماعت کیساتھ ہو تب بھی مثل کامل ہے۔ اور بغیر جماعت کے ہو تب بھی مثل کامل ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ باجماعت نماز کی قضاء کرنا اکمل ہے اور بغیر جماعت کے قضاء کرنا کامل ہے۔ بہرحال جب اداء نماز باجماعت مشروع ہوئی اور قضاء نماز باجماعت مشروع نہیں ہوئی ہے تو قضاء کی حالت کو اداء کی حالت پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا۔

وَضَمَانُ النَّفْسِ وَ الْاَطْرَافِ بِالْمَالِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ فَاِنَّ ضَمَانَ النَّفْسِ الْمَقْتُوْلَةِ خَطَأً بِكُلِّ الدِّيَةِ وَالْاَطْرَافِ الْمَقْطُوْعَةِ خَطَأً بِكُلِّ الدِّيَةِ اَوْ بَعْضِهَا غَيْرُ مُدْرَكٍ بِالْعَقْلِ اِذْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَ الْاٰدَمِيِّ الْمَالِكِ الْمُتَبَذِّلِ وَبَيْنَ الْمَالِ الْمَمْلُوْكِ الْمُتَبَذِّلِ وَ اِنَّمَا شَرَعَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى لِئَلَّا تُهْدَرُ النَّفْسُ الْمُحْتَرَمَةُ مَجَّانًا اِذِ الْقِصَاصُ اِنَّمَا شُرِعَ اِذَا كَانَ عَمَدًا لِتَحْصُلَ الْمُسَاوَاةُ۔

(ترجمہ):۔ اور نفس اور اعضاء کا تاوان مال کیساتھ یہ قضاء بمثل غیر معقول کی مثال ہے کیونکہ جو نفس خطاءً قتل کیا گیا ہو اس کا تاوان کل دیت کیساتھ اور جو اعضاء خطاءً کاٹے گئے ہوں ان کا تاوان کل دیت یا بعض دیت کیساتھ غیر مدرک بالعقل (خلاف عقل) ہے۔ اس لئے کہ آدمی مالک متصرّف کے درمیان اور مال مملوک متصرَّف کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے صرف اللہ تعالیٰ نے دیت کو اس لئے مشروع کیا ہے تاکہ ایک باعزّت نفس مفت ضائع نہ ہو۔ کیوں کہ قصاص اسی صورت میں مشروع ہے جب کہ قتل عمداً ہو تاکہ مساوات حاصل ہو۔

(تشریح):۔ قتل کی دو قسمیں ہیں (۱) قتل عمد (۲) قتل خطاء۔ پھر قتل خطاء کی دو قسمیں ہیں (۱) خطاء فی ظن الفاعل (۲) خطاء فی نفس الفعل۔ قتل عمد کسی کو دھار دار آلہ سے عمداً مار ڈالنا۔ قتل عمد میں قاتل پر صرف قصاص واجب ہوتا ہے الا یہ کہ قاتل اور اولیاء مقتول کے درمیان مال کی کسی مقدار پر صلح ہو جائے۔ قتل خطاء فی ظن الفاعل یہ ہے کہ کسی آدمی کو شکار کا جانور سمجھ کر تیر کا نشانہ بنا کر قتل کر ڈالا ہو۔ اور قتل خطاء فی نفس الفعل یہ ہے کہ کسی نے شکار پر تیر پھینکا مگر اچانک کسی آدمی کو لگ گیا اور وہ مر گیا۔ قتل خطاء میں قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے، اور دیت وہ مال کہلاتا ہے جو نفس (جان) کا بدل واقع ہو اور جان سے

کم کسی عضو کو تلف کرنے سے جو مالی بدل واجب ہوتا ہے اس کو ارش کہا جاتا ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دیت کا مال ایک سو اونٹ اس تفصیل کیساتھ ہیں (۱) بیس بنت مخاض (۲) بیس بنت لبون (۳) بیس ابن مخاض (۴) بیس حقّین (۵) بیس جذعین۔ ان کی تعریفات اشرف الہدایہ جلد سوم صفحہ پر ملاحظہ کی جائیں۔

یا سونے کے ایک ہزار دینار یا چاندی کے دس ہزار درہم۔ چند چیزیں ایسی ہیں جن میں سے کسی ایک کو خطاءً ضائع کر دینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے (۱) نفس (۲) ناک (۳) دونوں کان (۴) دونوں آنکھیں (۵) دونوں ہاتھ (۶) دونوں پاؤں (۷) ذَکَر (۸) زبان (۹) دونوں ہونٹ (۱۰) دونوں خُصیے (۱۱) دونوں ابرو (۱۲) عورت کے دونوں پستان (۱۳) دونوں آنکھوں کے تمام پلک (۱۴) دونوں ہاتھوں کی تمام انگلیاں (۱۵) دونوں پیروں کی تمام انگلیاں۔ اور بعض اعضاء ایسے ہیں جن کو خطاءً تلف کر دینے سے پوری دیت واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ دیت کا ایک حصہ واجب ہوتا ہے مثلاً ایک ہاتھ یا ایک پاؤں تلف کرنے سے نصف دیت واجب ہوتی ہے اور ہاتھ کی ایک انگلی یا پاؤں کی ایک انگلی تلف کرنے سے دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے اور ایک آنکھ کے اوپر یا نیچے کے پلک تلف کرنے سے دیت کا چوتھائی حصہ واجب ہوتا ہے۔

بہر حال نفس کو یا اعضاء کو خطاءً تلف کرنے کی صورت میں دیت یعنی مال کیساتھ تاوان کا واجب ہونا قضاء بمثل غیر معقول کی مثال ہے اسلئے کہ جو نفس خطاءً قتل کیا گیا ہو اس کا تاوان کل دیت کیساتھ اور جو اعضاء خطاءً کاٹے گئے ہوں ان کا تاوان کل دیت یا دیت کے ایک حصہ کیساتھ ادا کرنا خلافِ عقل ہے اور خلافِ عقل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایسے آدمی کے درمیان جو مالک ہو اور تصرف کرنیوالا ہو اور ایسے مال کے درمیان جو مملوک ہو اور اس میں تصرّف کیا جاتا ہو کسی طرح کی مماثلت نہیں ہوتی ہے ہاں اللہ تعالیٰ نے دیت کو صرف اسلئے مشروع کیا ہے تاکہ ایک باعزّت نفس مفت ضائع نہ ہو کیوں کہ قصاص اسی صورت میں مشروع ہے جب کہ قتل عمداً ہو تاکہ قاتل کے فعلِ قتل اور اولیائے مقتول کے فعل قتل کے درمیان مساوات حاصل ہو پس قتلِ خطاء میں قصاص تو مشروع نہیں ہوا ہے لیکن اگر دیت بھی مشروع نہ ہوتی تو ایک باعزت نفس مفت ضائع ہو جاتا حالانکہ شریعتِ اسلام اس کی اجازت نہیں دیتی ہے بہر حال جب نفسِ مقتول اور عضوِ مقطوع اور مال کے درمیان بظاہر کوئی مماثلت نہیں ہے تو "مال کا" نفسِ مقتول اور عضوِ مقطوع کا مماثل ہونا بھی غیر معقول اور خلافِ عقل ہوگا۔

وَاَدَاءُ الْقِيْمَةِ فِيْمَا اِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ الَّذِيْ فِيْ

مَعْنَی الْاَدَاءِ وَلِهٰذَا عُبِّرَ عَنْهُ بِلَفْظِ الْاَدَاءِ اَیْ اِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ اِمْرَأَۃً عَلٰی عَبْدٍ بِغَیْرِ عَیْنِہٖ فَحِیْنَئِذٍ اِنِ اشْتَرٰی عَبْدًا وَسَطًا وَسَلَّمَہٗ اِلَیْهَا فَلَا خِفَاءَ اَنَّہٗ اَدَاءٌ وَاِنْ اَدّٰی اِلَیْهَا قِیْمَۃَ عَبْدٍ وَسَطٍ فَهٰذَا اَقْضَاءٌ لٰکِنَّہٗ فِیْ مَعْنَی الْاَدَاءِ لِاَنَّ الْعَبْدَ مَعْلُوْمُ الذَّاتِ مَجْهُوْلُ الصِّفَۃِ فَلَا بُدَّ فِیْ قَطْعِ الْمُنَازَعَۃِ بَیْنَهُمَا مِنْ اَنْ یُّسَلِّمَهَا عَبْدًا وَسَطًا وَالْوَسَطُ لَا یَتَحَقَّقُ اِلَّا بِالتَّقْوِیْمِ لِیَکُوْنَ قَلِیْلُ الْقِیْمَۃِ اَدْنٰی وَکَثِیْرُ الْقِیْمَۃِ اَعْلٰی وَاَوْسَطُهَا بَیْنَ بَیْنَ فَکَانَ الْمَرْجِعُ اِلَی التَّقْوِیْمِ فَلِهٰذَا کَانَتِ الْقِیْمَۃُ فِیْ مَعْنَی الْاَدَاءِ حَتّٰی تُجْبَرَ عَلَی الْقَبُوْلِ کَمَا لَوْ اَتَاهَا بِالْمُسَمّٰی تَفْرِیْعٌ عَلٰی کَوْنِهَا فِیْ مَعْنَی الْاَدَاءِ اَیْ تُجْبَرُ الْمَرْأَۃُ عَلٰی قَبُوْلِ الْقِیْمَۃِ کَمَا لَوْ اَتَاهَا بِالْعَبْدِ الْمُسَمّٰی تُجْبَرُ عَلٰی قَبُوْلِ الْعَبْدِ فَکَذَا تُجْبَرُ عَلٰی قَبُوْلِ الْقِیْمَۃِ۔

(ترجمہ):۔ اور اُس صورت میں قیمت ادا کرنا جب کہ غیر معین غلام پر نکاح کیا ہو یہ اُس قضاء کی نظیر ہے جو ادا کے معنی میں ہے اور اسی لئے اس کو لفظ ادا کیساتھ تعبیر فرمایا ہے یعنی جب کوئی مرد کسی عورت سے غیر معین غلام پر نکاح کرے تو اس وقت اگر وہ درمیانی درجہ کا غلام خرید کر اس عورت کے حوالہ کردے تو بغیر کسی خفاء کے یہ "ادا" ہے اور اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت اس کو دیدی تو یہ قضا ہے لیکن ادا کے معنی میں ہے کیوں کہ غلام ذات کے اعتبار سے معلوم اور صفت کے اعتبار سے مجہول ہے لہذا میاں بیوی کے درمیان جھگڑا ختم کرنے کیلئے ضروری ہے کہ شوہر ایک درمیانی درجہ کا غلام بیوی کے سپرد کردے اور درمیانی درجہ قیمت ہی سے متحقق ہوسکتا ہے تاکہ کم قیمت والا ادنیٰ ہو اور زیادہ قیمت والا اعلیٰ ہو اور اوسط قیمت والا درمیانی ہو پس سب کا مرجع قیمت لگانا ہے لہذا قیمت ادا کے معنی میں ہوئی۔ حتیٰ کہ عورت کو قیمت قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کیا جائے گا جیساکہ اگر وہ ذکر کردہ غلام دیتا یہ مسئلہ قیمت کے ادا کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے یعنی عورت قیمت قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کی جائے گی۔ جسطرح اگر شوہر عورت کو ذکر کردہ غلام دیتا تو غلام قبول کرنے پر مجبور کی جاتی بس اسی طرح قیمت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔

(تشریح):۔ صاحب منار نے کہا کہ اگر کسی شخص نے ایک غیر معین غلام کو بوقت نکاح اپنی بیوی کا مہر مقرر کیا مگر اس کو غلام کی قیمت حوالہ کی تو یہ قیمت کا ادا کرنا قضاء مشابہ بالادا کی مثال ہے چونکہ غلام کی قیمت حوالہ کرنا ادا کے مشابہ ہے اسی لئے فاضل مصنف نے اس قسم کو لفظ ادا کیساتھ تعبیر فرمایا اور "اداء القیمۃ" کہا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے غیر معین غلام بطور مہر دینے کی شرط پر نکاح کرے تو اس وقت اگر وہ درمیانی درجہ کا غلام خرید کر اُس عورت کے حوالہ کردے تو بلاشبہ یہ

صورت "اداء" ہے کیوں کہ جو چیز بطور مہر واجب ہوئی تھی بعینہ اس کو سپرد کر دیا گیا ہے اور عینِ واجب کو سپرد کرنے کا نام "اداء" ہے لہذا درمیانی درجہ کا غلام عورت کے حوالہ کرنا اداء ہوگا، اور اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت اس کو دیدے تو یہ صورت قضاء ہے کیوں کہ "قیمت" عینِ واجب نہیں ہے بلکہ مثلِ واجب ہے اور واجب کے مثل کو سپرد کرنے کا نام قضاء ہے لہذا غلام کی قیمت عورت کے حوالہ کرنا قضاء ہوگا لیکن یہ قضاء اداء کے معنی میں ہے کیونکہ غلام ذات کے لحاظ سے معلوم ہے اور صفت کے لحاظ سے مجہول ہے اسلئے کہ یہ تو معلوم ہے کہ مہر "غلام" ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ غلام کن صفات کا حامل ہے پس جب غلام ذات کے اعتبار سے معلوم اور صفت کے اعتبار سے مجہول ہے تو میاں بیوی کے درمیان یہ جھگڑا ختم کرنے کیلئے کہ بیوی اعلیٰ درجہ کے غلام کا مطالبہ کرے گی اور شوہر ادنیٰ درجہ کا غلام سپرد کرنے کی کوشش کریگا۔ ضروری ہے کہ بیوی کو درمیانی درجہ کا غلام دیدیا جائے مگر درمیانی درجہ کے غلام کی نشاندہی قیمت لگانے سے ہوگی تاکہ کم قیمت والا غلام ادنیٰ ہو اور زیادہ قیمت والا غلام اعلیٰ ہو اور اوسط قیمت والا غلام درمیانی درجہ کا ہو۔ خلاصہ یہ کہ اعلیٰ، ادنیٰ، اوسط سب کا مرجع اور دار و مدار قیمت پر ہے اسی سے اوسط کا پتہ چلتا ہے پس چونکہ قیمت ہی سب کا مرجع ہے اس لئے قیمت ہی اصل ہوئی پس قیمت کا سپرد کرنا گویا عینِ واجب کا سپرد کرنا ہے اور جب قیمت کا سپرد کرنا گویا عینِ واجب کا سپرد کرنا ہے تو قیمت کا دینا اداء کے معنی میں ہوگا۔

صاحبِ منار نے اس قول پر کہ "قیمت اداء کے معنی میں ہے" تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شوہر بجائے غلام کے اس کی قیمت عورت کے حوالہ کرے اور عورت قیمت لینے سے انکار کرے تو قاضی اس کو قیمت قبول کرنے پر مجبور کرے گا جیساکہ اگر "شوہر" نکاح کے وقت ذکر کردہ غلام کو سپرد کر دے تو عورت کو غلام قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے پس اسی طرح قیمت قبول کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا۔ الغرض عورت کو غلام کی قیمت قبول کرنے پر مجبور کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قیمت دینا اداء کے معنی میں ہے کیوں کہ اداء کی صورت میں مودیٰ لہ (جس کیلئے اداء کیا گیا ہے) کو مجبور کیا جاتا ہے قضاء کی صورت میں مجبور نہیں کیا جاتا۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَ تَفْرِيْعَيْنِ لِاَبِيْ حَنِيْفَةَ رح عَلٰى قَوْلِهٖ وَهُوَ السَّابِقُ فَقَالَ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ فِي الْقَطْعِ ثُمَّ الْقَتْلِ عَمَدًا لِلْوَلِيِّ فَعْلُهُمَا اَيْ لِاَجْلِ اَنَّ الْمِثْلَ الْكَامِلَ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْقَاصِرِ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ رح فِيْ صُوْرَةِ قَطَعَ رَجُلٌ يَدَ رَجُلٍ عَمَدًا ثُمَّ قَتَلَهٗ قَبْلَ اَنْ يَبْرَأَ يَنْبَغِيْ لِلْوَلِيِّ اَنْ يَفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ فَيَقْطَعُهٗ اَوَّلًا ثُمَّ يَقْتُلُهٗ لِيَكُوْنَ جَزَاءُ الْفِعْلِ بِالْفِعْلِ اِذِ الْفِعْلُ مُتَعَدِّدٌ مِنَ الْقَاتِلِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ كَذٰلِكَ

مِنَ الْوَلِیِّ رِعَایَۃً لِلْمِثْلِ الْکَامِلِ وَلَوِ اقْتَصَرَ عَلَی الْقَتْلِ جَازَ لَہٗ اَیْضًا لِاَنَّہٗ عَفَا عَنْ بَعْضِ مُوْجِبِہٖ فَصَارَ کَمَا اِذَا عَفَا عَنْ کُلِّہٖ وَعِنْدَھُمَا لَایَقْتَصُّ الْوَلِیُّ اِلَّا بِالْقَتْلِ لِاَنَّ مُوْجَبَ الْقَطْعِ دَخَلَ فِیْ مُوْجَبِ الْقَتْلِ اِذَا اَفْضٰی اِلَیْہِ وَلَمْ یَبْرَأْ بَیْنَھُمَا وَھٰذِہِ الْمَسْأَلَۃُ عَلٰی ثَمَانِیَۃِ اَوْجُہٍ وَالْمَذْکُوْرُ فِی الْمَتْنِ وَاحِدٌ مِنْھَا وَذٰلِکَ لِاَنَّہٗ لَایَخْلُوْ اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ الْقَطْعُ وَالْقَتْلُ عَمْدَیْنِ اَوْ خَطَأَیْنِ اَوِ الْاَوَّلُ عَمْدًا وَالثَّانِیْ خَطَأً اَوْ بِالْعَکْسِ فَھِیَ اَرْبَعَۃٌ وَعَلٰی کُلِّ تَقْدِیْرٍ مِنْھَا اِمَّا اَنْ یَتَخَلَّلَ بَیْنَھُمَا بُرْءٌ اَوْ لَا فَاِنْ کَانَ الثَّانِیْ بَعْدَ الْبُرْءِ فَھُمَا جِنَایَتَانِ اِتِّفَاقًا لَایَتَدَاخَلَانِ سَوَاءٌ کَانَا عَمْدَیْنِ اَوْ خَطَأَیْنِ اَوْ کَانَ اَحَدُھُمَا عَمْدًا وَالْاٰخَرُ خَطَأً وَاِنْ کَانَ قَبْلَ الْبُرْءِ فَاِنْ کَانَ اَحَدُھُمَا عَمْدًا وَالْاٰخَرُ خَطَأً لَایَتَدَاخَلَانِ اِتِّفَاقًا وَاِنْ کَانَا خَطَأَیْنِ یَتَدَاخَلَانِ اِتِّفَاقًا وَاِنْ کَانَا عَمْدَیْنِ فَھُوَ الْمَسْأَلَۃُ الْخِلَافِیَّۃُ الْمَذْکُوْرَۃُ فِی الْمَتْنِ یَتَدَاخَلَانِ عِنْدَھُمَا لَا عِنْدَہٗ وَھٰذَا کُلُّہٗ اِذَا صَدَرَا عَنْ شَخْصٍ وَاحِدٍ فَاِنْ صَدَرَا عَنْ شَخْصَیْنِ فَالْکَلَامُ فِیْہِ طَوِیْلٌ یُعْرَفُ فِیْ مَوْضِعِہٖ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنفؒ نے اپنے قول "وھو السابق" پر امام ابو حنیفہؒ کے دو تفریعی مسئلے ذکر فرمائے ہیں، چنانچہ فرمایا اور اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے عمداً قطع کے بعد قتل میں فرمایا کہ مقتول کے ولی کیلئے اُن دونوں کو کرنا جائز ہے یعنی اس وجہ سے کہ مثل کامل مثل قاصر پر مقدم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے اس صورت میں فرمایا کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کا ہاتھ عمداً کاٹ دیا پھر اچھا ہونے سے پہلے اس کو قتل کر دیا تو مقتول کے ولی کیلئے مناسب ہے کہ وہ اسی طرح کرے جس طرح قاتل نے کیا ہے یعنی پہلے اس کا ہاتھ کاٹے پھر اس کا قتل کرے تاکہ فعل کا بدلہ فعل سے ہو، کیونکہ قاتل کی جانب سے فعل متعدد ہے لہٰذا مثل کامل کی رعایت کرتے ہوئے مناسب ہے کہ مقتول کے ولی کی طرف سے بھی ایسا ہی ہو۔ اور اگر ولی نے قتل پر اکتفاء کیا تو اس کیلئے یہ بھی جائز ہے کیونکہ اس نے قاتل کے فعل کے بعض موجَب کو معاف کر دیا ہے پس یہ ایسا ہو گیا جیسے وہ فعل قاتل کے تمام موجب کو معاف کر دے۔ اور صاحبین کے نزدیک ولی مقتول صرف قتل ہی سے قصاص لے گا کیونکہ قطع کا موجَب قتل کے موجَب میں داخل ہے جب کہ قطع قتل تک پہنچ جائے اور ان دونوں کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہو سکے اور یہ مسئلہ آٹھ صورتوں پر ہے اور متن میں اُن آٹھ میں سے ایک مذکور ہے اور وہ اسلئے کہ یہ دو حال سے خالی نہیں دونوں عمداً ہوں گے یا دونوں خطاءً ہوں گے، یا قطع عمداً ہو گا اور قتل خطاءً یا اس کے برعکس پس یہ چار صورتیں ہوئیں۔ اور ان میں سے ہر ایک صورت پر یا تو قطع اور قتل کے درمیان تندرستی ہو گی یا نہیں۔ پس اگر قتل تندرستی حاصل ہونے کے بعد ہو تو بالاتفاق یہ دو جنایتیں ہیں ان میں تداخل نہ ہو گا خواہ دونوں عمداً ہوں خواہ خطاءً ہوں۔ یا ان میں سے ایک عمداً اور دوسرا

خطاءً ہو اور اگر قتل تندرستی حاصل ہونے سے پہلے ہو بس اگر ان میں سے ایک عمداً اور دوسرا خطاءً ہو تو بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا، اور اگر دونوں خطاءً ہوں تو بالاتفاق تداخل ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں عمداً ہوں تو یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے جو متن میں مذکور ہے، صاحبین کے نزدیک تداخل ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب قطع اور قتل دونوں ایک شخص سے صادر ہوئے ہوں بس اگر وہ دونوں شخصوں سے صادر ہوں تو اس صورت میں بحث کافی طویل ہے اس کی شناخت اس کے مقام پر ہوگی۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے سابق میں فرمایا "وهو السابق" یعنی مثل صوری (مثل کامل) مثل معنوی (مثل قاصر) پر مقدم ہے۔ اسی قول پر امام ابو حنیفہؒ کے دو جزئی مسئلے تفریعی طور پر بیان کئے گئے ہیں۔
چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کا عمداً ہاتھ کاٹ دیا اور پھر زخم اچھا ہونے سے پہلے اسی مقطوع الید کو اسی شخص نے قتل کر دیا تو اولیائے مقتول کو چاہیئے کہ وہ قاتل کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کریں جیسا کہ قاتل نے کیا ہے یعنی پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں پھر اس کو قتل کریں تاکہ فعل کا بدلہ فعل سے ہو۔ اور قاتل کی طرف سے چونکہ فعل متعدد ہیں یعنی قطع اور قتل اسلئے مثل صوری (مثل کامل) کا لحاظ کرتے ہوئے اولیائے مقتول کو بھی ایسا ہی کرنا چاہیئے۔ لیکن اگر اولیائے مقتول نے قتل پر اکتفاء کیا یعنی قاتل کا ہاتھ نہ کاٹا بلکہ صرف قتل کر دیا تو یہ بھی جائز ہے اور اسکے جواز کی وجہ یہ ہے کہ اولیائے مقتول نے قاتل کے فعل کے بعض موجَب یعنی قطعِ ید کو معاف کر دیا ہے۔ اور اولیائے مقتول اگر تمام موجَب یعنی قطع اور قتل دونوں کو معاف کر دیتے تو یہ جائز ہوتا لہٰذا جب بعض موجَب یعنی قطع کو معاف کیا تو یہ بھی جائز ہوگا۔
صاحبینؒ نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں قاتل کو صرف قتل کیا جائیگا اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائیگا صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ہاتھ کا زخم اچھا ہوئے بغیر "قطع" "قتل" تک پہنچ گیا یعنی قطع کے بعد قتل بھی کر دیا تو قطع کا موجَب یعنی ہاتھ کا قصاص قتل کے موجَب یعنی نفس کے قصاص میں داخل ہو جائے گا اور قطع اور قتل کی دونوں جنایتیں، جنایتِ واحدہ قرار پائیں گی اور یہ ایسا ہوگا جیسے ایک شخص نے دوسرے شخص کو دس بار لاٹھی مار کر ہلاک کر دیا ہو تو قاتل کو صرف قتل کیا جائیگا۔ لاٹھی مارنے کی قطعاً ضرورت نہ ہوگی۔ چنانچہ حدیث ہے "لاقَوَدَ الا بالسيف" بہر حال جب قطع کا موجَب قتل کے موجَب میں داخل ہو گیا تو قاتل کو صرف قتل کیا جائے گا اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔
صاحبِ نور الانوار نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں نکلتی ہیں اور متن میں ان میں سے صرف ایک مذکور ہے (۱) قطع اور قتل دونوں عمداً ہوں گے (۲) یا دونوں خطاءً ہوں گے (۳) یا قطع عمداً ہوگا اور قتل خطاءً ہوگا (۴) یا قطع خطاءً ہوگا اور قتل عمداً ہوگا، یہ چار صورتیں ہوئیں اور ان میں سے ہر ایک کی

دو دو صورتیں ہیں کیوں کہ قطع اور قتل کے درمیان یا تو تندرستی حاصل ہوگی یا ان دونوں کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوگی چار کو دو میں ضرب دینے سے حسب ذیل آٹھ صورتیں نکلتی ہیں (۱) قطع اور قتل دونوں عمداً ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۲) دونوں عمداً ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو (۳) دونوں خطاءً ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۴) دونوں خطاءً ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو (۵) قطع عمداً ہوا اور قتل خطاءً ہوا اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۶) قطع عمداً ہوا اور قتل خطاءً ہوا اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ (۷) قطع خطاءً ہوا اور قتل عمداً ہوا اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۸) قطع خطاءً ہوا اور قتل عمداً ہوا اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ ان آٹھوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر تندرستی حاصل ہونے کے بعد دوسری جنایت یعنی قتل ثابت ہو تو اس وقت قطع اور قتل بالاتفاق دو جنایتیں ثابت ہوں گی، اور ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل نہ ہوگی خواہ دونوں عمداً ہوں یا خطاءً ہوں یا انمیں سے ایک عمداً ہو اور دوسری خطاءً ہو کیوں کہ قطع کا مُوجَب تندرستی حاصل ہونے سے ثابت ہو چکا ہے لہٰذا قطع اور قتل دونوں میں سے ہر ایک فعل کو مستقل شمار کیا جائے گا اور دونوں فعلوں کا مُوجَب وصول کیا جائے گا چنانچہ اگر دونوں عمداً ہوں تو مقتول کے اولیاء کیلئے جائز ہے کہ وہ پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں پھر اس کو قتل کردیں، اور اگر دونوں خطاءً ہوں تو قاتل پر ڈیڑھ دیت واجب ہوگی ایک دیت قتل کی وجہ سے اور آدھی دیت قطعِ ید کی وجہ سے اور اگر قطع عمداً اور قتل خطاءً ہو تو ہاتھ میں قصاص واجب ہوگا اور قتلِ نفس میں دیت واجب ہوگی اور اگر قطع خطاءً ہو اور قتل عمداً ہو تو ہاتھ میں نصف دیت واجب ہوگی اور قتلِ نفس میں قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر تندرستی حاصل ہونے سے پہلے دوسری جنایت یعنی قتل ثابت ہو تو اگر ان میں سے ایک عمداً اور دوسری جنایت خطاء ہو تو اس صورت میں بالاتفاق ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل نہ ہوگی کیوں کہ عمد اور خطاء کے اختلاف کی وجہ سے دونوں جنایتیں مختلف ہیں اور دو مختلف چیزیں متداخل نہیں ہوتیں لہٰذا یہاں بھی تداخل نہ ہوگا بلکہ خطاء میں دیت واجب ہوگی اور عمد میں قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں خطاءً ہوں تو بالاتفاق ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل ہو جائے گی اور دونوں کا مجموعہ جنایتِ واحدہ شمار ہوگا پس جب دونوں کا مجموعہ جنایتِ واحدہ ہے تو صرف ایک دیت واجب ہوگی۔ اور اگر دونوں عمداً ہوں تو یہ وہی اختلافی مسئلہ ہے جس کا ذکر متن میں کیا جا چکا ہے۔ اس صورت میں صاحبین کے نزدیک ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل ہو جائیگی۔ اور امام اعظم ابو حنیفہ رح کے نزدیک داخل نہ ہوگی۔ فریقین کی دلیلیں سابق میں گذر چکی ہیں۔

شارح نور الانوار حضرت العلام ملا جیون رح نے کہا کہ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب قطع اور قتل دونوں ایک شخص سے صادر ہوں۔ اور اگر یہ دونوں فعل دو شخصوں سے صادر ہوں تو اس بارے میں

بحث بڑی طویل ہے اس سے آگاہی اس کے مناسب مقام پر ہوگی ۔

وَلَا يُضْمَنُ الْمِثْلِيُّ بِالْقِيْمَةِ اِذَا انْقَطَعَ الْمِثْلُ اِلَّا يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ تَفْرِيْعٌ ثَانٍ لِاَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْ عَلٰى قَوْلِهٖ وَهُوَ السَّابِقُ يَعْنِيْ اِذَا غَصَبَ شَخْصٌ مِنْ آخَرَ مِثْلِيًّا ثُمَّ انْقَطَعَ الْمِثْلُ وَانْصَرَمَ عَنْ اَيْدِي النَّاسِ فَلَاجَرَمَ تَجِبُ قِيْمَتُهٗ فَقَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحْ لَا يُضْمَنُ هٰذَا الْمِثْلِيُّ بِالْقِيْمَةِ اِلَّا بِقِيْمَةِ يَوْمِ الْخُصُوْمَةِ لِاَنَّهٗ مَا لَمْ تَقَعِ الْخُصُوْمَةُ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّقْدِرَ عَلَى الْمِثْلِ الصُّوْرِيِّ وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَاِذَا وَقَعَتِ الْخُصُوْمَةُ فَلَا بُدَّ اَنْ يَّاْخُذَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ فَيُقَدَّرُ الضَّمَانُ بِقِيْمَةِ يَوْمِ الْخُصُوْمَةِ وَعِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ رَحْ تُعْتَبَرُ قِيْمَةُ يَوْمِ الْغَصْبِ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْقَطَعَ الْمِثْلُ الْتَحَقَ بِمَا لَا مِثْلَ لَهٗ مِنْ ذَوَاتِ الْقِيَمِ وَفِيْهَا تَجِبُ قِيْمَةُ يَوْمِ الْغَصْبِ بِالْاِتِّفَاقِ قُلْنَا اَلْاَصْلُ ثَمَّهٗ كَانَ رَدُّ الْاَصْلِ وَاِذَا عَجَزَ عَنْهُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ تَجِبُ قِيْمَةُ ذٰلِكَ الْيَوْمِ وَهٰهُنَا الْاَصْلُ اَيْضًا رَدُّ الْعَيْنِ وَاِذَا عَجَزَ عَنْهَا يَجِبُ رَدُّ الْمِثْلِ فَاِذَا عَجَزَ عَنِ الْمِثْلِ وَظَهَرَ عِنْدَ الْقَاضِيْ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيْمَةُ ذٰلِكَ الْيَوْمِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيْمَةُ يَوْمِ الْاِنْقِطَاعِ لِاَنَّ الْعَجْزَ عَنِ الْاَصْلِ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِيْ هٰذَا الْيَوْمِ قُلْنَا نَعَمْ وَلٰكِنْ يَظْهَرُ ذٰلِكَ الْعَجْزُ وَقْتَ الْخُصُوْمَةِ ۔

(ترجمہ) :۔ اور جب مثل منقطع ہو جائے تو مثلی چیز کا تاوان قیمت کیساتھ نہیں دیا جائے گا مگر خصومت کے دن کی۔ (یہ) مصنف کے قول " وہو السابق " پر امام ابوحنیفہ رح کی دوسری تفریع ہے یعنی جب ایک شخص دوسرے شخص کی کوئی مثلی چیز غصب کرے پھر مثلی چیز منقطع ہو جائے اور لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہو جائے تو لامحالہ اس کی قیمت واجب ہوگی ۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ اس مثلی چیز کا تاوان صرف یوم خصومت کی قیمت کیساتھ ادا کیا جائے گا ۔ اسلئے کہ جب تک خصومت واقع نہ ہو تو اس بات کا احتمال ہے کہ غاصب مثل صوری پر قادر ہو جائے اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے پس جب خصومت واقع ہو جائے تو اس وقت مالک (مغصوب منہ) کیلئے تاوان لینا ضروری ہے لہٰذا یوم خصومت کی قیمت کیساتھ تاوان مقدر کیا جائے گا ۔ اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہوگی ، کیوں کہ جب مثل منقطع ہو گئی تو وہ غیر ذوات الامثال یعنی ذوات القیم چیزوں کے ساتھ لاحق ہو گئی ۔ اور ذوات القیم چیزوں میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے ۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ " اصل " ذوات القیم " میں اصل شی کا واپس کرنا ہے لیکن جب ہلاک کرنے کی وجہ سے اس کو پیش کرنے سے عاجز ہو گیا تو اس دن (یوم غصب) کی قیمت واجب ہوگی ۔ اور یہاں بھی اصل عین شی کو واپس کرنا ہے اور جب اس سے عاجز آگیا تو مثل کا

واپس کرنا واجب ہوگا، پھر جب مثل واپس کرنے سے بھی عاجز ہو جائے اور یہ عجز قاضی کے پاس ظاہر ہو جائے تو اس پر اسی دن (یوم خصومت) کی قیمت واجب ہو جائے گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی اسلئے کہ اصل حکم (یعنی مثل) کو پیش کرنے سے عجز اسی دن (یوم انقطاع) میں متحقق ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ ہاں۔ لیکن یہ عجز ظاہر ہوگا خصومت کے وقت۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں ماتن کے قول "وهو السابق" (مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہوتا ہے) پر دوسرا تفریعی مسئلہ مذکور ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کی کوئی مثلی چیز غصب کی پھر اس کا مثل بازار سے منقطع ہو گیا اور لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہو گیا تو غاصب پر یقیناً شئ مغصوب کی قیمت واجب ہوگی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ قیمت کس دن کی معتبر ہوگی اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یوم خصومت کی قیمت معتبر ہوگی یعنی جس دن غصب کا یہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہوا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دیا اس دن کی قیمت واجب ہوگی۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہوگی یعنی غاصب نے جس دن غصب کیا تھا اس دن شئ مغصوب کی جو قیمت تھی اس کو واجب کیا جائے گا، اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک یوم انقطاع کی قیمت معتبر ہوگی یعنی جس دن شئ مغصوب کا مثل بازار سے منقطع ہوا ہے اس دن بازار میں شئ مغصوب کی جو قیمت تھی اس کو واجب کیا جائیگا۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب تک قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش نہ ہو اس وقت تک یہ احتمال موجود ہے کہ غاصب مثل صوری پر قادر ہو جائے کیونکہ جو چیز بازار سے منقطع ہو گئی ہے وہ کبھی نہ کبھی بازار میں دستیاب بھی ہو سکتی ہے پس جب مثل صوری پر قدرت کا احتمال ہے اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے تو یوم خصومت سے پہلے غاصب پر کوئی قیمت واجب نہ ہوگی لیکن جب خصومت واقع ہو گئی اور مغصوب منہ نے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کر دیا تو مغصوب منہ یعنی مالک غاصب سے لازمی طور پر تاوان لے گا مگر چونکہ یوم خصومت سے پہلے مثل صوری پر قدرت کا احتمال تھا اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے تو یوم خصومت سے پہلے پہلے مثل معنوی یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن جب یوم خصومت آ گیا اور غاصب پر تاوان ادا کرنا ضروری ہو گیا اور شئ مغصوب کا مثل آج بھی بازار میں ناپید ہے تو آج یعنی یوم خصومت میں مثل معنوی (قیمت) کیطرف رجوع ہوگا اور جب آج یعنی یوم خصومت میں مثل معنوی یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش آئی تو آج یعنی یوم خصومت ہی کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور آج یعنی یوم خصومت میں تاجروں کے نزدیک شئ مغصوب کی جو قیمت ہو سکتی ہے وہی غاصب پر واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شئ مغصوب کی مثل بازار سے منقطع ہو گئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہو گئی تو شئ مغصوب ذوات القیم اشیاء کیساتھ لاحق ہو جائے گی یعنی جس طرح ذوات القیم کا کوئی مثل نہیں ہوتا اسی طرح اس وقت شئ مغصوب

کا بھی کوئی مثل نہیں ہے اور ذوات القیم میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے یعنی اگر ذوات القیم میں سے کسی چیز کو غاصب نے غصب کر کے ہلاک کر ڈالا تو یوم غصب میں شئی مغصوب کی جو قیمت تھی اس پر بالاتفاق وہ واجب ہوتی ہے پس اسی طرح یہاں بھی یوم غصب کی قیمت واجب ہوگی۔ لیکن ہماری طرف سے اسکا جواب یہ کہ مثلی چیز کو ذوات القیم پر قیاس کرنا اور ان کے ساتھ لاحق کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ ذوات القیم میں اصل یہ ہے کہ غاصب اصل شئی اور عین شئی کو مالک کی طرف واپس کرے لیکن جب ہلاک کرنے کی وجہ سے عین شئی کو واپس کرنے سے عاجز ہوگیا تو اس دن یعنی یوم غصب کی قیمت واجب ہوگی اور اس صورت میں شئی مغصوب چونکہ ذوات الامثال میں سے نہیں ہے اس لئے شئی مغصوب کے مثل کا واپس کرنا واجب نہ ہوگا۔

اور ذوات الامثال میں ترتیب یہ ہے کہ غاصب عین شئی کو واپس کرے، اور جب عین شئی واپس کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے مثل کو واپس کرنا واجب ہوگا لیکن جب بازار میں دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے مثل واپس کرنے سے عاجز ہوگیا اور اس کا عاجز ہونا قاضی کے پاس ظاہر بھی ہوگیا تو اسی یوم خصومت کی قیمت واجب ہوگی جسمیں غاصب کا عجز قاضی کے پاس ظاہر ہوا ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذوات الامثال میں غاصب پر قیمت کیساتھ تاوان اس وقت واجب ہوتا ہے جب غاصب مثل ادا کرنے سے عاجز ہو جائے اور غاصب کا مثل ادا کرنے سے عاجز ہونا اسی یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے۔ پس جب عجز یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے تو یوم انقطاع ہی کی قیمت معتبر اور واجب ہوگی یعنی بازار میں دستیاب ہونے کی آخری تاریخ کی قیمت واجب ہوگی۔ ہماری طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ آپ کا فرمانا درست ہے کہ عجز اسی یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے لیکن اس کا اظہار خصومت کے دن ہوتا ہے لہٰذا جس دن عجز کا اظہار ہوا ہے یعنی خصومت کے دن اُسی دن کی قیمت معتبر اور واجب ہوگی۔

ثُمَّ اِنَّهُ لَمَّا نَشَأَتْ مِنْ هٰذَا الْكُلِّ مُقَدَّمَةٌ وَهِيَ اَنَّ الضَّمَانَ لَا يَجِبُ اِلَّا عِنْدَ وُجُوْدِ الْمُمَاثَلَةِ سَوَاءٌ كَانَتْ كَامِلَةً اَوْ قَاصِرَةً صُوْرَةً اَوْ مَعْنًى فَرَّعَ عَلَيْهَا الْمُصَنِّفُ مَسَائِلَ عَلٰى طِبْقِ مَذْهَبِهٖ مُخَالِفًا لِلشَّافِعِيِّ رح وَاِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْمُقَدَّمَةُ مَذْكُوْرَةً فِي الْمَتْنِ فَقَالَ وَقُلْنَا جَمِيْعًا اَلْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالْاِتْلَافِ وَهُوَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اَيْ وَمِنْ اَجْلِ اَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ لَهٗ مِثْلٌ لَا يُضْمَنُ شَرْعًا قُلْنَا جَمِيْعًا يَعْنِيْ اَبَا حَنِيْفَةَ رح وَاَبَا يُوْسُفَ رح وَمُحَمَّدًا رح بِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ رح لَا يُضْمَنُ مَنَافِعُ مَا غَصَبَهٗ رَجُلٌ بِالْاِتْلَافِ وَكَذَا بِالْاِمْسَاكِ وَصُوْرَتُهَا رَجُلٌ غَصَبَ فَرَسًا لِاَحَدٍ وَرَكِبَهٗ عِدَّةَ مَرَاحِلَ

اَوْ حَبَسَہٗ فِیْ بَیْتِہٖ وَلَمْ یَرْکَبْ وَلَمْ یُرْسِلْ فَقَالَ عُلَمَاؤُنَا جَمِیْعًا اَنَّہٗ لَاتُضْمَنُ هٰذِهِ الْمَنَافِعُ بِشَیْءٍ اَمَّا بِالْمَنَافِعِ فَظَاهِرٌ لِاَنَّہٗ لَوْضَمِنَ بِالْمَنَافِعِ لَكَانَ بِاَنْ یَرْکَبَ الْمَالِكُ دَابَّةَ الْغَاصِبِ قَدْرَ مَا رَکِبَ الْغَاصِبُ اَوْ یَحْبِسَهٗ قَدْرَ مَا حَبَسَہٗ الْغَاصِبُ وَ ذٰلِكَ بَاطِلٌ لِلتَّفَاوُتِ بَیْنَ رَاکِبٍ وَرَاکِبٍ وَبَیْنَ سَیْرٍ وَسَیْرٍ وَحَبْسٍ وَحَبْسٍ وَاَمَّا بِالْاَعْیَانِ وَالْمَالِ فَلِاَنَّ الْمَنَافِعَ عَرَضٌ لَایَبْقٰی زَمَانَیْنِ وَغَیْرُ مُتَقَوِّمٍ بِخِلَافِ الْمَالِ فَلَا تَمَاثُلَ بَیْنَهُمَا وَاِنَّمَا ضَمِنَّاهَا بِالْمَالِ فِی الْاِجَارَةِ لِاَنَّ لِلرِّضَا تَاثِیْرًا فِیْ اِیْجَابِ الْاُصُوْلِ وَالْفُضُوْلِ جَمِیْعًا وَلَا تَاثِیْرَ لِلْعُدْوَانِ فِیْهِ وَالشَّافِعِیُّ رح یَقُوْلُ بِضَمَانِهَا بِالْمَالِ بِقَدْرِ الْعُرْفِ فِیْ کِرَائِهَا اِلٰی ذٰلِكَ الْمَنْزِلِ قِیَاسًا عَلَی الْاِجَارَةِ وَالْوَجْهُ مَا قُلْنَا وَلَا بُدَّ لَكَ مِنَ الْفَرْقِ بَیْنَ الْمَنَافِعِ وَالزَّوَائِدِ فَالْمَنَافِعُ کَرُکُوْبِ الدَّابَّةِ وَالْحَمْلِ عَلَیْهَا وَالزَّوَائِدُ کَالنَّسْلِ لِلدَّابَّةِ وَاللَّبَنِ لَهَا وَالثَّمَرَةِ لِلشَّجَرَةِ وَنَحْوِهَا فَالْمَغْصُوْبُ بِنَفْسِہٖ یُضْمَنُ بِالْهَلَاكِ وَالْاِسْتِهْلَاكِ جَمِیْعًا وَالزَّوَائِدُ تُضْمَنُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ دُوْنَ الْهَلَاكِ وَالْمَنَافِعُ لَاتُضْمَنُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ وَالْهَلَاكِ فَعَبَّرَ الْمُصَنِّفُ عَنِ الْاِسْتِهْلَاكِ بِالْاِتْلَافِ وَلَمْ یَذْکُرِ الْهَلَاكَ وَهُوَ الْحَبْسُ وَهُوَ غَیْرُ مَضْمُوْنٍ قِیَاسًا عَلَی الزَّوَائِدِ فَاِنَّ الزَّوَائِدَ لَمَّا لَمْ تُضْمَنْ بِالْهَلَاكِ فَالْمَنَافِعُ اَوْلٰی اَنْ لَاتُضْمَنَ بِہٖ وَهٰذَا الْفَرْقُ مِمَّا یَتَخَبَّطُ فِیْهِ کَثِیْرٌ مِّنَ النَّاسِ ۔

(ترجمہ):۔ پھر جب ان تمام امور سے ایک قاعدہ کلیہ پیدا ہوا، اور وہ یہ کہ ضمان واجب نہیں ہوتا ہے مگر مماثلت کے پائے جانے کیوقت مماثلت خواہ کاملہ ہو خواہ قاصرہ ہو صورۃً ہو یا معنًی ہو تو اس پر مصنف نے اپنے مذہب کے مطابق اور امام شافعیؒ کے خلاف تین مسئلے متفرع کئے اگر چہ وہ قاعدہ کلیہ متن میں مذکور نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ اور ہم سب لوگوں نے کہا کہ منافع کا تاوان ہلاک کرنے سے نہیں دیا جاتا ہے اور یہ عبارت مصنف کے قول "قال ابوحنیفہ" پر معطوف ہے یعنی اس وجہ سے کہ جن چیزوں کی مثل غیر معقول ہے ان کا شرعًا تاوان نہیں دیا جاتا ہے۔ ہم سب نے کہا یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ نے امام شافعیؒ کے خلاف یہ کہا کہ اُس چیز کے منافع کا تاوان نہ ہلاک کرنے کیوجہ سے دیا جائے گا اور نہ روک لینے کی وجہ سے جیسے کسی شخص نے غصب کیا ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کا گھوڑا غصب کیا اور چند منزل تک اس پر سوار ہوا یا اس غاصب نے اپنے گھر میں روک لیا اور اس پر نہ سوار ہوا اور نہ اسے چھوڑا تو ہمارے تمام علماء نے فرمایا کہ یہ منافع کسی چیز کیساتھ مضمون نہیں ہوں گے بہر حال منافع کیساتھ تو ظاہر ہے کیوں کہ اگر منافع کیساتھ تاوان دیا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مالک غاصب کے جانور پر اتنی ہی مقدار سوار ہوگا جتنی مقدار غاصب سوار ہوا تھا یا اتنی ہی مقدار غاصب کے جانور کو محبوس

رکھے گا جتنی مقدار غاصب نے محبوس رکھا تھا اور یہ باطل ہے کیونکہ دو سواروں، دو رفتاروں، دو قیدوں کے درمیان واضح تفاوت ہوتا ہے۔ اور اعیان اور مال کے ساتھ بھی تاوان (نہیں دیا جا سکتا ہے) کیوں کہ منافع مال کے برخلاف عرض ہیں دو زمانہ باقی نہیں رہتے اور غیر متقوم ہیں۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان مماثلت نہیں ہو سکتی۔ البتہ ہم نے اجارہ میں مال کے ساتھ تاوان دلایا ہے، کیوں کہ اصول و فضول سب کو واجب کرنے میں رضامندی کی تاثیر ہوتی ہے لیکن ظلم کی اس میں تاثیر نہیں ہوتی، اور امام شافعیؒ اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے اس قدر مال کے ساتھ منافع کے تاوان کے قائل ہیں جتنا کہ اُس منزل تک جانور کے کرایہ میں لوگوں کا عرف ہوا اور وجہ وہی ہے جسکو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اس وقت تیرے لئے منافع اور زوائد کے درمیان فرق ضروری ہے۔ پس منافع جیسے جانور پر سوار ہونا اور اس پر بوجھ لادنا، اور زوائد جیسے جانور کا بچہ اور اس کا دودھ اور درخت کا پھل وغیرہ۔ پس مغصوب بنفسہٖ ہلاک ہونے اور ہلاک کرنے دونوں کی وجہ سے مضمون ہوگا اور زوائد ہلاک کرنے سے مضمون ہوں گے نہ کہ ہلاک ہونے سے اور منافع نہ ہلاک کرنے سے مضمون ہوں گے اور نہ ہلاک ہونے سے۔ چنانچہ مصنف نے استہلاک کو اتلاف کیساتھ تعبیر کیا ہے اور ہلاک ہونے یعنی حبس جو غیر مضمون ہے زوائد پر قیاس کرتے ہوئے ذکر نہیں کیا، کیوں کہ جب زوائد ہلاک ہونے سے مضمون نہیں ہوتے تو منافع بدرجہ اولیٰ ہلاک ہونے سے مضمون نہ ہوں گے اور یہ ایسا فرق ہے جس میں بیشتر لوگ بھٹکتے پھرتے ہیں۔

(تشریح):۔ شارح نورالانوار ملاجیون رحؒ نے فرمایا کہ سابقہ تفاصیل سے ایک قاعدہ کلیہ ہاتھ آگیا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کسی شئی کا تاوان اسی وقت واجب ہوگا جب کہ اس کا کوئی مماثل موجود ہو مماثل خواہ کامل ہو خواہ قاصر ہو، صورۃً ہو یا معنیً ہو اگر کسی بھی طرح کی مماثلت موجود نہ ہو تو اس کا تاوان واجب نہ ہوگا۔ فاضل مصنف نے تین مسائل اپنے مذہب کے مطابق اور امام شافعیؒ کے مذہب کے خلاف اسی قاعدہ کلیہ پر متفرع کئے ہیں اگرچہ یہ قاعدہ کلیہ صراحۃً متن میں مذکور نہیں ہے ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک منافع کو ہلاک کرنے کی صورت میں ان کا تاوان واجب نہیں ہوتا اسی طرح ہلاک ہونیکی صورت میں ان کا تاوان واجب نہ ہوگا لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک منافع کا تاوان واجب ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کا گھوڑا غصب کیا اور چند منزل تک اس پر سوار ہوا یا غاصب نے اُس گھوڑے کو اپنے گھر میں روک لیا اس پر نہ سوار ہوا اور نہ اس کو چھوڑا۔ تو اس صورت میں علمائے احناف کہتے ہیں کہ ان منافع کا تاوان کسی چیز کیساتھ نہیں دیا جائیگا۔ منافع کا تاوان منافع کے ساتھ نہ دیا جانا تو ظاہر ہے کیوں کہ اگر منافع کے ساتھ تاوان دیا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مالک یعنی مغصوب منہ غاصب کے گھوڑے پر اُتنی ہی منزل سواری کرے جتنی منزل غاصب نے مالک کے گھوڑے پر سواری کی ہے۔

یا مالک غاصب کے گھوڑے کو اتنی ہی دیر محبوس کرے گا جتنی دیر تک غاصب نے مالک کے گھوڑے کو محبوس رکھا تھا۔ اور یہ چیز باطل ہے کیوں کہ مالک کے گھوڑے سے غاصب نے جو منافع حاصل کئے ہیں یا جو منافع روک لئے ہیں اُن کے درمیان اور اُن منافع کے درمیان جو مالک نے غاصب کے گھوڑے سے حاصل کئے ہیں یا جو منافع مالک نے روک لئے ہیں کوئی مماثلت نہیں ہے اس لئے کہ دو سواروں کے درمیان بڑا تفاوت ہوتا ہے اس طور پر کہ ایک سوار ایسا ہے جو سواری کرنے کے تمام اصول وضوابط سے واقف ہے اور ایک ایسا اناڑی ہے جو سواری کرنے کے قواعد سے قطعاً واقف نہیں ہے پس پہلے سوار کی وجہ سے جانور کو کوئی تعب اور دقت نہ ہوگی، اور دوسرا سوار خود بھی مرے گا اور جانور کا بھی ستیاناس کر دے گا۔ اسی طرح دو رفتاروں میں بڑا تفاوت ہوتا ہے اس طور پر کہ جانور کی ایک رفتار تو ایسی ہے جس سے وہ کوئی تعب محسوس نہیں کریگا اور ایک رفتار ایسی ہے جس سے وہ تعب محسوس کرتا ہے، اور راستوں کے اختلاف سے بھی رفتار متفاوت ہو جاتی ہے۔ اور دو قیدوں میں بھی بڑا تفاوت ہوتا ہے مثلاً ایک قید خانہ تو ایسا ہے جس میں گھاس، پانی، ہوا وغیرہ کی تمام سہولتیں میسر ہیں اور ایک قید خانہ ایسا ہے جس میں یہ سہولتیں میسر نہیں ہیں پس کہنے کو دونوں قید خانے ہیں لیکن دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے بہر حال دو سواروں، دو رفتاروں اور دو قید خانوں میں بیّن تفاوت کی وجہ سے غاصب کے حاصل کردہ منافع اور مالک (مغصوب منہٗ) کے حاصل کردہ منافع میں کسی طرح کی مماثلت نہیں ہو سکتی۔ اور جب ان کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو جو منافع غاصب نے ہلاک کئے ہیں غاصب پر ان کا تاوان منافع کے ساتھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ تاوان اُسی چیز کا واجب ہوتا ہے جس کا کوئی مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو یا قاصر، صوری ہو یا معنوی۔ اور اعیان اور مال کیساتھ بھی مالک کو تاوان نہیں دیا جا سکتا ہے اس لئے کہ غاصب نے منافع کو ہلاک کیا ہے اور منافع عرض ہیں یعنی قائم بالغیر ہیں اور عرض دو زمانہ باقی نہیں رہتے اور جو چیز دو زمانہ باقی نہ رہتی ہو وہ مُحرَز نہیں ہوتی یعنی اس کو وقتِ ضرورت کیلئے ذخیرہ نہیں کیا جا سکتا اور جو چیز غیر مُحرَز ہوتی ہے وہ غیر متقوم ہوتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ منافع غیر متقوم ہیں اور مال اور اعیان متقوم ہیں۔ اور متقوم اور غیر متقوم کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے لہٰذا منافع اور مال کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہوگی اور جب منافع اور مال کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو غاصب نے جو منافع ہلاک کئے ہیں غاصب پر مال اور اعیان کیساتھ ان کا تاوان بھی واجب نہ ہوگا کیوں کہ تاوان اُسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ ہلاک کردہ چیز کی کوئی مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو یا قاصر، مثل صوری ہو یا معنوی۔

وانما ضمّنا ہا بالمال فی الاجارہ الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ منافع بلاشبہ اعراض ہیں غیر باقی اور غیر متقوم ہیں۔ لیکن شریعتِ اسلام میں ان کیلئے اعیان باقیہ کا حکم حاصل ہے چنانچہ منافع پر عقدِ اجارہ وارد ہوتا ہے یعنی اجارہ کی وجہ سے منافع مال کیساتھ مضمون ہوتے ہیں حتی کہ اگر کسی نے ایک آدمی کا گھوڑا دس میل تک سواری کرنے کیلئے دو روپیہ کے عوض اجرت پر لے لیا تو مُستاجر جب دس

میل کی سواری لے لیگا یعنی منافع وصول کرلیگا تو اُس پر دو روپیہ بطور عوض واجب ہوجائیں گے پس جس طرح اجارہ میں "منافع" مال کیساتھ مضمون ہیں اسی طرح غصب کی صورت میں غاصب پر منافع کا تاوان مال کیساتھ واجب ہونا چاہیئے تھا۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ اجارہ میں منافع خلافِ قیاس باہمی رضامندی سے متقوم ہیں۔ مطلب یہ ہیکہ باہمی رضامندی سے اصل اور فضل (نفع) دونوں واجب ہوتے ہیں مثلاً ایک ہزار روپیہ کی قیمت کا غلام دس ہزار روپیہ میں بیچ دیا تو مشتری پر اصل یعنی ایک ہزار بھی واجب ہے اور فضل (نفع) نو ہزار بھی واجب ہے اسی طرح باہمی رضامندی سے غیر مال کے مقابلہ میں مال واجب ہوجاتا ہے ــــــــــــــــ

ــــــــــــــ جیسے صلح عن دم العمد کی صورت میں قاتل پر مال واجب ہوتا ہے حالانکہ یہ مال، قصاص یعنی غیر مال کے مقابلہ میں ہے اور اگر اُسی ایک ہزار کی مالیت کے غلام کو کسی نے غصب کرلیا تو غاصب پر صرف اصل قیمت ایک ہزار روپیہ واجب ہوگی اور فضل یعنی نفع نو ہزار واجب نہ ہوگا۔ کیوں کہ غصب میں باہمی رضامندی مفقود ہے اور عدوان (ظلم وستم) موجود ہے اور بصورتِ عدوان اصل کا ضمان تو واجب ہوتا ہے مگر منافع کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ اجارہ میں منافع چونکہ باہمی رضامندی سے خلافِ قیاس متقوم ہیں۔ اور خلافِ قیاس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا اجارہ میں منافع کے متقوم اور مضمون ہونے پر ضمانِ عدوان کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اسی کو ملاجیون رح نے اپنے انداز میں یوں فرمایا ہے کہ رضامندی کو اصول وفضول واجب کرنے میں بڑا دخل ہے لیکن عدوان کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور امام شافعی رح اس مسئلہ کو اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مال سے منافع کا تاوان غاصب پر اس قدر واجب کیا جائے جتناکہ عرف میں اُس منزل تک سواری کا کرایہ ہے لیکن ہماری طرف سے اجارہ اور غصب کے درمیان وجہ فرق بیان کی جاچکی ہے اس کو ملاحظہ کرلیا جائے۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ منافع اور زوائد کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے آپ اس کو یوں سمجھئے کہ ایک تو اصول ہوتے ہیں ایک زوائد ہوتے ہیں اور ایک منافع ہوتے ہیں مثلاً بھینس اصل شئی ہے اور اس کا بچہ اور دودھ زوائد میں سے ہیں۔ اور جانور پر سواری کرنا اور اس پر وزن لادنا منافع میں سے ہے اور درخت کا پھل بھی زوائد میں سے ہے سب سے زیادہ قوت تو اصول میں ہوتی ہے پھر زوائد میں پھر منافع میں ہوتی ہے۔ ان تینوں کا حکم بھی مختلف ہے چنانچہ مغصوب بنفسہ (اصول) یعنی وہ اصول جن کو غصب کیا گیا ہے وہ ہلاک ہونے سے بھی مضمون ہوتے ہیں اور ہلاک کرنے سے بھی۔ یعنی اگر وہ اصل خود بخود ہلاک ہوجائے غاصب پر تب بھی تاوان واجب ہوگا اور اگر غاصب اس کو ہلاک کردے تب بھی تاوان واجب ہوگا اور زوائد ہلاک کرنے سے مضمون ہوتے ہیں ہلاک ہونے سے مضمون نہیں ہوتے مثلاً ایک آدمی نے

کسی کی بھینس غصب کی اور اُس بھینس نے بچہ جَن دیا پھر اگر غاصب اس بچہ کو ہلاک کرے گا تب تو اس پر ضمان واجب ہوگا اور اگر وہ خود بخود ہلاک ہوگیا تو غاصب پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا اور منافع نہ ہلاک کرنے سے مضمون ہوتے ہیں اور نہ ہلاک ہونے سے۔ جیساکہ غاصب نے سواری کا جانور غصب کرکے اس پر سواری کی یا اس کو یوں ہی اپنے پاس روکے رکھا، دونوں صورتوں میں غاصب پر ان منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا۔

ملاجیون نے کہاکہ مصنف نے اسی استہلاک (ہلاک کرنے کو) اپنی عبارت میں اتلاف کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور ہلاک ہونے کو یعنی حبس (اپنے پاس روکنے کو) جس میں تاوان نہیں ہے زوائد پر قیاس کرکے مصنف نے ذکر نہیں فرمایا کیوں کہ زوائد جو منافع کے مقابلہ میں قوی ہیں ہلاک ہونے کی صورت میں ان کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے تو منافع کا تاوان ہلاک ہونے سے بدرجۂ اولیٰ واجب نہ ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایاکہ منافع اور زوائد کے درمیان ایسا فرق ہے جس میں بہت سے لوگ بھٹکتے پھرتے ہیں اسلئے اس کو ضرور ذہن نشین فرمالیں۔

وَالْقِصَاصُ لَايُضْمَنُ بِقَتْلِ الْقَاتِلِ تَفْرِيعٌ ثَانٍ لَنَا عَلٰى اَنَّ مَالَامِثْلَ لَهٗ لَايُضْمَنُ اَصْلًا يَعْنِيْ اَنَّ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ قِصَاصٌ لِغَيْرِهٖ فَقَتَلَ الْقَاتِلَ اَجْنَبِيٌّ غَيْرَ وَرَثَةِ الْمَقْتُوْلِ فَلَا يَضْمَنُ هٰذَا الْاَجْنَبِيُّ لِاَجْلِ وَرَثَةِ الْمَقْتُوْلِ شَيْئًا مِّنَ الدِّيَةِ وَالْقِصَاصِ عِنْدَنَا وَ اِنْ كَانَ يَضْمَنُ لِاَجْلِ وَرَثَةِ هٰذَا الْقَاتِلِ اَلْبَتَّةَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْقِصَاصَ مَعْنًى غَيْرُ مُتَقَوَّمٍ فِيْ نَفْسِهٖ لَايُعْقَلُ لَهٗ مِثْلٌ حَتّٰى تَقُوْلَ اِنَّ الْاَجْنَبِيَّ ضَيَّعَ قِصَاصَهٗ فَتَجِبُ عَلَيْهِ الدِّيَةُ كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رح وَاِنَّمَا يَتَقَوَّمُ فِيْ حَقِّ الدِّيَةِ فِيْمَا لَايُمْكِنُ الْمُمَاثَلَةُ فِيْهِ لِئَلَّا يَلْزَمَ اِهْدَارُ الدَّمِ بِالْكُلِّيَّةِ ضَرُوْرَةً وَهٰهُنَا الْاَجْنَبِيُّ مَا ضَيَّعَ لِاَوْلِيَاءِ الْمَقْتُوْلِ شَيْئًا بَلْ قَتَلَ عَدُوَّهُمْ فَكَاَنَّهٗ اَعَانَهُمْ نَعَمْ يَضْمَنُ ذٰلِكَ لِاَجْلِ اَوْلِيَاءِ هٰذَا الْقَاتِلِ اِمَّا قِصَاصًا وَاِمَّا دِيَةً عَلٰى حَسَبِ مَا تَحَقَّقَ

(ترجمہ):۔ اور قاتل کو قتل کرنے سے قصاص کا تاوان نہیں دیا جائیگا۔ یہ ہمارا دوسرا تفریعی مسئلہ ہے اس اصول پر کہ جس چیز کا مثل نہیں ہوتا اس کا کبھی تاوان نہیں دیا جاتا ہے یعنی وہ شخص جس پر غیر کا قصاص واجب ہو پھر ورثۂ مقتول کے علاوہ کسی اجنبی نے قاتل کو قتل کر دیا ہو تو ہمارے نزدیک یہ اجنبی ورثۂ مقتول اول کو دیت اور قصاص میں سے کچھ بھی تاوان نہ دے گا اگرچہ یہ اجنبی اس قاتل کے ورثہ کیلئے تاوان دیگا۔ اور یہ اسلئے کہ قصاص فی نفسہٖ ایک غیر متقوم معنی ہے جس کیلئے کوئی ایسا مثل

معقول نہیں ہے کہ تم کہو کہ اجنبی نے مقتول اول کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے لہٰذا اس اجنبی پر دیت واجب ہو گی جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ البتہ قصاصِ نفس، دیت کے حق میں اس صورت میں متقوم ہے جس میں مماثلت ممکن نہ ہو تا کہ بالکل دم کو ضائع کرنا لازم نہ آئے۔ اور یہاں اجنبی نے مقتول اول کے ورثاء کی کوئی چیز ضائع نہیں کی ہے بلکہ اُس نے اُن کے دشمن کو قتل کیا ہے گویا اُس نے اُن کی مدد کی ہے ہاں یہ اجنبی اس قاتل کے ورثاء کو ضمان دے گا قصاص کے طور پر یا دیت کے طور پر جو بھی متحقق ہو۔

(تشریح):۔ سابق میں بیان کردہ اصول کہ جس چیز کا مماثل نہ ہو اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا اس عبارت میں اس پر دوسرا تفریعی مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً شاہد نے عارف کو عمداً قتل کر ڈالا پس اس قتلِ عمد کی وجہ سے قاتل یعنی شاہد پر قصاص واجب ہوا۔ لیکن مقتول یعنی عارف کے ورثاء کے علاوہ کسی اجنبی آدمی نے مذکورہ قاتل یعنی شاہد کو قتل کر دیا تو اس اجنبی پر مقتول اوّل یعنی عارف کے ورثاء کیلئے دیت یا قصاص کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ البتہ اس اجنبی پر مقتول اوّل یعنی عارف کے قاتل (شاہد) جو مقتولِ ثانی ہے اس کے ورثاء کیلئے تاوان واجب ہوگا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ قصاص یعنی قاتل کا نفس فی نفسہٖ ایک غیر متقوم معنی ہے اس کا کوئی ایسا مثل معقول نہیں ہے جس کی بنا پر تم یہ کہو کہ اجنبی آدمی نے مقتول اول یعنی عارف کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے لہٰذا اس اجنبی پر مقتول اول کے ورثہ کیلئے دیت واجب ہونی چاہیئے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اجنبی آدمی جس نے قاتل یعنی شاہد کو قتل کیا ہے اُس پر مقتول اوّل (عارف) کے ورثہ کیلئے دیت واجب ہوگی اسلئے کہ قاتل (شاہد) پر واجب شدہ قصاص (نفس) مقتولِ اوّل (عارف) کے ورثہ کیلئے ملک متقوم ہے جیسا کہ قتل خطاء میں نفس کا تاوان مال کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے پس جسطرح قتلِ خطاء میں نفسِ قاتل متقوم ہے اسی طرح قتلِ عمد میں بھی قاتل کا نفس متقوم ہوگا۔ اور قتلِ عمد میں قاتل کا نفس مقتولِ اول (عارف) کے ورثہ کی ملک ہے، اور اس کو اجنبی آدمی نے ضائع کر دیا ہے لہٰذا اجنبی آدمی پر مقتول اوّل (عارف) کے ورثہ کیلئے اس کا تاوان یعنی دیت واجب ہوگی۔

وانما یتقوم فی حق الدیۃ الخ سے اسی کا جواب مذکور ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قتل خطاء جسمیں مماثلت ممکن نہیں ہے اس میں "نفس" (جان) دیت کے حق میں خلافِ قیاس اسلئے متقوم ہے تا کہ بظاہر کلی طور پر ایک محترم جان کا ضائع کرنا اور باطل کرنا لازم نہ آئے پس جب قتلِ خطاء میں نفس (جان) کو خلافِ قیاس ایک ضرورت سے متقوم مانا گیا ہے تو اس پر کسی چیز کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اور جب اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا تو قصاص معنی متقوم نہ ہوگا اور جب قصاص معنی متقوم نہیں ہے تو اُس اجنبی نے قاتل (شاہد) کو قتل کر کے مقتول اول (عارف) کے ورثہ کا کچھ ضائع نہیں کیا بلکہ ان کے دشمن کو قتل

کرکے ایک گونہ اُن کی مدد کی ہے اور مدد کرنے والے پر کوئی تاوان واجب نہیں کیا جاتا لہٰذا مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے مذکورہ اجنبی آدمی پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اس اجنبی پر مقتول ثانی (شاہد) کے ورثہ کیلئے تاوان واجب ہوگا پس اگر اس اجنبی نے قاتل کو عمداً قتل کیا ہے تو اجنبی پر قصاص واجب ہوگا اور اگر خطاءً قتل کیا ہے تو دیت واجب ہوگی۔

وَمِلْكُ النِّكَاحِ لَايُضْمَنُ بِالشَّهَادَةِ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ تَفْرِيْعٌ ثَالِثٌ لَنَا عَلٰى اَنَّ مَالَا مِثْلَ لَهٗ لَايُضْمَنُ يَعْنِيْ اِذَا شَهِدَ الرَّجُلَانِ بِاَنَّهٗ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهٗ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فَحَكَمَ الْقَاضِيْ عَلَيْهِ بِاَدَاءِ الْمَهْرِ وَالتَّفْرِيْقِ ثُمَّ رَجَعَ الشَّاهِدَانِ فَعِنْدَنَا لَايُضْمَنَانِ لِلزَّوْجِ شَيْئًا لِاَنَّ الْمَهْرَ كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ بِسَبَبِ الدُّخُوْلِ سَوَاءٌ كَانَ طَلَّقَهَا اَوْ لَا وَاِنَّمَا اَتْلَفَا عَلَيْهِ شَيْئًا اٰلْاَحَلَّ اِسْتِمْتَاعِهٖ بِالْمَرْأَةِ وَهُوَ الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِمِلْكِ النِّكَاحِ وَلَيْسَ لَهٗ مِثْلٌ لَامُمَاثَلَةَ الْبُضْعِ بِبُضْعٍ آخَرَ فَاِنَّ ذٰلِكَ فِي الشَّرِيْعَةِ حَرَامٌ وَلَامُمَاثَلَةَ بِالْمَالِ لِاَنَّ تَقَوُّمَهٗ بِالْمَالِ لَايَظْهَرُ اِلَّا عِنْدَ النِّكَاحِ ضَرُوْرَةً لِشَرَفِهٖ وَلَايَظْهَرُ عِنْدَ التَّفْرِيْقِ اَصْلًا وَلِهٰذَا صَحَّتْ اِزَالَتُهٗ بِالطَّلَاقِ بِلَابَدَلٍ وَلَاشُهُوْدٍ وَلَا وَلِيٍّ وَلَا اِذْنٍ وَاِنَّمَا تَصِيْرُ مُتَقَوَّمَةً فِي الْخُلْعِ ..... بِالنَّصِّ عَلٰى خِلَافِ الْقِيَاسِ وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ لِاَنَّهٗ اِذَا شَهِدَا بِالطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُوْلِ ثُمَّ رَجَعَا يَضْمَنَانِ نِصْفَ الْمَهْرِ لِلزَّوْجِ لِاَنَّ قَبْلَ الدُّخُوْلِ لَايَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ اِلَّا عِنْدَ الطَّلَاقِ لِاَنَّهَا تَحْتَمِلُ اَنْ تَرْتَدَّ اَوْ طَاوَعَتْ اِبْنَ الزَّوْجِ فَحِيْنَئِذٍ يَبْطُلُ الْمَهْرُ اَصْلًا وَاِنَّمَا اَكَّدَا نِصْفَ الْمَهْرِ بِالطَّلَاقِ فَكَاَنَّ الشَّاهِدَيْنِ اَخَذَا نِصْفَ الْمَهْرِ مِنْ يَدِ الزَّوْجِ وَاَعْطَاهَا فَيَضْمَنَانِ مَا اَعْطَاهَا۔

(ترجمہ):۔ اور دخول کے بعد طلاق کی گواہی سے ملک نکاح کا تاوان نہیں دیا جائے گا یہ ہمارے لئے اس اصول پر کہ غیر مثلی چیز کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے تیسری تفریع ہے یعنی جب دو شخصوں نے اس بات کی گواہی دی کہ فلاں آدمی نے دخول کے بعد اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے پس قاضی نے اس پر ادائے مہر اور تفریق کا حکم کر دیا۔ پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ہمارے نزدیک یہ دونوں گواہ شوہر کیلئے کسی چیز کے ضامن نہ ہوں گے۔ اسلئے کہ مہر تو شوہر پر دخول کی وجہ سے واجب ہوا تھا خواہ شوہر اس کو طلاق دے یا طلاق نہ دے۔ پس گواہوں نے شوہر کا کچھ ضائع نہیں کیا مگر عورت کیساتھ اسکے لطف اندوز ہونے کا جواز اور یہ وہ ہی ہے جس کو ملکِ نکاح سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ملکِ نکاح کی کوئی مثل نہیں ہے نہ ایک بضع کو دوسرے بضع سے مماثلت ہے اسلئے کہ یہ شریعت میں حرام ہے اور نہ مال کیساتھ مماثلت

ہے کیونکہ ملکِ نکاح کا متقوم بالمال ہونا ظاہر نہیں ہوتا مگر نکاح کے وقت اس کی شرافت کیوجہ سے اور تفریق کے وقت بالکل ظاہر نہیں ہوتا۔ اسی لئے اس کو طلاق کے ذریعہ بغیر بدل کے بغیر گواہوں کے، بغیر ولی کے اور بغیر اجازت کے زائل کرنا درست ہے اور بضع کا خلع کی صورت میں متقوم ہونا خلاف قیاس نص کی وجہ سے ہے۔ اور طلاق بعد الدخول کیساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ جب گواہوں نے طلاق قبل الدخول کی گواہی دی، اور پھر رجوع کیا تو شوہر کیلئے آدھے مہر کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ قبل الدخول شوہر پر مہر واجب نہیں ہوتا مگر طلاق کے وقت اسلئے کہ یہ احتمال ہے کہ عورت مرتد ہو جائے یا شوہر کے بیٹے سے پھنس جائے تو اس وقت مہر بالکل باطل ہو جائیگا۔ نصف مہر کو طلاق کے ذریعہ مؤکد کیا گیا ہے گویا گواہوں نے شوہر کے قبضہ سے آدھا مہر لیکر عورت کو دیدیا لہٰذا یہ دونوں اسی چیز کے ضامن ہوں گے جو انھوں نے عورت کو دیا ہے۔

**(تشریح)**:۔ سابق میں جو یہ قاعدہ بیان کیا گیا تھا کہ اگر کوئی چیز ایسی ہو جس کا کوئی مثل نہ ہو نہ مثل کامل اور نہ قاصر نہ مثل صوری اور نہ معنوی تو اس کا تاوان واجب نہیں ہوتا اس عبارت میں اُس پر تیسری تفریعی بیان کی گئی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ حامد نے دخول اور جماع کے بعد اپنی رفیقۂ حیات کو طلاق دی ہے اس گواہی کے نتیجہ میں قاضی نے میاں بیوی کے درمیان تفریق کرا دی اور شوہر پر مہر ادا کرنے کا حکم کر دیا، پھر دونوں گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ ہم لوگوں نے جھوٹی گواہی دی ہے تو ہمارے نزدیک یہ دونوں گواہ شوہر کیلئے کسی چیز کے ضامن نہ ہوں گے اور ان پر کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا کیونکہ دخول اور جماع کرنے کی وجہ سے شوہر پر مہر تو واجب ہو ہی چکا تھا خواہ وہ طلاق دیتا یا طلاق نہ دیتا۔ لہٰذا ان گواہوں نے شوہر کی کوئی چیز تلف نہیں کی ہے البتہ بیوی کیساتھ لطف اندوز ہونے کا اور جماع کا جو جواز تھا جس کو ملک نکاح کہا جاتا ہے، اس کو ضائع کر دیا ہے یعنی ان کی گواہی سے ملکِ نکاح باقی نہیں رہا۔ لیکن ملکِ نکاح ایسی چیز ہے جس کا کوئی مثل نہیں ہے کیوں کہ نہ تو ملکِ نکاح یعنی بضع کی مماثلت بضع کیساتھ ہے اور نہ بضع کی مماثلت مال کے ساتھ ہے۔ بضع کی مماثلت بضع کیساتھ تو اسلئے نہیں کہ یہ تبادلہ شریعت میں حرام ہے یعنی شریعت میں یہ بات جائز نہیں ہے کہ اگر گواہوں نے شوہر کے بضع کو تلف کر دیا تو وہ اس کے بدلے میں دوسرا بضع لطف اندوز ہونے کیلئے دیدیں، اور مال کیساتھ بضع کی مماثلت اس لئے نہیں کہ ملکِ بضع مال کیساتھ متقوم نہیں ہوتا یعنی ملکِ بضع کی کوئی قیمت مالی نہیں ہے اور رہا نکاح کیوقت بصورتِ مہر مال کا واجب ہونا تو یہ ملکِ بضع کی قیمت نہیں ہوتی، بلکہ محل یعنی بضع کی شرافت کو ظاہر کرنے کیلئے بصورتِ مہر مال واجب کر دیا جاتا ہے کیوں کہ اگر شوہر کو بضع کا مالک مفت بنا دیا جائے تو لوگوں کے دلوں میں بضع کی عظمت اور شرافت باقی نہیں رہے گی۔ اور تفریق کے وقت بضع چونکہ کسی کی ملک میں داخل نہیں ہوتا بلکہ شوہر کی ملک سے آزاد ہوتا ہے اور آزاد ہونا بذاتِ خود ایک عظمت اور شرافت کی چیز ہے اس لئے تفریق کے وقت بضع کبھی متقوم نہیں ہوتا،

یہی وجہ ہے کہ طلاق کے ذریعہ بضع کو زائل کرنے کیلئے نہ بدل کی ضرورت ہے نہ گواہوں کی نہ ولی کی اور نہ عورت کی اجازت کی۔

"انما تصیر متقومۃ فی الخلع" سے ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ منافعِ بضع تفریق کے وقت خلع کی صورت میں متقوم ہوتے ہیں یعنی عورت خلع میں منافع بضع کا بدل دیکر اُن کو شوہر کے چنگل سے نکالتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ منافع بضع تفریق کے وقت بھی متقوم بالمال ہوتے ہیں حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ منافعِ بضع تفریق کے وقت بالکل متقوم بالمال نہیں ہوتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خلع میں منافع بضع کا متقوم بالمال ہونا خلافِ قیاس نص سے ثابت ہے چنانچہ اللہ عز اسمہٗ کا ارشاد ہے" فان خفتم الا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیھما فیما افتدت بہ" یعنی اگر تم لوگ اس بات سے ڈرو کہ وہ دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے اللہ کا حکم تو کچھ گناہ نہیں دونوں پر اس میں کہ عورت بدلہ دیکر چھوٹ جاوے یعنی عورت مال دیکر اپنے آپ کو نکاح سے چھڑالے اور مرد وہ مال لیلے۔ بہر حال خلع میں منافع بضع کا متقوم بالمال ہونا خلافِ قیاس نص سے ثابت ہے اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر نہ دوسری چیزوں کو قیاس کیا جاتا اور نہ اس کو لے کر اعتراض کیا جاتا۔ لہٰذا آپ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ ماتن نے طلاق بعد الدخول کی قید اسلئے لگائی کہ جب دونوں گواہ طلاق قبل الدخول کی شہادت دیدیں گے اور پھر اس سے رجوع کرلیں گے تو وہ دونوں شوہر کیلئے نصف مہر تاوان دینے کے ذمہ دار ہوں گے۔ کیوں کہ دخول سے پہلے شوہر پر صرف طلاق کے وقت مہر واجب ہوتا ہے اس لئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ عورت "نعوذ باللہ" مرتد ہوجائے یا شوہر کے بیٹے سے (جو دوسری بیوی سے ہے) پھنس کر حرام کاری کر بیٹھے، حالانکہ ان دونوں صورتوں میں عورت کے ناشزہ ہونے کی وجہ سے مہر بالکلیہ باطل ہو جاتا ہے پس دخول سے پہلے طلاق پر گواہی دینے سے طلاق واقع ہوجائے گی اور طلاق کی وجہ سے نصفِ مہر مؤکد ہو جائیگا۔ حاصل یہ کہ جس مہر کے ساقط ہونے کا احتمال تھا وہ نصفِ مہر گواہوں کی گواہی سے واجب ہوا ہے لہٰذا ایسا ہو گیا گویا ان گواہوں نے نصفِ مہر شوہر کے قبضہ سے غصب کرکے اس عورت کو دیدیا ہے، اور غاصب شئی مغصوب کا چونکہ ضامن ہوتا ہے اسلئے یہ دونوں گواہ بھی نصفِ مہر کا تاوان ادا کریں گے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَ عَنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ شَرَعَ فِي بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهٖ فَقَالَ وَلَابُدَّ لِلْمَأْمُورِ بِهٖ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ ضَرُورَةً أَنَّ الْأَمِرَ حَكِيمٌ يَعْنِي لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْمَأْمُورُ بِهٖ حَسَنًا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى قَبْلَ الْأَمْرِ وَلٰكِنْ يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِالْأَمْرِ

ضَرُوْرَةً اَنَّ الْاٰمِرَ حَکِیْمٌ وَالْحَکِیْمُ لَایَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَھٰذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَاکِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ ھُوَالْعَقْلُ لَادَخْلَ فِیْهِ لِلشَّرْعِ وَعِنْدَ الْاَشْعَرِیِّ الْحَاکِمُ بِهِمَا ھُوَالشَّرْعُ لَادَخْلَ فِیْهِ لِلْعَقْلِ ۔

(ترجمہ):۔ پھر جب مصنفؒ ادا اور قضاء کے اقسام بیان کرکے فارغ ہو گئے تو انھوں نے مامور بہٖ کے حسن ہونے کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ فرمایا کہ مامور بہ کیلئے صفت حسن اسلئے ضروری ہے کہ آمر حکیم ہے یعنی مامور بہ کا امر سے پہلے اللہ کے یہاں حسن ہونا ضروری ہے لیکن اس کی شناخت امر سے ہوگی کیوں کہ آمر حکیم ہے اور حکیم بُری باتوں کا امر نہیں کرتا ہے اور یہ ہمارا مذہب ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح کا فیصلہ کرنے والی عقل ہے اس میں شریعت کو کوئی دخل نہیں ہے، اور اشعری کے نزدیک ان دونوں کا فیصلہ کرنیوالی شریعت ہے اس بارے میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہے۔

(التشریح):۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ مامور بہ کیلئے صفت حسن کا پایا جانا ضروری ہے جیساکہ منہی عنہ کیلئے صفت قبح کا پایا جانا ضروری ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آمر اور ناہی (اللہ) حکیم ہے اور حکیم اچھی چیزوں کا امر کرتا ہے اور بُری چیزوں سے منع کرتا ہے پس حکیم جس چیز کا امر کرے گا وہ یقیناً حَسَنْ ہوگی اور جس چیز سے منع کرے گا وہ یقیناً قبیح ہوگی۔ بہرحال فعل مامور بہ کا حَسَنْ ہونا اور فعل منہی عنہ کا قبیح ہونا ضروری ہے لیکن سوال یہ ہے کہ حسن و قبح عقلی ہیں یا شرعی ہیں، سو اس بارے میں اتنا عرض ہے کہ حسن و قبح کے کئی معنی ہیں (۱) حسنِ فعل کے معنی صفت کمال کے ہیں جیسے علم حَسَنْ ہے یعنی ایک صفتِ کمال ہے اور قبحِ فعل کے معنی صفتِ نقصان کے ہیں جیسے جہل قبیح ہے یعنی ایک صفتِ نقصان ہے (۲) حسنِ فعل کے معنی ہیں فعل کا دنیوی غرض کے موافق ہونا اور قبحِ فعل کے معنی ہیں دنیوی غرض کے خلاف ہونا (۳) حسنِ فعل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کرنے والا تعریف اور ثواب کا مستحق ہو اور قبحِ فعل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کرنیوالا مذمت اور عقاب کا مستحق ہو۔ پہلے دو معنی کے اعتبار سے حسن و قبح بالاتفاق عقلی ہیں، اور تیسرے معنی کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک دونوں شرعی ہیں یعنی اشاعرہ کے نزدیک شریعت وارد ہونے سے پہلے تمام افعال ایمان، کفر، نماز، زنا وغیرہ سب برابر تھے ان کا کرنیوالا نہ ثواب کا مستحق تھا اور نہ عقاب کا مستحق تھا۔ لیکن جب شارع نے بعض افعال کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا ثواب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے کا امر کر دیا گیا اور بعض کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا عقاب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے سے منع کر دیا گیا پس شارع نے جن کے کرنیکا امر فرمایا وہ افعال حسن ہیں اور جن کے کرنے سے منع فرمایا وہ افعال قبیح ہیں اور ہمارے یعنی ماتریدیہ اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح دونوں عقلی ہیں یعنی واقعی ہیں شریعت پر موقوف نہیں ہیں چنانچہ شریعت وارد ہونے سے پہلے نفس الامر میں بعض افعال حسن ہیں ان کا کرنیوالا ثواب کا مستحق

ہوگا اور بعض افعال قبیح ہیں، ان کا مرتکب عقاب کا مستحق ہوگا۔ پس جو افعال نفس الامر میں حَسَن تھے شارع نے ان کا امر فرمادیا اور جو قبیح تھے شارع نے ان سے منع فرمادیا ہے۔ الغرض نہ شارع کے امر کرنے سے کسی فعل میں حسن پیدا ہوتا ہے اور نہ منع کرنے سے کسی فعل میں قبح پیدا ہوتا ہے بلکہ نفس الامر میں افعال کیلئے جو حسن و قبح ثابت تھا شارع نے اُس پر سے پردہ اٹھادیا ہے جیسے طبیب دواء میں نہ نفع پیدا کرتا ہے اور نہ ضرر بلکہ نفس الامر اور واقع میں جو نفع اور ضرر دواؤں میں ثابت تھا طبیب اس کو منکشف اور ظاہر کردیتا ہے رہی عقل تو وہ نفس الامری حسن و قبح کی طرف کبھی راہ یاب ہوجاتی ہے جیسے صدقِ نافع کا حَسَن ہونا اور کذب ضار کا قبیح ہونا، اور کبھی راہ یاب نہیں ہوتی جیسے رمضان کے آخری دن کے روزہ کا حَسَن ہونا اور یکم شوال کے روزے کا قبیح ہونا ایسی چیز ہے جس کی طرف عقل کبھی راہ یاب نہیں ہے لیکن شریعت نے ان کو بھی منکشف کردیا ہے ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اس بات پر تو اتفاق ہے کہ حسن و قبح عقلی یعنی واقعی اور نفس الامری ہیں شریعت پر موقوف نہیں ہیں لیکن دونوں کے مذاہب میں یہ فرق ہے کہ ہمارے (ماتریدیہ) کے نزدیک حسن و قبح حکم کو مستلزم نہیں ہیں یعنی اللہ تعالیٰ پر نہ افعال حسنہ کا حکم کرنا واجب ہے اور نہ افعالِ قبیحہ سے منع کرنا واجب ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح حکم کو واجب کرتے ہیں یعنی جو افعال حَسَن ہیں اللہ پر ان کا حکم کرنا واجب ہے اور جو افعال قبیح ہیں ان سے رکنے کا حکم کرنا لازم ہے چنانچہ اگر شارع نہ ہوتا اور افعال اور ان کے کرنے والے ہوتے تو بذریعہ عقل احکام ثابت ہوتے اور جو فعل اباحت کی صلاحیت رکھتا وہ یقیناً مباح ہوتا اور جو حرمت کی صلاحیت رکھتا وہ یقیناً حرام ہوتا۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک نفس الامری حسن و قبح کا فیصلہ کرنے والی صرف عقل ہے یعنی عقل جس فعل کو حسن قرار دے گی گویا وہ فعل نفس الامر میں حسن ہے اور جس فعل کو قبیح قرار دے گی گویا وہ فعل نفس الامر میں قبیح ہے، اور ہمارے (ماتریدیہ) کے نزدیک اس کا فیصلہ کرنے والی شریعت ہے یعنی شریعتِ اسلام جس فعل کو حسن قرار دے سمجھ لو کہ وہ فعل نفس الامر میں حسن ہے اور جسکو قبیح قرار دے سمجھ لو کہ وہ فعل نفس الامر میں قبیح ہے ہمارے (ماتریدیہ) اور اشاعرہ کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ اشاعرہ کے نزدیک حسن و قبح شریعت وارد ہونے کے بعد ثابت ہوا ہے، شریعت وارد ہونے سے پہلے نہ حُسن ثابت تھا نہ قبح۔ اور ہمارے (ماتریدیہ کے) نزدیک حسن و قبح شریعت وارد ہونے سے پہلے ہی ثابت تھے البتہ ان کو ظاہر فرمایا ہے شریعتِ اسلام نے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِیْ تَقْسِیْمِ الْحُسْنِ اِلٰی عَیْنِہٖ وَاِلٰی غَیْرِہٖ وَتَقْسِیْمِ کُلٍّ مِّنْھُمَا اِلٰی اَقْسَامِھِمَا فَقَالَ وَھُوَ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِعَیْنِہٖ اَیِ الْحَسَنُ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِذَاتِ الْمَامُوْرِ بِہٖ بِاَنْ

يَكُوْنَ حُسْنُهٗ فِيْ ذَاتِ مَا وُضِعَ لَهٗ ذٰلِكَ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ وَهٰذَا ثَلٰثَةُ اَنْوَاعٍ عَلٰى مَا قَالَ وَهُوَ اِمَّا اَنْ لَا يَقْبَلَ السُّقُوْطَ اَوْ يَقْبَلَهٗ اَيْ لَا يَقْبَلُ ذٰلِكَ الْحُسْنُ السُّقُوْطَ مِنَ الْمَامُوْرِ بِهٖ بَلْ يَكُوْنُ دَائِمًا حَسَنًا وَمَامُوْرًا بِهٖ عَلَى الْمُكَلَّفِ وَوَاجِبًا عَلَيْهِ اَوْ يَقْبَلُ السُّقُوْطَ فِيْ حِيْنٍ مِّنَ الْاَحْيَانِ لِعُذْرٍ مِّنَ الْاَعْذَارِ اَوْ يَكُوْنَ مُلْحَقًا بِهٰذَا الْقِسْمِ لٰكِنَّهٗ مُشَابِهٌ لِمَا حَسُنَ لِمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ اَيْ يَكُوْنُ الْمَامُوْرُ بِهٖ مُلْحَقًا بِالْحَسَنِ لِعَيْنِهٖ لٰكِنَّهٗ مُشَابِهٌ لِلْحَسَنِ لِغَيْرِهٖ فَهُوَ ذُوْ جِهَتَيْنِ وَاِنَّمَا جَعَلَهٗ مِنْ اَقْسَامِ الْحَسَنِ لِعَيْنِهٖ اِعْتِبَارًا لِلْاَصْلِ كَمَا سَتَقِفُ عَلَيْهِ فِيْمَا بَعْدُ وَلٰكِنَّ فِي التَّقْسِيْمِ مُسَامَحَةً وَالْوَاجِبُ اَنْ يَقُوْلَ وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ لِعَيْنِهٖ بِالذَّاتِ اَوْ بِالْوَاسِطَةِ وَالْاَوَّلُ اِمَّا اَنْ لَا يَقْبَلَ السُّقُوْطَ اَوْ يَقْبَلَهٗ وَقَدْ وَقَعَ التَّسَامُحُ مِنْهُ فِيْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ كَثِيْرًا۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنف رحمہ نے حسن کی عینہ اور غیرہ کی طرف تقسیم فرمائی، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی ان کے اقسام کی طرف تقسیم فرمائی ہے چنانچہ فرمایا۔ اور حسن یا تو لعینہٖ ہے یعنی حسن ذات مامور بہ کی وجہ سے ہو بایں طور کہ اس کا حسن اس چیز کی ذات میں ہو جسکے لئے مامور بہ وضع کیا گیا ہے بغیر واسطہ کے، اور حسن لعینہٖ کی مصنف کے بیان کے مطابق تین قسمیں ہیں اور وہ یا تو سقوط کو قبول نہیں کریگا یا سقوط کو قبول کرے گا یعنی وہ حسن، مامور بہ سے سقوط کو قبول نہیں کرے گا بلکہ دائمی طور سے حسن اور مکلف پر مامور بہ اور واجب ہوگا یا اعذار میں سے کسی عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت میں سقوط کو قبول کرے گا یا یہ کہ مامور بہ اس قسم کیساتھ ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہٖ کے مشابہ ہوگا یعنی مامور بہ حسن لعینہٖ کے ساتھ ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہٖ کے مشابہ ہوگا پس یہ قسم دو جہت والی ہے، مصنف نے اصل کا اعتبار کرکے اس کو حسن لعینہٖ کے اقسام میں سے شمار کیا ہے جیساکہ آئندہ چل کر معلوم ہوگا۔ لیکن اس تقسیم میں مسامحت ہے۔ مصنف پر یہ کہنا ضروری تھا کہ حسن لعینہٖ بالذات ہوگا یا بالواسطہ ہوگا اور اول یا تو سقوط کو قبول نہیں کرے گا یا سقوط کو قبول کرے گا۔ اس تقسیم میں مصنف سے بکثرت تسامح ہوا ہے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مامور بہ کیلئے حسن ثابت کرنے کے بعد مصنف علیہ الرحمہ نے حسن کی دو قسمیں کی ہیں (١) حسن لعینہٖ (٢) حسن لغیرہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں بیان کی ہیں۔ چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ حسن کی دو قسمیں ہیں (١) حسن لعینہٖ (٢) حسن لغیرہٖ۔ حسن لعینہٖ تو یہ ہے کہ حسن بغیر کسی واسطہ کے اس چیز کی ذات میں ہو جس کیلئے مامور بہ وضع کیا گیا ہے، اور حسن لغیرہٖ یہ ہے کہ حسن غیر مامور بہ کی وجہ سے ہو یعنی اس کے حسن کا منشاء غیر ہو۔ پھر مصنف رحمہ نے فرمایا کہ حسن لعینہٖ

کی تین قسمیں ہیں (۱) یہ کہ حُسن، مامور بہ سے سقوط کو قبول نہ کرے بلکہ وہ حسن ہمیشہ رہے اور مکلف پر ہمیشہ واجب رہے (۲) عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت سقوط کو قبول کرلیتا ہو (۳) مامور بہ حَسَنْ لعینہٖ کیساتھ ملحق ہو اور حَسَنْ لغیرہٖ کے مشابہ ہو۔ الحاصل یہ تیسری قسم ذوجہتین ہے یعنی ایک جہت سے حَسَنْ لعینہٖ ہے اور ایک جہت سے حَسَنْ لغیرہٖ ہے۔ لیکن یہاں اعتراض ہے کہ اس تیسری قسم کو حسن لعینہٖ کے اقسام میں کیوں شمار کیا ہے حسن لغیرہٖ کے اقسام میں کیوں شمار نہیں کیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حسن لعینہٖ اصل ہے لہٰذا اصل کا اعتبار کرکے اس کو حَسَنْ لعینہٖ کے اقسام میں شمار کیا ہے۔

شارح ملاجیون رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اس تقسیم میں تسامح ہے اس طور پر کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل ہوتا ہے لیکن یہاں تیسری قسم، پہلی دو قسموں کے مقابل اور مباین نہیں ہے۔ کیوں کہ تیسری قسم سقوط کو قبول کرے گی یا سقوط کو قبول نہیں کرے گی، اگر سقوط کو قبول نہیں کریگی تو قسم اول میں داخل ہے اور اگر سقوط کو قبول کرے گی تو قسم ثانی میں داخل ہے۔ بہرحال تینوں قسموں کے درمیان تقابل مفقود ہے مصنف رحمہ اللہ پر اس طرح بیان کرنا واجب تھا کہ حَسَنْ لعینہٖ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہٖ بالذات و بلا واسطہ۔ (۲) حَسَنْ لعینہٖ بالواسطہ۔ پھر اول کی دو قسمیں ہیں (۱) سقوط کو قبول نہیں کرے گا (۲) یا سقوط کو قبول کریگا اس طرح تقسیم کرنے کی صورت میں یہ خرابی لازم نہ آئے گی۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس تقسیم کے سلسلہ میں مصنف سے بکثرت تسامح ہوا ہے جیساکہ ابھی گذرا اور کچھ آئندہ آئیگا۔

كَالتَّصْدِيْقِ وَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَالْاَوَّلُ مِثَالٌ لِمَا لَا يَقْبَلُ السُّقُوْطَ فَاِنَّ التَّصْدِيْقَ لَازِمٌ عَلَى الْمَرْءِ وَلَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَادَامَ عَاقِلًا بَالِغًا وَلِهٰذَا لَا يَزُوْلُ حَالَ الْاِكْرَاهِ فَاِنْ اُكْرِهَ عَلٰى اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ يَجُوْزُ لَهُ التَّلَفُّظُ بِاللِّسَانِ بِشَرْطِ اَنْ يَبْقَى التَّصْدِيْقُ عَلٰى حَالِهٖ فَالْاِقْرَارُ يَقْبَلُ السُّقُوْطَ وَالتَّصْدِيْقُ لَا يَقْبَلُهٗ قَطُّ وَحُسْنُ التَّصْدِيْقِ ثَابِتٌ لِعَيْنِهٖ لِاَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِاَنَّ شُكْرَ الْمُنْعِمِ الْخَالِقِ وَاجِبٌ۔

(ترجمہ):۔ جیسے تصدیق کرنا، نماز پڑھنا، زکوٰۃ دینا (یہ) لف کی ترتیب پر نشر ہے پس اول اس مامور بہ کی مثال ہے جس کا حُسن سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ تصدیق انسان پر لازم ہے جب تک وہ عاقل، بالغ رہے گا تصدیق کرنا اُس سے ساقط نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے "تصدیق" اکراہ کے وقت زائل نہیں ہوتی چنانچہ اگر کسی انسان کو کلمۂ کفر جاری کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کیلئے زبان سے کلمۂ کفر کا تلفظ کرنا جائز ہے بشرطیکہ تصدیق اپنی حالت پر باقی رہے پس اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے، اور

تصدیق سقوط کو بالکل قبول نہیں کرتی ہے اور تصدیق کا حُسن لعینہٖ ثابت ہے کیوں کہ عقل حکم کرتی ہے کہ منعم، خالق کا شکر واجب ہے۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں لف و نشر مرتب کے طور پر مثالیں بیان کی گئی ہیں چنانچہ سب سے پہلے اُس مامور بہ کی مثال بیان کی گئی ہے جس کا حُسن ناقابلِ سقوط ہے، مصنف رحؒ کے کلام میں کچھ محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے "کعدم سقوطِ حسنِ تصدیق"، یعنی حُسن لعینہٖ کی پہلی قسم (ناقابلِ سقوط) کی مثال حُسنِ تصدیق کا ساقط نہ ہونا ہے۔ اسلئے کہ جن چیزوں کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے ان کی تصدیق کرنا ہر عاقل، بالغ انسان پر لازم اور فرض ہے اور جب تک وہ عاقل، بالغ ہے وجوب کے بعد تصدیق اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی چونکہ تصدیق ناقابلِ سقوط ہے اسی لئے اکراہ یعنی قتل یا قطعِ عضو کی دھمکی کے باوجود تصدیق زائل نہیں ہوتی حتی کہ اگر کسی مسلمان کو کلمۂ کفر زبان سے کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے زبان سے تلفظ کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ تصدیق قلبی علیٰ حالہ باقی رہے بہر حال اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے اور تصدیق کسی بھی حال میں سقوط کو قبول نہیں کرتی ہے۔ اور تصدیق کا "حُسن" لعینہٖ ثابت ہے کیوں کہ عقل حکم کرتی ہے کہ منعم، خالق یعنی باری تعالیٰ کا شکر واجب ہے اور باری تعالیٰ کا شکر یہ ہے کہ اس کی وحدانیت کا دل سے اعتراف کرے اور اس کو تسلیم کرے۔ پس ثابت ہوا کہ تصدیق کی ذات میں حُسن موجود ہے اور تصدیق چوں کہ ناقابلِ سقوط ہے اسلئے اس کا حسن بھی ناقابلِ سقوط ہوگا۔

وَالثَّانِیْ مِثَالٌ لِمَا یَقْبَلُ السُّقُوْطَ فَإِنَّ الصَّلٰوةَ تَسْقُطُ فِیْ حَالِ الْحَیْضِ وَالنِّفَاسِ کَالْإِقْرَارِ بِالْإِکْرَاهِ وَحُسْنُ الصَّلٰوةِ فِیْ نَفْسِهَا لِأَنَّهَا مِنْ أَوَّلِهَا إِلٰی آخِرِهَا تَعْظِیْمٌ لِلرَّبِّ بِالْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ وَثَنَاءٍ عَلَیْهِ وَخُشُوْعٍ لَهٗ وَقِیَامٍ بَیْنَ یَدَیْهِ وَجِلْسَةٍ بِحُضُوْرِهٖ وَإِنْ کَانَتِ الْکَمِّیَّاتُ وَتَعْدَادُ الرَّکَعَاتِ وَالْأَوْقَاتُ وَالشَّرَائِطُ لَا یَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَتِهِ الْعَقْلُ وَمُحْتَاجًا إِلَی الشَّرِیْعَةِ وَقَدْ نَبَّهْتُ أَنَا لِأَسْرَارِهَا فِی الْمَثْنَوِیِّ الْمَعْنَوِیِّ۔

(ترجمہ):۔ اور دوم اس مامور بہ کی مثال ہے جس کا حسن سقوط کو قبول کرتا ہے اسلئے کہ نماز، حیض اور نفاس کے زمانہ میں (عورت کے ذمہ سے) ساقط ہو جاتی ہے جیسے اقرار، اکراہ اور جبر کی حالت میں ساقط ہو جاتا ہے اور نماز کا حسن اس کی ذات میں ہے۔ اسلئے کہ نماز اول سے آخر تک اقوال و افعال کے ذریعہ باری تعالیٰ کی تعظیم ہے اس کی حمد و ثناء ہے۔ اس کے سامنے عاجزی کا اظہار کرنا ہے، اس کے سامنے کھڑا ہونا اور اس کے روبرو بیٹھنا ہے اگرچہ اس کی مقدار اور رکعتوں، وقتوں، اور شرطوں کی تعداد کے پہچاننے میں عقل مستقل نہیں ہے اور (یہ سب چیزیں) شریعت کی محتاج ہیں اور میں نے ان

کے اسرار کو مثنوی معنوی میں بیان کر دیا ہے۔

(تشریح):۔ شارح کہتے ہیں کہ دوم یعنی نماز ایسے مامور بہ کی مثال ہے جو سقوط کو قبول کرتا ہے کیونکہ نماز عورت کے ذمہ سے حیض و نفاس کے زمانہ میں بالکلیہ ساقط ہوجاتی ہے۔ اور ایکدن ایک رات سے زیادہ بیہوش رہنے کی صورت میں بھی نماز بالکلیہ ساقط ہوجاتی ہے۔ بالکلیہ ساقط ہونے کا مطلب یہ ہیکہ نہ اس کی ادا، واجب ہو اور نہ قضاء واجب ہو جیسا کہ اقرار، اکراہ کی حالت میں ساقط ہوجاتا ہے، اور نماز کا حسن اس کی ذات میں ہے یعنی نماز لعینہ اور لذاتہ حَسَن ہے، لذاتہ حَسَن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نماز اول تا آخر اقوال یعنی تکبیرات، قرأت قرآن اور تسبیحات کے ذریعہ اور افعال یعنی رکوع اور سجدے کے ذریعہ باری تعالیٰ کی تعظیم ہی تعظیم ہے نیز نماز میں باری تعالیٰ کی حمد وثناء ہے اس کے سامنے عاجزی ظاہر کرنا ہے، اس کے سامنے دست بستہ کھڑا ہونا ہے اور اس کے روبرو مؤدب ہو کر بیٹھنا ہے اور یہ سب چیزیں اللہ کی تعظیم پر دلالت کرتی ہیں اور اللہ چونکہ خالق مالک اور منعم ہے اس کی تعظیم بلا شبہ حَسَن ہے پس ثابت ہوا کہ نماز بذاتِ خود حَسَنٌ ہے، اس میں غیر کی وجہ سے حُسن پیدا نہیں ہوا۔ اور نماز چونکہ سقوط کو قبول کرتی ہے جیسا کہ اوپر گذرا۔ اسلئے اس کا حُسن بھی سقوط کو قبول کرے گا۔

شارح نور الانوار نے کہا کہ نماز کی مقدار، رکعتوں کی تعداد، اوقات کا تعین اور شرائط کا تعین ایسی چیزیں ہیں جن تک عقل کی رسائی ممکن نہیں ہے بلکہ شریعت کی محتاج ہیں جن کے اسرار کو شارح نے اپنی مثنوی معنوی میں بیان کیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ نماز لذاتہ حَسَن نہیں ہے بلکہ نماز میں کعبہ کے واسطہ سے حُسن آیا ہے لہٰذا یہ تیسری قسم کے قبیل سے ہوگی یعنی ملحق تو حَسَن لعینہ کیساتھ ہوگی لیکن مشابہ حَسَن لغیرہٖ کے ہوگی۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کے حَسَنٌ ہونے میں کعبہ کو کوئی دخل نہیں ہے کیوں کہ جب بیت المقدس کی طرف منھ کرنا فرض تھا نماز اس وقت بھی حَسَن تھی۔ اور اشتباہ قبلہ کے وقت جہت کعبہ فوت ہونے کی صورت میں بھی نماز حَسَن رہتی ہے۔ بہر حال ثابت ہوا کہ نماز کے حَسَنٌ ہونے میں کعبہ کو کوئی دخل نہیں ہے۔

وَالثَّالِثُ مِثَالٌ لِمَا يَكُوْنُ مُلْحِقًا لِعَيْنِهٖ وَمُشَابِهًا لِغَيْرِهٖ فَإِنَّ الزَّكٰوةَ فِي الظَّاهِرِ إِضَاعَةُ الْمَالِ وَإِنَّمَا حَسُنَتْ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ الَّذِيْ هُوَ مَحْبُوْبُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَحَاجَتُهٗ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِهٖ بَلْ بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَذٰلِكَ وَكَذَا الصَّوْمُ فِي نَفْسِهٖ تَجْوِيْعٌ وَإِتْلَافٌ لِلنَّفْسِ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِقَهْرِ النَّفْسِ الْأَمَّارَةِ الَّتِيْ هِيَ عَدُوُّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهٰذِهِ الْعَدَاوَةُ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا اخْتِيَارَ لِلنَّفْسِ فِيْهَا وَكَذَا الْحَجُّ

فِيْ نَفْسِهٖ سَعْيٌ وَقَطْعُ مَسَافَةٍ وَرُؤْيَةُ اَمْكِنَةٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِشَرَفٍ فِي الْمَكَانِ الَّذِيْ شَرَّفَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى سَائِرِ الْاَمْكِنَةِ وَتِلْكَ الشَّرَافَةُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِ الْاَمْكِنَةِ بَلْ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَذٰلِكَ فَصَارَ كَاَنَّ هٰذِهِ الْوَسَائِطَ لَمْ تَكُنْ حَائِلَةً فِيْمَا بَيْنَ كَانَتْ حَسَنَةً لِعَيْنِهَا ـ

(ترجمہ):۔ اور تیسری مثال اس مامور بہ کی ہے جس کا حسن ملحق لعینہ اور مشابہ لغیرہ ہے کیونکہ زکوٰۃ بظاہر مال کو ضائع کرنا ہے اور وہ اُس فقیر کی حاجت کو دور کرنے کی وجہ سے حَسَنْ ہوئی ہے جو اللہ کا محبوب ہے اور اس کی حاجت اس کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ محض اللہ تعالیٰ کے اسکو ایسا ہی پیدا کرنے سے ہے۔ اسی طرح روزہ فی نفسہٖ نفس کو بھوکا مارنا اور تلف کرنا ہے اور وہ اس نفسِ آمارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے حَسَنْ ہوا ہے جو اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے اور یہ عداوت اللہ کے پیدا کرنے سے ہے نفس کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسی طرح حج فی نفسہٖ دوڑنا، مسافت طے کرنا اور چند مقامات کا دیکھنا ہے اور وہ اُس شرافت کی وجہ سے حسن ہوا ہے جو اُس مکان میں ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمام مکانوں پر شرف بخشا ہے اور یہ شرافت ان مقامات کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے ان کو ایسا ہی پیدا کرنے کی وجہ سے ہے پس ایسا ہو گیا گویا یہ وسائط درمیان میں حائل نہیں ہیں پس یہ چیزیں "حسن لعینہا" ہوں گی۔

(تشریح):۔ تیسری مثال یعنی زکوٰۃ ایسے مامور بہ کی ہے جو حَسَنْ لعینہ کیساتھ ملحق ہے اور حسن لغیرہ کے مشابہ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زکوٰۃ بظاہر مال کو ضائع کرنا ہے اور اپنے مال کو ضائع کرنا شرعاً حرام اور عقلاً ممنوع ہے، اور جو چیز شرعاً حرام اور عقلاً ممنوع ہو وہ فی نفسہٖ بری اور قبیح ہوتی ہے لہٰذا زکوٰۃ کو قبیح اور بُرا ہونا چاہئے لیکن زکوٰۃ میں حُسن اسلئے آیا ہے کہ زکوٰۃ کے ذریعہ اللہ کے محبوب فقیر کی ضرورت کو پورا کیا جاتا ہے اور اس کی حاجت کو دور کیا جاتا ہے، اور اللہ کے محبوب کی حاجت کو دور کرنا چونکہ حَسَنْ اور پسندیدہ چیز ہے اسلئے زکوٰۃ بھی حَسَنْ ہوگی، یہ بھی خیال رہے کہ فقیر کی محتاجگی اس کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ نے اسکو ایسا ہی بنایا ہے۔ خلاصہ یہ کہ زکوٰۃ میں فقیر کی حاجت دور کرنے کیوجہ سے حُسن آیا ہے لیکن یہ واسطہ یعنی حاجتِ فقیر بندہ کا اختیاری نہیں بلکہ غیر اختیاری ہے، اسی طرح روزہ فی نفسہٖ نفس کو بھوکا مارنے اور اس کو تلف کرنے کا نام ہے حالانکہ نفس کو تلف کرنا اور اللہ کی نعمتوں سے اس کو روکنا عقلاً ممنوع ہے لیکن اس میں اللہ کے دشمن نفسِ آمارہ کو مغلوب اور مقہور کرنے کی وجہ سے حُسن آیا ہے مگر یہ دشمنی بھی اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے ورنہ نفس کو اس عداوت میں کوئی اختیار نہیں ہے حاصل یہ کہ روزہ میں اللہ کے دشمن نفسِ آمارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے حُسن آیا ہے لیکن یہ واسطہ یعنی عداوت بندہ کی اختیاری چیز نہیں ہے بلکہ غیر اختیاری ہے۔ اسی طرح حج فی نفسہٖ دوڑنے،

مسافت طے کرنے اور متعدد مکانات اور مقامات کو دیکھنے کا نام ہے اور یہ ایسا ہے جیسے تجارت کیلئے سفر یعنی اس میں کوئی حسن نہیں ہے البتہ حج کے اندر اُس مکان یعنی کعبۃ اللہ کی شرافت کی وجہ سے حسن آیا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمام مکانات پر شرف بخشا ہے یہ شرافت بھی کسی مکان کی اختیاری چیز نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے، الغرض حج کے اندر، شرافت کعبہ کی وجہ سے حسن آیا ہے مگر یہ واسطہ یعنی شرافت کعبہ بھی اختیاری نہیں بلکہ غیر اختیاری چیز ہے۔

صاحب نور الانوار نتیجہ کے طور پر فرمارہے ہیں کہ مذکورہ تینوں وسائط چونکہ غیر اختیاری ہیں بندے کو اُن پر کوئی اختیار نہیں ہے اس لئے ان کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں، اور جب ان کا ہونا نہ ہونا برابر ہے تو گویا یہ وسائط موجود ہی نہیں ہیں اور جب یہ وسائط موجود نہیں ہیں تو زکوٰۃ، روزہ اور حج بغیر واسطہ کے حَسَنْ ہوئے اور جب یہ تینوں بغیر واسطہ کے حَسَنْ ہیں تو تینوں حَسَنْ لعینہٖ کیساتھ ملحق ہوئے مگر چونکہ ان وسائط کو زکوٰۃ، روزہ اور حج کیلئے حُسْن ثابت کرنے میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے اس لئے یہ تینوں حَسَنْ لغیرہ کے مشابہ بھی ہوں گے، بہرحال ثابت ہوگیا کہ زکوٰۃ، روزہ، حج تینوں حَسَنْ لعینہٖ کیساتھ ملحق ہیں اور حَسَنْ لغیرہٖ کے مشابہ ہیں۔

اَوْ لِغَيْرِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِعَيْنِهٖ اَيِ الْحَسَنُ إِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ لِغَيْرِ الْمَامُوْرِ بِهٖ بِاَنْ يَّكُوْنَ مَنْشَأُ حُسْنِهٖ هُوَ ذٰلِكَ الْغَيْرُ وَالْمَامُوْرُ بِهٖ لَا دَخْلَ لَهٗ فِيْهِ وَهُوَ ثَلٰثَةُ اَنْوَاعٍ اَيْضًا عَلٰى مَا بَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ إِمَّا اَنْ لَّا يَتَأَدّٰى بِنَفْسِ الْمَامُوْرِ بِهٖ اَوْ يَتَأَدّٰى اَوْ يَكُوْنَ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِيْ شَرْطِهٖ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ فِيْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ وَاَمْثِلَتِهٖ مُسَامَحَةٌ لِاَنَّ ضَمِيْرَ هُوَ رَاجِعٌ اِلَى الْغَيْرِ وَضَمِيْرَ يَكُوْنَ رَاجِعٌ اِلَى الْمَامُوْرِ بِهٖ وَفِيْهِ اِنْتِشَارٌ وَالْمَعْنٰى اَنَّ ذٰلِكَ الْغَيْرَ الَّذِيْ حَسُنَ الْمَامُوْرُ بِهٖ لِاَجْلِهٖ إِمَّا اَنْ لَّا يَتَأَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَامُوْرِ بِهٖ بَلْ لَا بُدَّ اَنْ يُّوْجَدَ الْمَامُوْرُ بِهٖ بِفِعْلٍ آخَرَ فَهُوَ كَامِلٌ فِيْ كَوْنِهٖ حَسَنًا لِلْغَيْرِ اَوْ يَتَأَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَامُوْرِ بِهٖ لَا يَحْتَاجُ اِلٰى فِعْلٍ آخَرَ فَهُوَ قَرِيْبٌ مِّنَ الْحَسَنِ لِعَيْنِهٖ اَوْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ الْمَامُوْرُ بِهٖ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِيْ شَرْطِهٖ وَهُوَ الْقُدْرَةُ يَعْنِيْ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَحَدٍ بِاَمْرٍ مِّنَ الْمَامُوْرِ بِهٖ اِلَّا بِحَسَبِ طَاقَتِهٖ وَقُدْرَتِهٖ فَهٰذَا اَيْضًا حَسَنٌ۔

(ترجمہ): یا لغیرہ ہے یہ مصنف کے قول لعینہ پر معطوف ہے یعنی حسن یا غیر مامور بہ کی وجہ سے ہوگا بایں طور کہ اس کے حُسن کا منشأ وہ غیر ہو اور مامور بہ کو حسن میں کوئی دخل نہ ہو اس کی بھی تین قسمیں ہیں

جیساکہ مصنف نے اپنے قول سے بیان کیا ہے اور وہ غیر یا تو نفس مامور بہ سے ادا نہیں ہوگا یا ادا ہو جائیگا یا حَسَنْ ہوگا ایسے حُسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے بعد اس کے کہ وہ معنی فی نفسہ یا معنی فی نفسہ کے ساتھ ملحق ہونے کی وجہ سے حَسَنْ تھا۔ اس تقسیم اور اس کی مثالوں میں چند مسامحتیں ہیں اسلئے کہ "ہو" ضمیر غیر کی طرف راجع ہے اور یکون کی ضمیر مامور بہ کیطرف راجع ہے اور اسمیں انتشار ہے اور معنی یہ ہیں کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ حَسَنْ ہوا ہے یا تو وہ نفس فعلِ مامور بہ سے ادا نہ ہوگا بلکہ ضروری ہوگا کہ مامور بہ فعلِ آخر سے موجود ہو پس وہ حسن للغیر ہونے میں کامل ہے یا نفس فعلِ مامور بہ کی وجہ سے ادا ہو جائے گا دوسرے فعل کا محتاج نہ ہوگا۔ پس وہ حَسَنْ لعینہ کے قریب ہے یا وہ مامور بہ حَسَنْ ہے اسلئے کہ حُسن اس کی شرط میں ہے اور وہ شرط قدرت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی کو کسی حکم کا مکلف نہیں کرتا مگر اس کی طاقت اور قدرت کے مطابق ۔ پس یہ بھی حَسَنْ ہے۔

(تشریح):۔ پہلے گذر چکا ہے کہ حسن لغیرہ وہ ہے کہ مامور بہ غیر کی وجہ سے حسن ہو یعنی اس کے حُسن کا منشاء غیر ہو مطلب یہ ہے کہ بذاتہ تو وہ "غیر" حَسَن ہے مگر اس کے حُسن کی وجہ سے فعلِ مامور بہ حَسَنْ ہو گیا، حَسَنْ ہونے میں فعلِ مامور بہ کو کوئی دخل نہیں ہے بہر حال حَسَنْ لغیرہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ غیر، فعلِ مامور بہ کے ادا ہونے سے ادا نہ ہوتا ہو بلکہ مامور بہ کو ادا کرنے کیلئے علیٰحدہ عمل کرنا پڑتا ہو اور اُس غیر کو ادا کرنے کیلئے الگ عمل کرنا پڑتا ہو۔

(۲) فعلِ مامور بہ کے ادا ہونے سے وہ غیر بھی ادا ہو جائے یعنی مامور بہ اور وہ غیر دونوں ایک عمل سے ادا ہو جاتے ہوں دونوں کیلئے الگ، الگ عمل کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔

(۳) یا مامور بہ حَسَنْ ہو ایسے حُسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے بعد اس کے کہ وہ حَسَنْ لعینہ تھا، یا حسن لعینہ کیساتھ ملحق تھا۔

شارح کہتے ہیں کہ اس تقسیم میں اور اس کی مثالوں میں چند فرو گذاشتیں ہوئی ہیں۔ چنانچہ پہلی لغزش یہ ہے کہ "ھو" ضمیر کا مرجع "غیر" ہے اور "یکون" کی ضمیر کا مرجع مامور بہ ہے اور یہ انتشارِ ضمائر ہے یعنی ایک کلام میں چند ضمیروں کے چند مراجع قرار دیئے گئے ہیں حالانکہ ایک کلام میں اگر چند ضمیریں واقع ہوں تو ان سب کا ایک ہی مرجع ہونا چاہیئے۔ بہر حال متن کی عبارت میں یہ پہلا تسامح ہے" والمعنی ان ذالک الغیر الخ" میں "واو" تعلیل کیلئے ہے اور شارح نے "ھو" ضمیر کا مرجع "غیر" ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ "ھو" ضمیر کا مرجع "غیر" اسلئے ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ حَسَنْ ہوا ہے یا تو وہ نفسِ فعلِ مامور بہ سے ادا نہ ہوگا بلکہ ضروری ہوگا کہ مامور بہ دوسرے فعل سے موجود ہو۔ اس صورت میں مامور بہ حَسَنْ للغیر ہونے میں کامل ہوگا کیوں کہ اس صورت میں مامور بہ اور غیر کے درمیان فصل موجود ہے کہ مامور بہ کیلئے علیٰحدہ عمل کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور اُس غیر کیلئے علیٰحدہ عمل کرنے کی

ضرورت پڑتی ہے یا وہ غیر نفس فعل مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا اور دوسرے فعل کا محتاج نہ ہو گا اس صورت میں حُسنِ مامور بہ حُسن لعینہ سے قریب ہو گا کیونکہ اس صورت میں مامور بہ اور غیر کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے بایں طور کہ دونوں کیلئے ایک فعل کافی ہو جاتا ہے یا وہ مامور بہ اسلئے حسن ہو گا کہ اس کی شرط میں حُسن موجود ہے اور وہ شرط قدرت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو کسی حکم کا مکلف اور پابند نہیں کرتا ہے مگر اس کی طاقت اور بساط کے مطابق پس یہ بھی حسن کی ایک قسم ہے۔

وَهٰذَا الْقِسْمُ لَيْسَ بِقِسْمٍ فِي الْوَاقِعِ وَلٰكِنَّهٗ شَرْطٌ لِلْاَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمُقَدَّمَةِ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ وَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الْجُمْهُوْرُ بِعُنْوَانِ التَّقْسِيْمِ وَاِنَّمَا ذَكَرَهٗ فَخْرُ الْاِسْلَامِ مُسَامَحَةً وَسَمَّاهُ ضَرْبًا سَادِسًا جَامِعًا لِكُلٍّ مِنَ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَاِذَا كَانَ جَامِعًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّقُوْلَ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ حَتّٰى يَكُوْنَ الْمَعْنٰى اَنَّ الْمَامُوْرَ بِهٖ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ كَالتَّصْدِيْقِ وَالصَّلٰوةِ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ اَوْ لِغَيْرِهٖ كَالْوُضُوْءِ وَالْجِهَادِ صَارَ حَسَنًا لِمَعْنًى آخَرَ وَهُوَ كَوْنُهٗ مَشْرُوْطًا بِالْقُدْرَةِ فَلِهٰذِهِ الْقُدْرَةِ صَارَتْ اَوَامِرُ الشَّرْعِ كُلُّهَا حَسَنَةً لِلْغَيْرِ وَلٰكِنَّ الْحَسَنَ لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ وَالْمُلْحَقَ بِهٖ صَارَ جَامِعًا لِكَوْنِهٖ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ وَلِهٰذَا قَيَّدَهٗ بِهِمَا بِخِلَافِ مَا كَانَ لِغَيْرِهٖ فَاِنَّهٗ اجْتَمَعَ فِيْهِ الْحُسْنُ لِغَيْرِهٖ مِنْ جِهَتَيْنِ لِاَجْلِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ وَلِاَجْلِ الْقُدْرَةِ فَلَا يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهٖ لِغَيْرِهٖ وَلَعَلَّهٗ لِهٰذَا لَمْ يُقَيِّدْهُ بِهٖ۔

(ترجمہ):۔ اور یہ قسم درحقیقت کوئی قسم نہیں ہے لیکن حسن لعینہ اور لغیرہ کی سابقہ اقسام خمسہ کی شرط ہے اسی وجہ سے جمہور نے اس کو عنوانِ تقسیم سے ذکر نہیں کیا ہے البتہ فخر الاسلام نے اس کو مسامحۃً ذکر کر دیا ہے اور اُسے چھٹی قسم سے موسوم کیا ہے جو اقسام خمسہ سابقہ میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔ پس جب یہ قسم سب کو جامع ہے تو مناسب ہے کہ یوں کہتے "بعد ما کان حسنا لمعنی فی نفسہ او ملحقابہ اولغیرہ" تاکہ یہ معنی ہوتے کہ مامور بہ، حسن لمعنی فی نفسہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق اور نماز یا حسن لمعنی فی نفسہ کیساتھ ملحق ہونے کے بعد جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج یا لغیرہ ہونے کے بعد جیسے وضو اور جہاد دوسرے معنی کی وجہ سے حَسَن ہو گیا اور وہ قدرت کیساتھ مشروط ہونا ہے پس اسی قدرت کی وجہ سے شریعت کے تمام اوامر حسن للغیر ہو جائیں گے۔ لیکن چونکہ حسن لمعنی فی نفسہ اور اس کیساتھ ملحق، لعینہ اور لغیرہ دونوں کو جامع ہے اسلئے مصنف رح نے چھٹی قسم کو دونوں قیدوں کیساتھ مقید کیا ہے برخلاف اس مامور بہ کے

جو حسن لغیرہ ہے اس لئے کہ اس میں حسن لغیرہ دو جہتوں سے جمع ہو گیا غیر معین کی وجہ سے اور قدرت کی وجہ سے لہذا وہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوگا اور شاید کہ اسی وجہ سے مصنف نے چھٹی قسم کو حسن لغیرہ کی قید کیساتھ مقید نہ کیا ہو۔

(تشریح):- اب تک کل چھ قسمیں مذکور ہوئیں (۱) حسن لعینہ جو ناقابلِ سقوط ہو (۲) حسن لعینہ جو سقوط کو قبول کرتا ہو (۳) جو حسن لعینہ کیساتھ ملحق ہو اور حسن لغیرہ کے مشابہ ہو (۴) حَسَنْ لغیرہ جو نفس مامور بہ کے اداء ہونے سے اداء نہ ہوتا ہو (۵) حَسَنْ لغیرہ جو مامور بہ کے اداء ہونے سے اداء ہو جاتا ہو (۶) مامور بہ جو اپنی شرط کے حُسن کی وجہ سے حَسَنْ ہو۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ چھٹی قسم درحقیقت کوئی قسم نہیں ہے ہاں حَسَنْ لعینہ اور لغیرہ کی سابقہ پانچوں قسموں کیلئے شرط ہے چھٹی قسم چونکہ کوئی قسم نہیں ہے اسلئے جمہور اصولیین نے اس کو عنوانِ تقسیم سے ذکر نہیں کیا یعنی اس کو حسن لغیرہ کی قسم بنا کر ذکر نہیں کیا ہے۔ البتہ فخر الاسلام نے اس کو مسامحۃً ذکر کر دیا ہے اور چھٹی قسم سے موسوم کیا ہے حالانکہ یہ اقسام خمسہ سابقہ میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔ لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ یہ قسم جب سابقہ پانچوں قسموں کو شامل ہے تو ماتن کو متن میں "بعد ما کان حسناً المعنی فی نفسہ او ملحقاً بہ" کے بعد "او لغیرہ" بھی کہنا چاہیئے تھا یعنی بعد اس کے کہ وہ مامور بہ حسن لعینہ ہو یا اس سے ملحق ہو یا حسن لغیرہ ہو" تاکہ پوری عبارت کا مطلب یہ ہو جاتا کہ مامور بہ حسن لعینہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق اور نماز یا اس کے ساتھ ملحق ہونے کے بعد جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج یا حَسَنْ لغیرہ ہونے کے بعد جیسے وضوء اور جہاد دوسرے معنی کی وجہ سے حَسَنْ ہو گیا ہے اور وہ دوسرے معنی مامور بہ کا قدرت کی شرط کیساتھ مشروط ہونا ہے پس جب حُسنِ قدرت کی وجہ سے تمام سابقہ اقسام میں حسن آیا ہے تو اس اعتبار سے شریعت کے تمام احکام حَسَنْ لغیرہ قرار پائیں گے کیوں کہ تمام احکام کیلئے قدرت شرط ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جو مامور بہ حَسَنْ لعینہ ہے اور اس سے ملحق ہے ان دونوں میں ذاتی حُسن بھی ہوتا ہے اور غیر یعنی شرطِ قدرت کی وجہ سے بھی حَسَنْ ہوتا ہے لہذا یہ دونوں لعینہ بھی حَسَنْ ہوئے اور لغیرہ بھی حَسَنْ ہوئے پس اسی وجہ سے ماتن نے اپنے قول حسناً لحسن فی شرطہ کو حسن لعینہ اور ملحق بحسن لعینہ کیساتھ مقید کر دیا تاکہ یہ دونوں حَسَنْ لعینہ کیساتھ حَسَنْ لغیرہ بھی ہو جائیں۔ اور رہا حَسَنْ لغیرہ تو وہ چونکہ پہلے سے غیر مامور بہ کی وجہ سے حَسَنْ ہے اور شرطِ قدرت کی وجہ سے وہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہے بلکہ دو جہتوں سے حَسَنْ لغیرہ ہو گیا ہے ایک وجہ تو غیر معین ہے دوسری وجہ قدرت ہے اسلئے "او یکون حسناً لحسن فی شرطہ" کے بعد "لغیرہ" ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے چونکہ شرطِ قدرت کی وجہ سے حسن لغیرہ، لغیرہ ہی رہتا ہے، اور حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوتا، اسلئے ماتن نے چھٹی قسم یعنی "حسناً لحسن فی شرطہ" کو "حسن لغیرہ" کی قید

کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ هٰذِهِ الْمُسَامَحَاتِ الثَّلٰثَةِ قَدْ تَسَامَحَ فِيْ أَمْثِلَتِهِ حَيْثُ قَالَ كَالْوُضُوْءِ وَالْجِهَادِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِيْ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ فَالْوُضُوْءُ مِثَالٌ لِلْمَامُوْرِ بِهِ الَّذِيْ لَا يَتَأَدّٰى الْغَيْرُ بِأَدَائِهِ فَإِنَّهُ فِيْ نَفْسِهِ تَبْرِيْدٌ وَتَنْظِيْفٌ لِلْأَعْضَاءِ وَإِضَاعَةٌ لِلْمَاءِ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِأَجْلِ أَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَالصَّلٰوةُ مِمَّا لَا يَتَأَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْوُضُوْءِ بَلْ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ فِعْلٍ آخَرَ قَصْدًا تُوْجَدُ بِهِ الصَّلٰوةُ وَإِذَا نَوٰى فِيْ هٰذَا الْوُضُوْءِ كَانَ مَنْوِيًّا وَقُرْبَةً مَقْصُوْدَةً يُثَابُ عَلَيْهَا۔

(ترجمہ):۔ پھر ان تین مسامحتوں کے بعد مصنف نے مامور بہ کی مثالوں میں بھی تسامح کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ جیسے وضو، جہاد اور وہ قدرت جس کے ذریعہ بندہ اس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہوتی ہے پس وضو اُس مامور بہ کی مثال ہے جس کی ادائگی سے غیر ادا نہیں ہوتا کیوں کہ وضو فی نفسہ اعضاء کو ٹھنڈا کرنے صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے۔ وضو، ادائے صلاۃ کی وجہ سے حَسَن ہوا ہے، اور نماز ایسی چیز ہے جو نفسِ فعلِ وضو سے ادا نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کیلئے قصداً دوسرا فعل ضروری ہے جس سے نماز موجود ہوتی ہے۔ اور جب اس وضو میں نیت کی تو وضو مقصود ہو جائے گا، اور قربتِ مقصودہ ہو جائے گا اس پر ثواب دیا جائے گا۔

(تشریح):۔ شارح نور الانوار فرماتے ہیں کہ جس طرح حَسَن لغیرہ کی تقسیم کے دوران ماتن سے تین مسامحتیں سرزد ہوئیں (۱) انتشارِ ضمائر کی صورت میں (۲) اور یکون حسنا لحسن فی شرطہ کو مستقلاً چھٹی قسم شمار کرنے کی صورت میں (۳) "بعدما کان حسنا المعنی فی نفسہ او لمجاورہ" کے بعد" اولغیرہ" کی قید ذکر نہ کرنے کی صورت میں۔ اسی طرح مثالوں میں بھی مسامحت سے کام لیا گیا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے بہر حال حسن لغیرہ کی پہلی مثال وضو ہے کیوں کہ وضو ایسا مامور بہ ہے جو بذاتِ خود حَسَن نہیں ہے بلکہ اسمیں ادائے صلاۃ کی وجہ سے حُسن آیا ہے۔ وضو بذاتِ خود حَسَن اسلئے نہیں کہ وضو درحقیقت اعضاء کو ٹھنڈا کرنے، اور اعضاء کو صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے۔ اور اعضاء کو ٹھنڈا کرنے، صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے میں شرعاً اور عقلاً کوئی حُسن نہیں ہے بلکہ پانی ضائع کرنے کی وجہ سے ایک گونہ قباحت ہے لیکن جب وضو نماز کے ارادہ سے کیا گیا تو وہ ایسی عبادتِ مقصودہ ہو گیا جس پر ثواب مرتب ہوگا اور جس چیز پر ثواب مرتب ہو وہی حَسَن کہلاتا ہے لہٰذا وضو حَسَن ہوگا مگر نماز کی وجہ سے اور جو چیز غیر کی وجہ سے حَسَن ہو وہ حَسَن لغیرہ کہلاتی ہے لہٰذا وضو حَسَن لغیرہ ہوگا۔ اور فعلِ وضو ادا کرنے سے چونکہ

نماز ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز کیلئے علیحدہ فعل کی ضرورت پڑتی ہے اسلئے وضو حسن لغیرہ کی قسم اول (لایتادی بنفس المامور بہ) ہوگا۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ وضو کو حسن لغیرہ کی مثال میں پیش کرنا مناسب نہیں ہے اسلئے کہ وضو اگر بغیر نماز کے ارادہ سے کیا گیا تو بھی وہ طہارت ہے اور طہارت فی نفسہ حَسَن ہے اسی لئے شریعت نے وضو پر مداومت کو مندوب قرار دیا ہے، اور شرعاً جو چیز مندوب ہو وہ حَسَن ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ وضو بذات خود حَسَن ہے زیادہ بہتر یہ تھا کہ اس کی مثال میں سعی الی الجمعہ کو پیش کیا جاتا کیوں کہ سعی میں قطعاً کوئی حُسن نہیں ہے بلکہ اسمیں صلاۃ جمعہ کی وجہ سے حسن آیا ہے اور نفس سعی سے چونکہ نماز جمعہ بھی ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز جمعہ کیلئے علیحدہ فعل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسلئے یہ حَسَن لغیرہ کی قسم اول "لایتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہو جائے گا۔

وَالْجِهَادُ مِثَالٌ لِلْمَامُوْرِ بِهِ الَّذِيْ يَتَادَّى الْغَيْرُ بِاَدَائِهِ فَاِنَّهُ فِيْ نَفْسِهِ تَعْذِيْبُ عِبَادِ اللّٰهِ وَتَخْرِيْبُ بِلَادِ اللّٰهِ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِاَجْلِ اِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللّٰهِ وَالْاِعْلَاءُ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ فِعْلِ الْجِهَادِ لَا بِفِعْلٍ آخَرَ بَعْدَهُ وَكَذٰلِكَ اِقَامَةُ الْحُدُوْدِ فِيْ نَفْسِهَا تَعْذِيْبٌ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِزَجْرِ النَّاسِ مِنَ الْمَعَاصِيْ وَالزَّجْرُ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ اِقَامَةِ الْحُدُوْدِ لَا بِفِعْلٍ آخَرَ بَعْدَهُ وَكَذٰلِكَ صَلٰوةُ الْجَنَازَةِ فِيْ نَفْسِهَا بِدْعَةٌ مُشَابِهَةٌ لِعِبَادَةِ الْاَصْنَامِ وَاِنَّمَا حَسُنَتْ لِاَجْلِ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ صَلٰوةِ الْجَنَازَةِ لَا بِفِعْلٍ بَعْدَهَا فَهٰذِهِ الْوَسَائِطُ وَهِيَ كُفْرُ الْكَافِرِ وَاِسْلَامُ الْمَيِّتِ وَهَتْكُ حُرْمَةِ الْمَنَاهِيْ كُلُّهَا بِفِعْلِ الْعِبَادِ وَاخْتِيَارِهِمْ فَلِهٰذَا اُعْتُبِرَتِ الْوَسَائِطُ هٰهُنَا وَجُعِلَتْ دَاخِلَةً فِي الْحَسَنِ لِغَيْرِهِ بِخِلَافِ وَسَائِطِ الزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ اَعْنِيْ فَقْرَ الْفَقِيْرِ وَعَدَاوَةَ النَّفْسِ وَشَرَفَ الْمَكَانِ فَاِنَّهَا بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَلَا اخْتِيَارَ فِيْهَا لِلْعَبْدِ اَصْلًا وَلِهٰذَا جُعِلَتْ مِنَ الْمُلْحَقِ بِالْحَسَنِ لِعَيْنِهِ فَتَامَّلْ -

(ترجمہ):- اور جہاد اُس مامور بہ کی مثال ہے جس کے ادا کرنے سے غیر ادا ہو جاتا ہے کیوں کہ جہاد فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب اور اللہ کے شہروں کو ویران کرنا ہے اور جہاد، کلمۃ اللہ کے بلند کرنے کی وجہ سے حَسَن ہوا ہے اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا صرف فعل جہاد سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے۔ اسیطرح حدود قائم کرنا فی نفسہا عذاب دینا ہے اور وہ لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے حَسَن ہوا ہے اور روکنا صرف اقامت حدود سے حاصل ہو جاتا ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے۔ اسی طرح نماز جنازہ فی نفسہا ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے۔ البتہ وہ

مسلمان کا حق ادا کرنے سے حُسنُ ہوئی ہے اور مسلمان کے حق کی ادائیگی محض نمازِ جنازہ سے حاصل ہو جاتی ہے نہ کہ اُس کے بعد دوسرے فعل سے۔ پس یہ سارے واسطے یعنی کافر کا کفر، میت کا مسلمان ہونا اور ممنوعاتِ شرعیہ کی ہتکِ حرمت بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں اسی وجہ سے یہاں ان وسائط کا اعتبار کیا گیا ہے اور یہ سب حُسنُ لغیرہ میں داخل کر دیئے گئے ہیں برخلاف زکوٰۃ، روزہ اور حج کے وسائط کے یعنی فقیر کے فقر، نفس کی عداوت اور مکان کی شرافت کے اس لئے کہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہیں، اور ان میں بندے کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسی لئے ان کو حُسنُ لعینہ کیساتھ ملحق قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا غور کرو۔

(تشریح):۔ ملاجیون رحؒ نے فرمایا کہ حُسنُ لغیرہ کے اقسامِ ثلثہ میں سے جہاد اُس مامور بہ کی مثال ہے جس کے ادا کرنے سے وہ غیر بھی ادا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مامور بہ میں حُسن آیا ہے۔ بہر حال "جہاد" حُسنُ لغیرہ کی دوسری قسم کی مثال ہے۔ جہاد حسن لغیرہ تو اس لئے ہیکہ جہاد فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینے اور اللہ کی آباد کردہ بستیوں کو ویران کرنیکا نام ہے یعنی لوٹ مار، قتل و غارتگری اور مار دھاڑ کا نام جہاد ہے اور ان چیزوں میں حُسن کا نہ ہونا ظاہر ہے مگر چونکہ جہاد سے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مقصود ہے، اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا حُسنُ بلکہ احسن ہے اسلئے اعلاءِ کلمۃ اللہ کے واسطے سے جہاد بھی حُسنُ ہو جائیگا۔ اور جو چیز بالواسطہ حُسنُ ہو وہ چونکہ حُسنُ لغیرہ ہوتی ہے اسلئے جہاد حُسنُ لغیرہ ہوگا۔ اور اعلاءِ کلمۃ اللہ چونکہ محض فعلِ جہاد سے حاصل ہو جاتا ہے اور اس کیلئے فعلِ جہاد کے علاوہ کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے جہاد، حُسنُ لغیرہ کی قسم ثانی "یتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہو جائیگا۔ اس کے علاوہ دو مثالیں شارح رحؒ نے اور ذکر کی ہیں۔

(۱) حدود قائم کرنا۔ کیونکہ حدود قائم کرنا مثلاً زانی کو سنگسار کرنا، قاتلِ عمد کو قصاص میں قتل کرنا، شرابی کو کوڑے لگانا فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے، اور اللہ کے بندوں کو عذاب دینے میں کوئی حسن نہیں ہے مگر چونکہ اقامتِ حدود کا مقصد لوگوں کو گناہوں کے ارتکاب سے روکنا ہے، اور گناہوں کے ارتکاب سے روکنا امر مستحسن ہے اسلئے لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے اقامتِ حدود میں بھی حُسن آگیا، اور جس چیز میں غیر کی وجہ سے حسن آیا ہو وہ حُسنُ لغیرہ ہوتی ہے، لہٰذا اقامتِ حدود حُسنُ لغیرہ ہوگا اور لوگوں کو گناہوں سے روکنا چونکہ اقامتِ حدود سے حاصل ہو جاتا ہے، اس کیلئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے اقامتِ حدود حُسنُ لغیرہ کی قسم ثانی "یتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہوگا۔

(۲) نمازِ جنازہ۔ کیونکہ نمازِ جنازہ ایک ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے اسلئے کہ نمازیوں کے سامنے بے جان میت کو رکھنا ایسا ہے جیسے بتوں کو سامنے رکھ کر پرستش کیجاتی ہے۔ بہر حال نمازِ جنازہ بت پرستی کے مشابہ ایک بدعت ہے اور بدعت انتہائی بُری چیز ہے مگر چونکہ نمازِ جنازہ میں ایک مسلمان کے حق

کی ادائیگی ہے۔

(جیساکہ ترمذی ابواب الآداب ص۱۰۲ پر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے کہ مسلمان کے مسلمان پر چھ حق ہیں (۱) بیماری میں عیادت کرنا (۲) مرنے پر نماز جنازہ پڑھنا اور قبرستان تک جانا۔ (۳) بلانے پر جواب دینا (۴) ملاقات ہونے پر سلام کرنا (۵) چھینک کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا۔ (۶) موجودگی اور عدم موجودگی میں خیر خواہی کرنا) ۔ اور مسلمان کے حق کی ادائیگی ایک امر مستحسن ہے اسلئے مسلمان کا حق ادا کرنے کی وجہ سے نماز جنازہ بھی حَسَنْ ہوگئی اور غیر کی وجہ سے جو چیز حَسَنْ ہوتی ہے وہ چونکہ حَسَنْ لغیرہ کہلاتی ہے اسلئے نمازِ جنازہ حَسَنْ لغیرہ ہوگی، اور مسلمان میت کے اس حق کو ادا کرنا چونکہ محض نمازِ جنازہ سے حاصل ہوجاتا ہے اس کیلئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے یہ بھی حَسَنْ لغیرہ کی قسم ثانی "یتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہے۔

"فہذہ الوسائط الخ" سے شارح علیہ الرحمہ نے جہاد، اقامتِ حدود اور نماز جنازہ کے حسن لغیرہ ہونے کو ثابت کرنے کیلئے فرمایا کہ مذکورہ وسائط یعنی کافر کے کفر کو نیست ونابود کر کے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مسلمان میت کے حق کو ادا کرنا، اور ممنوعاتِ شرعیہ سے لوگوں کو روکنا بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں پس جب یہ وسائط بندوں کے اختیار میں ہیں تو ان وسائط کا اعتبار کیا جائیگا اور جب ان وسائط کا اعتبار کیا گیا تو ان کی وجہ سے جہاد، اقامتِ حدود اور نمازِ جنازہ حسن لغیرہ قرار دیئے جائیں گے۔ اس کے برخلاف زکوٰۃ، روزہ، حج کے وسائط یعنی زکوٰۃ میں حُسن پیدا ہونے کا واسطہ فقیر کی تنگدستی کو دور کرنا اور روزے کے حَسَنْ ہونے کا واسطہ نفسِ امارہ سے عداوت کرنا اور حج کے حَسَنْ ہونے کا واسطہ خانہ کعبہ کی شرافت یہ سب محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں، بندے کے فعل کو ان میں کوئی دخل اور اختیار نہیں ہے پس جب یہ وسائط غیر اختیاری ہیں تو ان کا اعتبار نہ کر کے زکوٰۃ، روزہ اور حج کو حسن لعینہ کیساتھ ملحق کردیا گیا ہے۔

شارح کی ظاہری عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح نے جہاد کے حَسَنْ ہونے کا واسطہ کفرِ کافر کو اور اقامتِ حدود کے حَسَنْ ہونے کا واسطہ ممنوعاتِ شرعیہ کی پردہ دری یعنی گناہوں کے ارتکاب کو اور نمازِ جنازہ کے حَسَنْ ہونے کا واسطہ اسلام میت کو قرار دیا ہے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی حُسن کا واسطہ نہیں ہے جیساکہ خادم کی تقریر سے واضح ہوچکا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں واسطوں سے پہلے ایک لفظ مقدر ہے چنانچہ پوری عبارت اس طرح ہے "اعدامُ کفرِ الکافر و قضاءُ حقِ اسلام المیت، والزجر عن ہتک حرمۃ المناہی"، یعنی جہاد کے حَسَنْ ہونے کا واسطہ کافر کے کفر کا معدوم ہونا ہے اور نماز جنازہ کے حَسَنْ ہونے کا واسطہ مسلمان میت کے حق کو ادا کرنا ہے، اور اقامتِ حدود کے حَسَنْ ہونیکا واسطہ ممنوعاتِ شرعیہ کی پردہ دری کرنے سے روکنا ہے۔ ان الفاظ کو مقدر ماننے کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَالْقُدْرَةُ مِثَالٌ لِلشَّرْطِ الَّذِیْ حَسُنَ الْمَامُوْرُ بِهٖ لِاَجْلِهٖ لَا لِلْمَامُوْرِ بِهٖ وَاِنْ قَدَّرْتَ الْمُضَافَ وَقُلْتَ وَمَشْرُوْطُ الْقُدْرَةِ كَانَ مِثَالًا لِلْمَامُوْرِ بِهِ الْمَشْرُوْطِ بِهَا وَاِنْ جَعَلْتَ ضَمِیْرَ اَوْ یَكُوْنَ حَسَنًا رَاجِعًا اِلَى الْغَیْرِ كَمَا كَانَ ضَمِیْرُ لَا یَتَاَدّٰى اَوْ یَتَاَدّٰى رَاجِعًا اِلَیْهِ كَمَا قِیْلَ لَمْ یَنْتَشِرِ الْكَلَامُ وَتَكُوْنُ الْقُدْرَةُ مِثَالًا لِلْغَیْرِ بِلَا تَكَلُّفٍ لٰكِنْ یَكُوْنُ الشَّرْطُ بِمَعْنَى الْمَشْرُوْطِ وَیَكُوْنُ الْمَعْنٰى اَوْ یَكُوْنُ الْغَیْرُ كَالْقُدْرَةِ حَسَنَةً لِحُسْنٍ فِیْ مَشْرُوْطِهَا فَانْقَلَبَ الْمَقْصُوْدُ وَانْعَكَسَ الْمُدَّعٰى وَبِالْجُمْلَةِ لَا یَخْلُوْ هٰذَا الْمَقَامُ عَنْ تَمَحُّلٍ۔

(ترجمہ):۔ اور قدرت اُس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حَسَنْ ہوا ہے نہ کہ مامور بہ کی مثال ہے اور اگر تو مضاف کو مقدر مان کر ومشروط القدرت کہے تو یہ اُس مامور بہ کی مثال ہوگی جو قدرت کیساتھ مشروط ہے اور اگر تو "اویکون حسناً" کی ضمیر غیر کی طرف راجع کرے جس طرح کہ "لایتادی اویتادی" کی ضمیر غیر کی طرف راجع تھی جیسا کہ کہا گیا تو مصنف کا کلام منتشر نہ ہوگا۔ اور قدرت بلاتکلف غیر کی مثال ہو جائے گی۔ لیکن اس وقت شرط مشروط کے معنی میں ہوگی اور معنی یہ ہوں گے یا ہو "غیر" جیسے قدرت "حَسَنْ" ایسے حُسن کی وجہ سے جو اس کے مشروط میں ہے پس مقصود اور مدعیٰ بدل جائے گا۔ الغرض یہ مقام تکلف سے خالی نہیں ہے۔

(تشریح):۔ ماتن علیہ الرحمہ نے مامور بہ حَسَنْ لغیرہ کی تیسری قسم "اویکون حسناً لحسن فی شرطہ" کی مثال "قدرت" کیساتھ دی ہے لیکن یہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیوں کہ قدرت مامور بہ کی مثال نہیں ہے بلکہ اس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حَسَنْ ہوا ہے، حالانکہ مثال مامور بہ حسن لغیرہ کی ہونی چاہیئے تھی جیسے وضو اور جہاد مامور بہ حسن لغیرہ کی مثالیں ہیں۔ اگر آپ یہ جواب دیں کہ متن میں قدرت سے پہلے مضاف مقدر ہے اور اصل عبارت یوں ہے ومشروط القدرت یعنی تیسری قسم کی مثال قدرت کا مشروط ہے اور قدرت کا مشروط وہ مامور بہ ہے جس کیلئے قدرت شرط ہے تو اس صورت میں مثال یقیناً اُس مامور بہ کی ہوگی جو اسلئے حَسَنْ ہوا ہے کہ اس کی شرط یعنی قدرت میں حُسن موجود ہے اور مثال ممثل لہ کے مطابق ہوگی۔ لیکن اس صورت میں مضاف مقدر ماننے کا تکلف کرنا پڑے گا۔ اور اگر آپ یہ فرمائیں کہ متن "اویکون حسناً لحسن فی شرطہ" میں "یکون" کی ضمیر مامور بہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ "غیر" کی طرف راجع ہے جیسا کہ "لایتادی اور یتادی" کی ضمیریں غیر کی طرف راجع ہیں تو اس صورت میں ایک فائدہ تو یہ ہوگا کہ مصنف کا کلام منتشر نہ ہوگا یعنی انتشار ضمائر لازم نہ آئے گا بلکہ تمام ضمیروں کا مرجع "غیر" ہوگا۔ دوسرا فائدہ یہ ہوگا کہ "قدرت" بغیر مضاف مقدر

مانے "غیر" کی مثال ہو جائیگی اور مثال ممثل لہ کے مطابق ہو جائیگی. لیکن اس صورت میں متن کی عبارت "فی شرطہ" میں شرط مشروط کے معنی میں ہو گی۔ اسلئے کہ اگر شرط کو مشروط کے معنی میں نہ لیا جائے تو مطلب یہ ہو گا کہ یا وہ غیر حَسَنٌ ہوا ایسے حُسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے اور شرط بھی مامور بہ کا غیر ہوتی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ یا وہ غیر حَسَنٌ ہوا ایسے حُسن کی وجہ سے جو حُسن غیر میں ہے اور یہ مطلب انتہائی مہمل ہے لہٰذا شرط کو مشروط کے معنی میں لیا گیا۔ اور جب شرط کو مشروط کے معنی میں لیا گیا تو مطلب یہ ہوا کہ یا غیر، مثلاً قدرت، حَسَنٌ ہوا ایسے حُسن کی وجہ سے جو حُسن اس کے مشروط میں ہے اور مشروط مامور بہ ہوتا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ غیر یعنی قدرت میں حُسن آیا ہے اس کے مامور بہ کی وجہ سے اس صورت میں اصل مقصود ہی بدل گیا اور اصل مدعیٰ ہی الٹ گیا کیوں کہ اصل مقصود تو یہ تھا کہ مشروط یعنی مامور بہ حَسَنٌ ہے اسلئے کہ اس کی شرط میں حُسن ہے اور اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ شرط یعنی غیر مثلاً قدرت حَسَنٌ ہے اس لئے کہ اُس کے مشروط یعنی مامور بہ میں حُسن ہے بہر حال یہ مقام تکلف سے خالی نہیں یعنی اگر عبارت علی حالہ باقی رکھی جائے تو مثال، ممثل لہ کے مطابق نہیں ہوتی، اور اگر لفظ مشروط مقدر مانیں تو عبارت میں مقدر ماننا پڑتا ہے اور یہ خلاف اَولیٰ اور خلافِ اصل ہے اور اگر یکون کی ضمیر کا مرجع غیر کو قرار دیکر شرط کو مشروط کے معنی میں لیا جائے تو خلافِ مقصود لازم آتا ہے ۔

ثُمَّ وَصَفَ الْقُدْرَةَ بِقَوْلِہٖ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ اَدَاءِ مَا لَزِمَہٗ لِلْاِيْمَاءِ اِلٰی اَنَّ هٰذِهِ الْقُدْرَةَ لَيْسَتْ قُدْرَةً حَقِيْقِيَّةً يَكُوْنُ مَعَهَا الْفِعْلُ وَتَكُوْنُ عِلَّةً لَہٗ بِلَا تَخَلُّفٍ فَاِنَّ ذٰلِكَ لَيْسَ مَدَارَ التَّكْلِيْفِ لِاَنَّہٗ لَا يَكُوْنُ سَابِقًا عَلَی الْفِعْلِ حَتّٰی يُكَلَّفَ بِسَبَبِہٖ الْفَاعِلُ بَلِ الْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا هِيَ الْقُدْرَةُ الَّتِیْ بِمَعْنٰی سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ وَصِحَّةِ الْجَوَارِحِ فَاِنَّهَا تَتَقَدَّمُ عَلَی الْفِعْلِ وَصِحَّةُ التَّكْلِيْفِ اِنَّمَا يَعْتَمِدُ عَلٰی هٰذِهِ الْاِسْتِطَاعَةِ فَقُدْرَةُ التَّوَضِّیْ حِيْنَ وِجْدَانِ الْمَاءِ وَاِلَّا فَالتَّيَمُّمُ وَقُدْرَةُ تَوَجُّهِ الْقِبْلَةِ حِيْنَ عَدَمِ الْخَوْفِ وَوُجُوْدِ الْعِلْمِ وَاِلَّا فَجِهَةُ الْقُدْرَةِ اَوِ التَّحَرِّیْ وَقُدْرَةُ الْقِيَامِ حِيْنَ الصِّحَّةِ وَاِلَّا فَالْقُعُوْدُ اَوِ الْاِيْمَاءُ وَقُدْرَةُ الزَّكٰوةِ حِيْنَ مِلْكِ النِّصَابِ وَاِلَّا فَهُوَ مَعْفُوٌّ وَقُدْرَةُ الصَّوْمِ حِيْنَ الصِّحَّةِ وَالْاِقَامَةِ وَاِلَّا فَالْقَضَاءُ خَلْفَہٗ وَقُدْرَةُ الْحَجِّ حِيْنَ وِجْدَانِ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ وَصِحَّةِ الْاَعْضَاءِ وَاَمْنِ الطَّرِيْقِ وَاِلَّا فَهُوَ تَطَوُّعٌ وَعَلٰی هٰذَا الْقِيَاسِ ۔

(ترجمہ) :- پھر مصنف رحمہ اللہ نے قدرت کو اپنے قول "یتمکن بہا العبد من اداء مالزمہ" کیساتھ متصف کیا

اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہ قدرت وہ حقیقی قدرت نہیں ہے جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے اور وہ اس فعل کی بلا تکلف علت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ حقیقی قدرت مدارِ تکلیف نہیں ہے کیوں کہ حقیقی قدرت فعل پر مقدم نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے فاعل کو مکلف کیا جائے بلکہ اس جگہ قدرت سے مراد وہ قدرت ہے جو آلات واسباب کی سلامتی اور اعضاء کی صحت کے معنی میں ہے۔ کیوں کہ یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور صحت تکلیف اسی استطاعت پر موقوف ہے پس وضو کرنے کی قدرت پانی موجود ہونے کے وقت ہے ورنہ تیمم ہے اور قبلہ رو ہونے کی قدرت جبکہ خوف نہ ہو اور قبلہ معلوم ہو ورنہ جہتِ قدرت یا جہتِ تحری ہے اور قیام کی قدرت بوقتِ صحت ہے ورنہ قعود یا اشارہ ہے اور زکوٰۃ کی قدرت جبکہ نصاب کا مالک ہو ورنہ تو معاف ہے اور روزہ کی قدرت جبکہ تندرست ہو اور مقیم ہو ورنہ اس کا خلیفہ قضاء ہے اور حج کی قدرت جبکہ زاد و راحلہ موجود ہو، اعضاء صحیح ہوں اور راستہ پُرامن ہو ورنہ تو نفل ہے اسی پر دوسرے امور کو قیاس کیا جائیگا۔

(التشریح):۔ شارح کی عبارت حل کرنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین فرمالیں، ایک یہ کہ قدرت دو طرح کی ہوتی ہے ایک قدرتِ حقیقیہ، دوم اسباب وآلات کا سالم ہونا اور اعضاء کا صحیح ہونا۔ قدرتِ حقیقیہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی توفیق ہے دوسری بات یہ کہ قدرتِ حقیقیہ فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعل کیلئے علت ہوتی ہے اور قدرت بمعنی سلامتِ اسباب وصحتِ اعضاء فعل سے مقدم ہوتی ہے، تیسری بات یہ کہ انسان کو مکلف کرنے کا مدار قدرتِ حقیقیہ پر نہیں ہوتا بلکہ قدرت بمعنی سلامتِ اسباب پر ہوتا ہے، کیوں کہ مدارِ تکلیف اگر قدرتِ حقیقیہ ہوتی تو وہ کافر جو کفر پر مرا ہے وہ ایمان کا مکلف نہ ہوتا اسلئے کہ اس کافر میں قدرتِ حقیقیہ نہیں پائی گئی اور قدرتِ حقیقیہ اسلئے نہیں پائی گئی کہ وہ فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعلِ ایمان پایا نہیں گیا تو قدرتِ حقیقیہ بھی نہیں پائی گئی حالانکہ کافر ایمان کا مکلف ہے پس ثابت ہوا کہ قدرتِ حقیقیہ، مدارِ تکلیف نہیں ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جو قدرت مدارِ تکلیف ہوتی ہے وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ قدرتِ حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کیساتھ ہوتی ہے البتہ قدرت بمعنی سلامتِ اسباب فعل پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا قدرت بمعنی سلامتِ اسباب ہی مدارِ تکلیف ہوگی۔ ان باتوں کے بعد شارح کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ ماتن نے قدرت کو اپنے قول "یتمکن بہا العبد من اداء مالزمہ" (جس کے ذریعہ بندہ اس چیز کے اداء کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہوتی ہے) کیساتھ مقید کرکے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو قدرت مامور بہ کیلئے شرط ہے اور جس کی وجہ سے مامور بہ میں حُسن آیا ہے وہ قدرت، حقیقی قدرت نہیں ہے کیوں کہ حقیقی قدرت فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعل کیلئے علت ہوتی ہے مگر مدارِ تکلیف نہیں ہوتی حالانکہ یہاں وہی قدرت مراد ہے جو مدارِ تکلیف ہوتی ہے پس یہاں قدرت سے وہ قدرت مراد ہے جس کے معنی اسباب وآلات کا سالم رہنا اور اعضاء وجوارح

کا صحیح ہونا ہے کیوں کہ قدرت بمعنی سلامتِ اسباب و آلات فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے اور تکلیف کا مدار بھی ہوتی ہے چنانچہ انسان وضو پر قادر اس وقت شمار ہوگا جب کہ پانی موجود ہو، اور مرض وغیرہ کوئی مانع وضو موجود نہ ہو حتی کہ اگر پانی موجود نہ ہو یا پانی تو موجود ہو مگر مرض وغیرہ کوئی مانعِ وضو ہو تو اس صورت میں عدم قدرتِ وضو کی وجہ سے اس کو تیمم کرنے کا حکم دیا جائے گا اور قبلہ رخ ہونے پر اُس وقت قادر شمار ہوگا جب کہ قبلہ رخ ہونے کی صورت میں کوئی خوف نہ ہو اور قبلہ معلوم ہو حتی کہ اگر قبلہ کی طرف رخ کرنے میں کوئی خوف ہو تو وہ "جہت" قبلہ ہوگی جس طرف رخ کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر جہتِ قبلہ معلوم نہ ہو تو جہتِ تحری قبلہ ہوگی، اور قیام کی قدرت یہ ہے کہ آدمی تندرست ہو اور اگر تندرست نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھنا فرض ہوگا اور اگر اتنی بھی صحت نہ ہو تو اشارہ کیساتھ نماز پڑھنا فرض ہے اور زکوٰۃ کی قدرت یہ ہے کہ مکلف نصاب کا مالک ہو چنانچہ اگر نصاب کا مالک نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی بلکہ معافی ہے، اور روزہ کی قدرت یہ ہے کہ مکلف تندرست ہو مقیم ہو چنانچہ ان میں سے اگر کوئی چیز نہ ہو تو وہ قضاء کرے گا۔ اور حج کی قدرت یہ ہے کہ زادِ سفر اور سواری مہیا ہو اور مکلف کے اعضاء صحیح سالم ہوں اور راستہ پُرامن ہو چنانچہ اگر یہ باتیں موجود نہ ہوں تو اس صورت میں حج نفل ہوگا۔ اسی طور پر دوسرے امور کو بھی قیاس کیا جائے یعنی تمام احکام کی تکلیف کا مدار، قدرت بمعنی سلامتِ اسباب ہے جو فعل پر مقدم ہوتی ہے، قدرتِ حقیقیہ جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے مدارِ تکلیف نہیں ہے۔

ثُمَّ قَسَّمَ هٰذِهِ الْقُدْرَةَ اِلَى الْمُطْلَقِ وَالْكَامِلِ فَقَالَ وَهِيَ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ اَيِ الْقُدْرَةُ الَّتِيْ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ وَهِيَ بِمَعْنٰى سَلَامَةِ الْاٰلَاتِ وَالْاَسْبَابِ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مُطْلَقٌ اَيْ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِصِفَةِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ كَمَا فِي الْقِسْمِ الْاٰتِيْ وَهُوَ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْمَامُوْرُ مِنْ اَدَاءِ مَا لَزِمَهُ وَهُوَ شَرْطٌ فِيْ اَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ اَيِ الْمُطْلَقُ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْعَبْدُ وَهٰذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّمَكُّنِ شَرْطٌ فِيْ اَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ وَالْبَاقِيْ زَائِدٌ وَهُوَ قَدْرُ مَا يَسَعُ فِيْهِ اَرْبَعُ رَكَعَاتٍ مِنَ الظُّهْرِ فَاِنِ اكْتَفٰى بِهٰذَا الْقَدْرِ سُمِّيَ مُمْكِنَةً وَهُوَ الَّذِيْ سَمَّاهُ الْمُصَنِّفُ رح مُطْلَقًا وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَقُوْلَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ اَوْ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَبِازْدِيَادِ لَفْظِ اَدْنٰى اِفْتَرَقَ بَيْنَ الْمُقَسَّمِ وَالْقِسْمِ لِاَنَّ الْمُقَسَّمَ هُوَ مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ وَالْقِسْمُ هُوَ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ فَلَا يَرِدُ مَا يُتَوَهَّمُ اَنَّهُ يَلْزَمُ انْقِسَامُ الشَّيْءِ اِلٰى نَفْسِهِ وَاِلٰى غَيْرِهِ وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِاَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ لِاَنَّ الْقَضَاءَ لَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ هٰذِهِ الْقُدْرَةُ مُطْلَقًا بَلْ اِذَا كَانَ الْمَطْلُوْبُ الْفِعْلَ وَاَمَّا اِذَا كَانَ

الْمَطْلُوْبُ السُّؤَالَ وَالْاِثْمَ فَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ ذٰلِكَ فَاِنَّ مَنْ عَلَيْهِ اَلْفُ صَلٰوةٍ يُقَالُ لَهٗ فِي النَّفَسِ الْاَخِيْرَةِ اِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكَ وَثَمْرَتُهٗ تَظْهَرُ فِيْ حَقِّ وُجُوْبِ الْاِيْصَاءِ بِالْفِدْيَةِ وَالْاِثْمِ۔

(ترجمہ):۔ پھر مصنف نے اس قدرت کو مطلق اور کامل کی طرف منقسم فرمایا ہے چنانچہ کہا کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق یعنی وہ قدرت جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوگا اور وہ سلامتِ اسباب و آلات کے معنی میں ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک مطلق یعنی صفتِ یسر اور سہولت کیساتھ غیر مقید جیسے آنیوالی قسم میں ہے۔ اور وہ ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اُس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہے اور یہ قسم ہر حکم کی ادائیگی میں شرط ہے یعنی مطلق ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوگا اور اتنی قدرت ہر حکم کی ادائیگی کیلئے شرط ہے اور باقی زائد ہے اور ادنیٰ قدرت اس قدر ہے کہ اس میں ظہر کی چار رکعت پڑھنے کی گنجائش ہو۔ اگر اسی مقدار پر اکتفاء کیا گیا تو اس کو قدرتِ مُمکِّنہ کیساتھ موسوم کیا جائے گا اور یہی ہے جس کو مصنف نے مطلق کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اور مناسب یہی تھا کہ مصنف مطلق اور مقید یا کامل اور قاصر کہتے۔ اور لفظ ادنیٰ کی زیادتی سے مقسم اور قسم کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا۔ کیوں کہ مقسم اس قدرت کا نام ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوتا ہے اور قسم قدرت کے اس ادنیٰ حصہ کا نام ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوتا ہے پس ایک شئی کا اپنی ذات اور غیر کی طرف منقسم ہونے کا وہم وارد نہ ہوگا۔ اور مصنفؒ نے "باداء کل امر" کی قید اس لئے لگائی کہ قضاء میں یہ قدرت "مطلق شرط نہیں ہے بلکہ جب مطلوب فعل ہو اور جب مطلوب سوال اور گناہ ہو تو اس میں یہ شرط نہیں ہے اسلئے کہ جس شخص پر ایک ہزار نمازیں فرض ہیں تو اس سے آخری وقت میں یہی کہا جائے گا کہ تجھ پر یہ نمازیں فرض ہیں، اور اس کا ثمرہ فدیہ دینے کی وصیت واجب ہونے اور گناہ لازم ہونے کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

(تشریح):۔ جو قدرت مدارِ تکلیف ہے اور جس کے معنی آلات و اسباب کے صحیح ہونے کے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں (۱) قدرتِ مطلقہ (۲) قدرتِ کاملہ۔ قدرتِ مطلقہ وہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنے فرض کے اداء کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ اور یہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہر حکم کی اداء واجب ہونے کیلئے شرط ہے یعنی جب تک اتنی قدرت موجود نہ ہو تو مکلف پر کسی حکم کا اداء کرنا واجب نہ ہوگا بہر حال وجوبِ اداء کیلئے اتنی قدرت کا موجود ہونا تو شرط ہے اور قدرت کا باقی حصہ ایک امر زائد ہے۔ ادنیٰ قدرت کی توضیح کرتے ہوئے فرمایا کہ ادنیٰ قدرت اتنی ہوتی ہے کہ مثلاً ظہر کا اتنا وقت باقی ہو جسمیں ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہو یعنی ظہر کی اداء واجب ہونے کیلئے اتنے وقت کا ملنا شرط ہے اور اس سے زائد وقت کو شرط ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اس ادنیٰ قدرت کا نام قدرتِ

ممکنہ ہے اسی کو فاضل مصنف نے قدرتِ مطلقہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔

حضرتِ شارح رحؒ نے ماتن کی گرفت کرتے ہوئے فرمایا کہ ماتن کی بیان کردہ قدرت کی دو قسموں مطلق اور کامل کے درمیان صحیح مقابلہ موجود نہیں ہے مناسب یہ تھا کہ ماتن مطلق اور مقید فرماتے یا کامل اور قاصر فرماتے۔

" وبازدیاد لفظ ادنی افترق الخ " سے ایک اعتراض کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مقسم وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنا فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے اور اس کی ایک قسم مطلق ہے اس سے مراد بھی وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے گویا مُقسِم اور اس قسم کے درمیان اتحاد ہے اور اسی کا نام " انقسام شئی الی نفسہ والی غیرہ " ہے یعنی قدرت اپنی ذات کی طرف اور اپنے غیر کی طرف منقسم ہے حالانکہ انقسام شئی الی نفسہ والی غیرہ ناجائز ہے۔

شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہاں مقسم اور قسم کے درمیان غیریت ہے بایں طور کہ مقسم تو نفس قدرت ہے اور اس کی ایک قسم مطلق وہ ادنی قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنا فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے پس قسم کی تعریف میں لفظ ادنی بڑھا کر مقسم اور قسم کے درمیان تغایر پیدا کر دیا گیا ہے اور جب مقسم اور قسم کے درمیان تغایر ہو گیا تو انقسام شئی الی النفس والی غیرہ لازم نہیں آئیگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ماتن رحؒ نے " وھو شرط فی اداء کل امر " کہہ کر قدرت کو ہر امر کے وجوبِ اداء کیلئے اسلئے شرط قرار دیا ہے کہ قضاء کیلئے مطلقاً یہ قدرت شرط نہیں ہے بلکہ مکلف سے اگر فعل مطلوب ہو یعنی فائتہ نماز کی قضاء کرانا مطلوب ہو تو قدرتِ ممکنہ، قضاء کیلئے بھی شرط ہے، کیوں کہ بغیر قدرت کے فعل طلب کرنا جائز ہی نہیں ہے لیکن اگر مکلف سے فعل مطلوب نہ ہو یعنی فائتہ نماز کی قضاء مطلوب نہ ہو بلکہ یہ مطلوب ہے کہ یہ شخص جس پر فائتہ نمازیں قضاء ہیں اپنے کسی وارث کو یہ وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد میری فائتہ نمازوں کا فدیہ دیدینا اگر وصیت نہ کی تو گنہگار ہوگا۔ ایسی صورت میں قدرتِ ممکنہ شرط نہ ہوگی۔ کیوں کہ جس شخص پر ایک ہزار نمازیں قضاء ہیں اس کو آخری وقت میں یہ کہا جاتا ہے کہ تجھ پر یہ نمازیں فرض ہیں حالانکہ اس وقت میں یہ شخص ان نمازوں کی قضاء پر قادر نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جب فدیہ دینے کی وصیت کرانا یا عدمِ وصیت کی صورت میں گناہ لازم ہونا مطلوب ہو تو قضاء کیلئے قدرتِ ممکنہ شرط نہیں ہے اور اس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ اس شخص پر فدیہ دینے کی وصیت کرنا واجب ہوگا چنانچہ اگر فدیہ دینے کی وصیت نہ کی تو گنہگار ہوگا، قیامت میں مواخذہ ہوگا۔

وَالشَّرْطُ تَوَهُّمُهُ لَا حَقِيْقَتُهُ اَيِ الشَّرْطُ فِيْمَا بَيْنَ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ الْاَدْنٰى كَوْنُهُ مُتَوَهَّمَ الْوُجُوْدِ لَا مُتَحَقِّقَ الْوُجُوْدِ اَيْ لَا يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ الْوَقْتُ الَّذِيْ يَسَعُ اَرْبَعَ رَكْعَاتٍ مَوْجُوْدًا مُتَحَقِّقًا فِي الْحَالِ بَلْ يَكْفِيْ وَهْمُهُ فَاِنْ تَحَقَّقَ هٰذَا

الْمَوْهُوْمُ فِي الْخَارِجِ بِاَنْ يَمْتَدَّ الْوَقْتُ مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ يُؤَدِّيهِ فِيهِ وَاِلَّا فَتَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ فِي الْقَضَاءِ -

(ترجمہ) :- اور شرط اس کا توہم ہے حقیقت نہیں ہے یعنی اس قدرت ممکنہ ادنی کے مابین یہ شرط ہے کہ وہ متوہم الوجود ہو متحقق الوجود نہ ہو یعنی یہ لازم نہیں کہ وہ وقت جس میں چار رکعت پڑھنے کی گنجائش ہو وہ فی الحال موجود اور متحقق ہو بلکہ اس کا وہم کافی ہے پس اگر یہ موہوم خارج میں متحقق ہو بایں طور کہ وقت اللہ کی جانب سے ممتد ہو جائے تو اس میں ادا کرے ورنہ اس کا ثمرہ قضاء میں ظاہر ہوگا۔

(تشریح) :- مصنف نے فرمایا کہ قدرت ممکنہ جو وجوب ادا کی شرط ہے اس کا متوہم الوجود ہونا شرط ہے متحقق الوجود ہونا شرط نہیں ہے یعنی وہ وقت جس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہو اس کا فی الحال موجود اور متحقق ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اس وقت کا وہم کے درجہ میں موجود ہونا بھی وجوب ادا کیلئے کافی ہے اس طور پر کہ اگر کسی کو ایک منٹ وقت ملا تو بھی اس پر ظہر ادا کرنا واجب ہوگا حالانکہ ایک منٹ کا وقت حقیقۃً چار رکعت کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لیکن وہم کے درجہ میں اس کا احتمال ہے چنانچہ اگر اللہ تعالیٰ نے اس ایک منٹ کو اس قدر دراز کر دیا کہ اس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھ سکتا ہے تو ظہر ادا کرے گا اور اگر اس کو دراز نہ کیا تو اس کی قضاء کرے گا۔

حَتّٰى اِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ اَوْ اَسْلَمَ الْكَافِرُ اَوْ طَهُرَتِ الْحَائِضُ فِي آخِرِ الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِتَوَهُّمِ الْاِمْتِدَادِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ بِوَقْفِ الشَّمْسِ وَالْمُرَادُ بِآخِرِ الْوَقْتِ الَّذِي لَا يَسَعُ فِيهِ اِلَّا مِقْدَارَ التَّحْرِيمَةِ فَاِذَا حَدَثَتْ هٰذِهِ الْمُوْجِبَاتُ فِي هٰذَا الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِاِحْتِمَالِ اِمْتِدَادِهِ بِوَقْفِ الشَّمْسِ فَاِنْ اِمْتَدَّ فِي الْوَاقِعِ يُؤَدِّيهِ فِيهِ وَاِلَّا يَقْضِيهَا وَهٰذَا الْوَقْفُ اَمْرٌ مُمْكِنٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ عُرِضَتْ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ فَكَادَتِ الشَّمْسُ تَغْرُبُ فَضَرَبَ سُوْقَهَا وَاَعْنَاقَهَا فَرَدَّ اللّٰهُ الشَّمْسَ حَتّٰى صَلَّى الْعَصْرَ وَسَخَّرَ لَهُ الرِّيحَ مَكَانَ الْخَيْلِ وَهٰذَا بِنَصِّ الْقُرْآنِ وَقَدْ كَانَ لِيُوْشَعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتّٰى فَتَحَ الْقُدْسَ قَبْلَ دُخُوْلِ لَيْلَةِ السَّبْتِ وَقَدْ كَانَ لِنَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ حِيْنَ فَاتَتْ صَلٰوةُ الْعَصْرِ مِنْ عَلِيٍّ رض كَمَا ذُكِرَ فِي كِتَابِ السِّيَرِ وَهٰذَا بِخِلَافِ الْحَجِّ فَاِنَّهُ لَمْ يُعْتَبَرْ فِيهِ تَوَهُّمُ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ مَعَ اَنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ يَحُجُّوْنَ بِلَا زَادٍ

وَرَاحِلَةٍ لِاَنَّ فِيْ اِعْتِبَارِ ذٰلِكَ حَرَجًا عَظِيْمًا وَلَوِ اعْتُبِرَ ذٰلِكَ لَاتَظْهَرُ ثَمَرَتُهٗ فِيْ وُجُوْبِ الْقَضَاءِ لِاَنَّ الْحَجَّ لَايُقْضٰى وَاِنَّمَا تَظْهَرُ فِيْ حَقِّ الْاِثْمِ وَالْاِيْصَاءِ وَ ذٰلِكَ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ ۔

(ترجمہ):۔ حتی کہ آخری وقت میں جب نابالغ بچہ بالغ ہوجائے یا کافر مسلمان ہوجائے یا حائضہ عورت پاک ہوجائے تو اس پر نماز لازم ہوگی کیوں کہ آخری وقت میں آفتاب کے موقوف ہوجانے سے وقت کی درازی موہوم اور محتمل ہے ۔ اور آخری وقت سے مراد وہ ہے جس میں صرف مقدار تحریمہ کی گنجائش ہو پس جب یہ اسباب اس وقت میں پیدا ہوں گے تو نماز لازم ہوجائے گی ۔ کیوں کہ آفتاب کے موقوف ہوجانے سے وقت کا امتداد محتمل ہے پس اگر وقت واقع میں ممتد ہوگیا تو مکلف اس میں نماز ادا کرے ورنہ اس کی قضاء کرے اور یہ آفتاب کا موقوف ہوجانا ایک امر ممکن اور خارق عادت ہے جیساکہ حضرت سلیمان علیہ السلام کیلئے یہ واقعہ اس وقت پیش آیا تھا جب آپ کے سامنے شام کے وقت نہایت عمدہ، تیز رفتار گھوڑے پیش کئے گئے، اور آفتاب ڈوبنے لگا پھر آپ ان کی پنڈلیاں اور گردنیں مارنے لگے تو اللہ تعالیٰ نے آفتاب کو لوٹادیا یہاں تک کہ آپ نے عصر کی نماز ادا کی اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کی جگہ ہوا کو آپ کے تابع کردیا ۔ اور یہ واقعہ نص قرآنی سے ثابت ہے ۔ (اسی طرح کا واقعہ) حضرت یوشع علیہ السلام کیلئے بھی پیش آیا تھا یہانتک کہ آپ نے شنبہ کی رات داخل ہونے سے پہلے قدس کو فتح کرلیا، اور (اسی طرح کا واقعہ) ہمارے نبی علیہ السلام کو بھی پیش آیا تھا جس وقت کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عصر کی نماز فوت ہوچکی تھی جیساکہ کتاب السیر میں مذکور ہے اور یہ حج کے خلاف ہے کیوں کہ اس میں توہم زاد و راحلہ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے باوجودیکہ بیشتر لوگ بغیر زاد و راحلہ کے حج کرتے ہیں اس لئے کہ اس کا اعتبار کرنے میں حرج عظیم ہے اور اگر اس کا اعتبار کرلیا جائے تو اس کا ثمرہ قضاء واجب ہونے میں ظاہر نہ ہوگا اسلئے کہ حج کی قضاء نہیں کیجاتی ہے البتہ گناہ اور وصیت کرنے میں ظاہر ہوگا اور یہ غیر معقول ہے ۔

(تشریح):۔ فاضل مصنف ؒ نے سابق میں فرمایا ہے کہ اداء واجب ہونے کیلئے قدرت ممکنہ کا حقیقۃً موجود ہونا شرط نہیں ہے بلکہ توہم قدرت بھی کافی ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر آخری وقت میں نابالغ بچہ بالغ ہوجائے یا کافر مسلمان ہوجائے یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہوجائے تو ان سب صورتوں میں امام ابوحنیفہ ؒ کے نزدیک اس شخص پر نماز لازم ہوجائے گی ۔ اگر کرامت کے طور پر وقت دراز ہوگیا تو نماز ادا کرے گا ورنہ اس شخص پر اس نماز کی قضاء لازم ہوگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ آخری وقت میں سورج کے ٹھہر جانے سے وقت کے دراز ہونے کا وہم ہے اگرچہ حقیقۃً اتنا وقت موجود نہیں ہے جس میں چار رکعت نماز ادا کی جاسکے ، اور امام صاحب ؒ کے نزدیک چونکہ توہم قدرت ہی وجوب ادا

کیلئے شرط ہے، حقیقتِ قدرت شرط نہیں ہے، اسلئے اِس آخری وقت میں نماز فرض ہو جائے گی۔
شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ آخری وقت سے مراد وہ وقت ہے جو صرف تکبیر تحریمہ کیلئے کافی ہو سکتا ہے یعنی اگر بچہ کا بالغ ہونا، کافر کا مسلمان ہونا اور حائضہ کا پاک ہونا اس قدر تنگ وقت میں پایا گیا کہ اُس وقت میں فقط تکبیر تحریمہ کہی جا سکتی ہے اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے تو بھی ان حضرات پر اس وقت کی نماز لازم ہو جائے گی کیوں کہ یہ وقت اگرچہ حقیقۃً پوری نماز ادا کئے جانے کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لیکن یہ احتمال بھی خارج از امکان نہیں ہے کہ اللہ جل جلالہٗ آفتاب کو اُسکی گردش سے روک کر وقت کو دراز فرما دیں پس جب یہ احتمال ہے تو اللہ رب العزت نے اگر واقعۃً وقت کو دراز فرما دیا تو یہ شخص اس وقت میں نماز ادا کرے گا اور اگر ایسا نہ ہو سکا تو پھر قضاء کرے گا۔
ملاجیونؒ نے اس احتمال کے امکان کو ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ آفتاب کا اپنی گردش چھوڑ کر رُک جانا ایک ممکن امر ہے اور خلافِ عادت امور میں سے ہے۔
گذشتہ زمانوں میں اس طرح کے واقعات پیش آتے رہے ہیں چنانچہ شارح علیہ الرحمہ نے قرآن پاک کے حوالہ سے سیدنا سلیمان علیہ السلام کا واقعہ ذکر کیا ہے قرآن پاک میں یہ واقعہ یوں مذکور ہے" ووھبنا لداوٗد سلیمان نعم العبد انہ اوّاب، اذ عرض علیہ بالعشی الصّفنٰتُ الجیاد فقال انی اَحْبَبْتُ حُبّ الخیر عن ذکر ربی حتی توارت بالحجاب، رُدّوھا علیّ فطفق مسحًا بالسوق والاعناق"۔ یعنی دیا ہم نے داوٗد کو سلیمان بہت خوب بندہ ہے وہ ہے رجوع رہنے والا جب پیش کئے گئے اس کے سامنے شام کو گھوڑے بہت خاصے تو بولا میں نے دوست رکھا مال کی محبت کو اپنے رب کی یاد سے یہاں تک کہ سورج چھپ گیا اوٹ میں۔ پھر لاؤ ان کو میرے پاس پھر لگا جھاڑنے ان کی پنڈلیاں اور گردنیں۔ اس کی تفسیر میں بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ حضرت سلیمانؑ گھوڑوں کے معائنہ میں مشغول ہو کر اس وقت کی نماز یا وظیفہ سے ذہول ہو گیا فرمایا کہ دیکھو مال کی محبت نے مجھ کو اللہ کی یاد سے غافل کر دیا حتی کہ غروبِ آفتاب تک میں اپنا وظیفہ ادا نہ کر سکا، پس حضرت سلیمان علیہ السلام اس موقت عبادت کے فوت ہو جانے سے بیتاب ہو گئے اور حکم دیا کہ ان گھوڑوں کو واپس لاؤ جو یادِ الٰہی کے فوت ہونے کا سبب بنے ہیں، جب مذکورہ گھوڑے لائے گئے تو شدتِ غیرت اور غلبۂ حبِّ الٰہی میں تلوار لیکر ان کی گردنیں اور پنڈلیاں کاٹنا شروع کر دیں تاکہ غفلت کے سبب کو اپنے سے اس طرح علیحدہ کریں کہ وہ فی الجملہ اس غفلت کا کفارہ ہو جائے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعاء سے آفتاب کو لوٹا دیا یہاں تک کہ عصر کی نماز جو فوت ہو رہی تھی اس کو وقت پر پڑھ لیا اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کی جگہ آپ کیلئے ہوا کو مسخر کر دیا۔
ملاحظہ فرمائیے قادرِ مطلق نے آفتاب کو لوٹا کر اس قدر دراز کر دیا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے عصر کی نماز ادا کر لی۔ پس اس واقعہ سے امتدادِ وقت کا امکان ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں یہ اشکال ہے کہ سلیمان

علیہ السلام کے واقعہ سے آفتاب کا لوٹ آنا ثابت ہوتا ہے حالانکہ ہمارا کلام آفتاب کے گردش سے ٹھہرا رہنے میں ہے اسلئے اس موقع پر اس واقعہ کا ذکر کرنا قطعاً مناسب نہیں ہے ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب آفتاب کا لوٹانا قدرتِ الٰہی میں ہے تو آفتاب کو ٹھہرانا بھی اس کی قدرت سے باہر نہ ہوگا۔

اسی طرح کا واقعہ حضرت یوشع بن نون کیلئے بھی پیش آیا تھا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام نے جمعہ کے دن جبابرہ اور جبارین یعنی قبطیوں سے مقابلہ کیا پورے دن جنگ کرنے کے باوجود قدس پہاڑ فتح نہ ہوا حتی کہ آفتاب غروب ہونے کے قریب ہوگیا تو آپ نے آفتاب سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ تو غروب ہونے پر مامور ہے اور میں غروب سے پہلے قتال پر مامور ہوں کیونکہ شنبہ کے دن اور اس کی رات میں شریعتِ موسوی میں قتال حرام تھا پس حضرت یوشع علیہ السلام نے کہا "اللّٰھم احبس الشمس علینا" اے اللہ ہمارے لئے آفتاب کو روک دے یوشع کی دعاء کے نتیجہ میں آفتاب کی گردش روک دی گئی، اور آفتاب اسی جگہ ٹھہرا رہا یہاں تک کہ قدس پہاڑ کو فتح کرلیا گیا۔ یہ واقعہ بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اسی طرح مروی ہے بہرحال اس واقعہ سے بھی آفتاب کا اپنی جگہ ٹھہرا رہنا اور وقت کا دراز ہونا ثابت ہے۔

اسی طرح کا ایک واقعہ سید الکونین، رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے پیش آیا تھا۔ قاضی عیاض نے شفاء میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ آپ پر وحی اتر رہی تھی اور آپ کا سر مبارک حضرت علی رضی اللہ عنہ کی گود میں تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تا ہنوز نماز عصر بھی نہیں پڑھی تھی کہ آفتاب غروب ہونے لگا۔ وحی کی کیفیت ختم ہونے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اَصَلَّیْتَ یا علی" علی تم نماز پڑھ چکے، علیؓ نے کہا "نہیں" آپ نے فرمایا "اللّٰھم انہ کان فی طاعتک وطاعۃ رسولک فَارْدُدْ علیہ الشمس" اے اللہ علی تیرے اور تیرے رسول کے کام میں لگا ہوا تھا تو اس کی وجہ سے آفتاب کو لوٹا دے۔ اسماء بنت عمیس کہتی ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آفتاب ڈوب چکا تھا پھر میں نے دیکھا کہ غروب ہونے کے بعد آفتاب طلوع ہوا، اور دھوپ پہاڑوں اور زمین کے بلند حصوں پر دیکھی، یہ واقعہ خیبر میں پیش آیا تھا، اس واقعہ سے بھی آفتاب کے لوٹنے کی وجہ سے وقتِ نماز کا دراز ہونا ثابت ہوتا ہے۔

بہرحال ان واقعات سے اتنی بات ثابت ہوجاتی ہے کہ آفتاب کے ٹھہر جانے یا لوٹ جانے کی وجہ سے وقت کا دراز ہونا امر ممکن ہے۔

"وھذا بخلاف الحج الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ زاد و راحلہ حج کیلئے قدرتِ ممکنہ ہے اور وجوبِ اداء کیلئے قدرتِ ممکنہ کا توہم شرط ہے پس زاد و راحلہ کے توہم کی بنیاد پر حج فرض ہوجانا چاہیئے جیساکہ توہم قدرت کی وجہ سے نماز واجب ہوجاتی ہے باوجودیکہ بغیر زاد و راحلہ کے بہت سے لوگ حج کرتے ہیں اور وقت کے آخری جز میں امتدادِ وقت کی صورت میں نماز اداء کرنا بہت نادر ہے یعنی وقت کا دراز ہونا

انتہائی نادر ہے مگر اس کے باوجود وقت کے آخری جز میں اگر کوئی شخص نماز کا اہل ہو گیا تو محض توہم قدرت کی وجہ سے نماز واجب ہو جاتی ہے لہٰذا جب بغیر زاد و راحلہ کے بہت سے لوگ حج کرتے ہیں تو توہم زاد و راحلہ کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ حج فرض ہونا چاہیئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حج واجب ہونے کیلئے توہم زاد و راحلہ کا اعتبار کرنے میں بہت بڑا حرج ہے یعنی محض توہم زاد و راحلہ کی بنیاد پر اگر حج واجب کر دیا جاتا تو لوگ بہت بڑے حرج میں مبتلا ہو جاتے اسلئے توہم زاد و راحلہ کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ حقیقتِ زاد و راحلہ پر قدرت کا اعتبار کیا گیا ہے اور اگر بالفرض توہم زاد و راحلہ کا اعتبار کر لیا گیا تو اس کا ثمرہ قضاء واجب ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا کیوں کہ حج کی قضاء نہیں کی جاتی ہے بلکہ جب بھی حج کرے گا وہ ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا۔ البتہ اس کا ثمرہ گنہگار ہونے اور وصیت کرنے کے حق میں ظاہر ہوگا یعنی اگر اس توہم زاد و راحلہ کی وجہ سے حج فرض کیا گیا تو ہر عاقل بالغ پر حج فرض ہوگا۔ اب اگر یہ توہم، تحقق زاد و راحلہ سے تبدیل نہ ہوا اور پیغامِ اجل آگیا تو یہ شخص یا تو اپنے کسی وارث سے وصیت کرے گا کہ میرے مرنے کے بعد میری طرف سے حج کر لینا اور اگر وصیت نہ کی تو یہ شخص گنہگار ہوگا۔ اور یہ دونوں باتیں غیر معقول ہیں اسلئے کہ اگر یہ شخص زاد و راحلہ پر قادر ہوتا تو خود ہی حج کر لیتا وصیت کی کیا ضرورت تھی، اور جب زاد و راحلہ پر قدرت ہی حاصل نہیں ہوئی تو عدمِ وصیت کی صورت میں گنہگار ہونے کا کیا سوال، کیوں کہ یہ کھلی ہوئی تکلیف مالایطاق ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے "لایکلف اللہ نفساً الا وسعہا" فرما کر تکلیف مالایطاق کو دور کر دیا ہے۔

وَكَامِلٌ وَهُوَ الْقُدْرَةُ الْمُيَسِّرَةُ لِلْأَدَاءِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ مُطْلَقٌ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِيْ وَيُسَمّٰى هٰذَا مُيَسِّرَةً لِأَنَّهٗ جَعَلَ الْأَدَاءَ يَسِيْرًا سَهْلًا عَلَى الْمُكَلَّفِ لَا بِمَعْنٰى أَنَّهٗ قَدْ كَانَ قَبْلَ ذٰلِكَ عَسِيْرًا ثُمَّ يَسَّرَهُ اللّٰهُ بَعْدَ ذٰلِكَ بَلْ بِمَعْنٰى أَنَّهٗ أَوْجَبَ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ بِطَرِيْقِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ كَمَا يُقَالُ ضَيِّقْ فَمَ الرَّكِيَّةِ أَيْ إِجْعَلْهُ ضَيِّقًا مِنَ الْإِبْتِدَاءِ لَا أَنَّهٗ كَانَ وَاسِعًا ثُمَّ يُضَيِّقُهٗ وَهٰذِهِ الْقُدْرَةُ شَرْطٌ فِيْ أَكْثَرِ الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَّةِ دُوْنَ الْبَدَنِيَّةِ۔

(ترجمہ):۔ اور کامل اور یہ قدرتِ میسرہ للاداء کا نام ہے، یہ مصنف کے قول مطلق پر معطوف ہے اور یہی دوسری قسم ہے اور اس کا نام میسرہ اسلئے رکھا گیا کہ اس نے مکلف پر اداء کو آسان اور سہل کر دیا ہے یہ معنی نہیں کہ مامور بہ اس سے پہلے دشوار تھا پھر اس کے بعد اس کو اللہ نے آسان کر دیا ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ اس نے ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کیساتھ واجب کیا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ کنویں

کا منھ تنگ رکھ یعنی اس کو ابتداء ہی سے تنگ بنانہ یہ کہ وہ کشادہ تھا پھر اس کو تنگ کرے گا اور یہ قدرت اکثر عبادات مالیہ میں شرط ہے نہ کہ عبادات بدنیہ میں۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں قدرت کی دوسری قسم یعنی قدرت کاملہ کا بیان ہے اس قدرت کا دوسرا نام قدرتِ میسرہ ہے اور اس کا نام قدرتِ میسرہ اسلئے رکھا گیا کہ اس قدرت نے مکلف پر مامور بہ کا ادا کرنا آسان اور سہل کر دیا ہے، میسرہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس سے پہلے مامور بہ دشوار تھا، پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اسے آسان کر دیا بلکہ یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کیساتھ واجب کیا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے "ضَیِّقْ فَمَ الرَّکِیَّۃِ" یعنی کنوئیں کا منھ تنگ رکھو، اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ کنوئیں کا منھ پہلے کشادہ اور چوڑا تھا، پھر اس کو تنگ کرنے کیلئے کہا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداء ہی سے کنوئیں کا منھ تنگ رکھو۔

صاحبِ نور الانوار ملاجیون رح فرماتے ہیں قدرتِ میسرہ اکثر عبادات مالیہ کیلئے شرط ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر، عبادات بدنیہ کیلئے تو قطعاً شرط نہیں ہے اور بعض عبادات مالیہ کیلئے بھی شرط نہیں ہے جیسے صدقۃ الفطر کہ وہ قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہو جاتا ہے اور وجوبِ صدقۃ الفطر کیلئے قدرتِ میسرہ شرط نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ اکثر عبادات مالیہ کیلئے قدرتِ میسرہ کیوں شرط ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مال چونکہ انسان کا محبوب ہوتا ہے اسلئے مالی عبادات کا ادا کرنا نفس پر بہت شاق ہوتا ہے چنانچہ عوام میں مشہور ہے "چمڑی چلی جائے مگر دمڑی نہ جائے" یعنی انسان جان دینا گوارا کر لیتا ہے مگر مال دینے کیلئے آمادہ نہیں ہوتا۔ پس جب عبادات مالیہ کا ادا کرنا نفس پر شاق ہوتا ہے تو اس کی کلفت اور مشقت کو دور کرنے کیلئے قدرتِ میسرہ کو شرط قرار دیا گیا۔

وَدَوَامُ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ شَرْطٌ لِدَوَامِ الْوَاجِبِ اَیْ مَا دَامَتْ هٰذِهِ الْقُدْرَةُ بَاقِيَةً يَبْقَى الْوَاجِبُ وَاِذَا انْتَفَى الْقُدْرَةُ اِنْتَفَى الْوَاجِبُ لِاَنَّ الْوَاجِبَ كَانَ ثَابِتًا بِالْيُسْرِ فَاِنْ بَقِيَ بِدُوْنِ الْقُدْرَةِ يَتَبَدَّلُ الْيُسْرُ اِلَى الْعُسْرِ الصِّرْفِ۔

(ترجمہ):۔ اور اس قدرت کا دوام واجب کے دوام کیلئے شرط ہے یعنی جب تک یہ قدرت باقی رہے گی واجب باقی رہے گا۔ اور جب قدرت منتفی ہو جائے گی تو واجب بھی منتفی ہو جائے گا کیوں کہ واجب یُسر کیساتھ ثابت تھا۔ پس اگر واجب قدرت کے بغیر باقی رہ جائے تو یُسر، عُسر محض سے بدل جائے گا۔

(تشریح):۔ صاحب المنار نے کہا کہ قدرتِ میسرہ کا دوام، واجب کے دوام کیلئے شرط ہے یعنی

جب تک قدرت میسرہ باقی رہے گی واجب بھی باقی رہے گا۔ اور جب قدرت میسرہ ختم ہو جائے گی تو واجب بھی منتفی ہو جائے گا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب، صفتِ یُسر کیساتھ ثابت ہے پس اگر قدرتِ میسرہ کے بغیر واجب باقی رہا تو آسانی اور یُسر، عُسر محض سے بدل جائے گا۔ یعنی جس عبادت اور مامور بہ کا آسانی کیساتھ ادا کرنا واجب ہوا تھا اس کو دشواری کیساتھ ادا کرنا پڑے گا حالانکہ یہ حکمتِ شرع کے بالکل خلاف ہے پس ثابت ہوا کہ قدرتِ میسرہ کا دوام، دوامِ واجب کیلئے شرط ہے۔

حَتّٰی تَبْطُلَ الزَّکٰوۃُ وَالْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ بِهَلَاكِ الْمَالِ تَفْرِیْعٌ عَلٰی قَوْلِهٖ وَدَوَامُ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ یَعْنِیْ اَنَّ الزَّکٰوۃَ کَانَتْ وَاجِبَةً بِالْقُدْرَةِ الْمُیَسِّرَةِ لِاَنَّ التَّمَكُّنَ فِیْهِ یَثْبُتُ بِمِلْكِ اَصْلِ الْمَالِ فَاِذَا اشْتُرِطَ النِّصَابُ الْحَوْلِیُّ عُلِمَ اَنَّ فِیْهِ قُدْرَةً مُیَسِّرَةً فَاِذَا هَلَكَ النِّصَابُ بَعْدَ تَمَامِ الْحَوْلِ سَقَطَتِ الزَّکٰوۃُ اِذْ لَوْ بَقِیَتْ عَلَیْهِ لَمْ یَکُنْ اِلَّا غُرْمًا وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ لَا تَسْقُطُ لِتَقَرُّرِ الْوُجُوْبِ عَلَیْهِ بِالتَّمَكُّنِ بِخِلَافِ مَا اِذَا اسْتَهْلَکَهٗ اِذْ تَبْقٰی عَلَیْهِ زَجْرًا لَهٗ عَلَی التَّعَدِّیْ وَهٰذَا اِذَا هَلَكَ کُلُّ النِّصَابِ اِذْ لَوْ هَلَكَ بَعْضُ النِّصَابِ تَبْقٰی بِقِسْطِهٖ لِاَنَّ شَرْطَ النِّصَابِ فِی الْاِبْتِدَاءِ لَمْ یَکُنْ اِلَّا لِلْغِنَاءِ لَا لِلْیُسْرِ اِذْ اَدَاءُ دِرْهَمٍ مِنْ اَرْبَعِیْنَ کَاَدَاءِ خَمْسَةِ دَرَاهِمَ مِنْ مِائَتَیْنِ فَاِذَا وُجِدَ الْغِنَاءُ ثُمَّ هَلَكَ الْبَعْضُ فَالْیُسْرُ فِی الْبَاقِیْ بَاقٍ بِقَدْرِ حِصَّتِهٖ وَکَذَا الْعُشْرُ کَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُیَسِّرَةِ لِاَنَّ الْمُمْکِنَةَ فِیْهِ کَانَ بِنَفْسِ الزِّرَاعَةِ فَاِذَا شُرِطَ قِیَامُ تِسْعَةِ الْاَعْشَارِ عِنْدَهٗ کَانَ دَلِیْلًا عَلٰی اَنَّهٗ یَجِبُ بِطَرِیْقِ الْیُسْرِ فَاِذَا هَلَكَ الْخَارِجُ کُلًّا اَوْ بَعْضًا بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ التَّصَدُّقِ یَبْطُلُ الْعُشْرُ بِحِصَّتِهٖ لِاَنَّهُ اسْمٌ اِضَافِیٌّ یَقْتَضِیْ وُجُوْدَ الْحِصَصِ الْبَاقِیَةِ وَکَذَا الْخَرَاجُ کَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُیَسِّرَةِ لِاَنَّهٗ یُشْتَرَطُ فِیْهِ التَّمَكُّنُ مِنَ الزِّرَاعَةِ بِنُزُوْلِ الْمَطَرِ وَوُجُوْدِ اٰلَاتِ الْحَرْثِ وَغَیْرِ ذٰلِكَ فَاِذَا عَطَّلَ الْاَرْضَ وَلَمْ یَزْرَعْ یَجِبُ عَلَیْهِ الْخَرَاجُ لِلتَّمَكُّنِ التَّقْدِیْرِیِّ وَهٰذَا مِمَّا یُعْرَفُ وَلَا یُفْتٰی بِهٖ لِتَجَاسُرِ الظَّلَمَةِ بِخِلَافِ الْعُشْرِ فَاِنَّهٗ یُشْتَرَطُ فِیْهِ الْخَارِجُ التَّحْقِیْقِیُّ دُوْنَ التَّقْدِیْرِیِّ وَلٰکِنْ اِذَا لَمْ یُعَطِّلْ وَزَرَعَ الْاَرْضَ وَاصْطَلَمَتِ الزَّرْعَ اٰفَةٌ یَسْقُطُ عَنْهُ الْخَرَاجُ لِاَنَّهٗ وَاجِبٌ بِالْقُدْرَةِ الْمُیَسِّرَةِ۔

(ترجمہ):۔ حتّٰی کہ مال کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ، عشر اور خراج باطل ہو جائیں گے (یہ) مصنف کے

قولہٗ د دوام ہٰذہ القدرۃ " پر تفریع ہے یعنی زکوٰۃ قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب تھی۔ اسلئے کہ اس میں نفسِ قدرت اصلِ مال کے مالک ہونے سے ثابت ہوجاتی ہے پس جب نصابِ حولی کی شرط لگائی گئی تو معلوم ہوگیا کہ اس میں قدرتِ میسّرہ ہے۔ پس جب سال پورا ہونے کے بعد نصاب ہلاک ہوگیا تو زکوٰۃ ساقط ہوجائے گی۔ کیوں کہ اگر مکلف پر زکوٰۃ باقی رہ جائے تو یہ صرف تاوان ہوگا۔ اور امام شافعی رحؒ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی، کیوں کہ مکلف پر قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے وجوب ثابت ہے۔ برخلاف اُس صورت کے جب مکلف خود نصاب کو ضائع کردے اس لئے کہ اس پر زکوٰۃ باقی رہ جاتی ہے تاکہ اس کی زیادتی پر اس کیلئے ڈانٹ ہو اور یہ اختلاف اس وقت ہے جب پورا نصاب ہلاک ہوجائے کیوں کہ اگر نصاب کا ایک حصّہ ہلاک ہوا تو زکوٰۃ اس کے باقی حصّہ کی باقی رہ جائے گی، اسلئے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط صرف غناء کیلئے تھی نہ کہ یُسر کیلئے، اسلئے کہ چالیس میں سے ایک درہم کا ادا کرنا ایسا ہے جیسے دوسو درہم سے پانچ درہم کا ادا کرنا پس جب لاداری پائی گئی پھر بعض نصاب ہلاک ہوگیا تو باقی کے اندر اس کے حصّہ کے بقدر یُسر باقی ہے اور اسی طرح عشر، قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب تھا کیوں کہ قدرتِ ممکنہ اسمیں نفسِ زراعت سے حاصل تھی۔ پس جب مالک کے پاس نو حصّوں کے موجود ہونے کی شرط لگائی گئی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ عشر بطریق یُسر واجب ہے پس جب صدقہ پر قدرت کے بعد پوری پیداوار یا بعض پیداوار ہلاک ہوگئی تو عشر اُسی کے حصّہ کے بقدر باطل ہوجائے گا۔ اسلئے کہ عُشر ایک اضافی اسم ہے جو باقی حصّوں کے موجود ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح خراج قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب تھا اسلئے کہ اس میں بارش برسنے اور کھیتی کے آلات موجود ہونے کیساتھ زراعت پر قدرت شرط ہے پس جب "مالک" زمین کو بیکار چھوڑے رکھے اور زراعت نہ کرے تو اس پر تقدیری قدرت کی وجہ سے خراج واجب ہوگا۔ اور یہ اُن امور میں سے ہے جس کو پہچانا جائے گا لیکن ظالموں کی دلیری کی وجہ سے اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا برخلاف عشر کے کیوں کہ اس میں حقیقۃً پیداوار کا ہونا شرط ہے تقدیری نہیں لیکن جب مالک بے کار نہ کرے اور زمین میں کھیتی کرے اور کوئی آفت کھیتی کو برباد کردے تو اس سے خراج ساقط ہوجائیگا کیوں کہ خراج قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب ہے۔

(تشریح) :۔ مصنف رحؒ نے سابق میں بیان فرمایا ہے کہ واجب کے دائم ہونے کیلئے قدرتِ میسّرہ کا دائم ہونا شرط ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ مالِ نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ اور پیداوار کے ہلاک ہونے سے عشر اور خراج باطل ہوجائیں گے مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے کیوں کہ زکوٰۃ پر نفسِ قدرت (قدرتِ ممکنہ) ایسے مالِ نصاب کے مالک ہونے سے ثابت ہوجاتی ہے جو "مال" حاجتِ اصلیہ اور قرضہ سے فارغ ہوتا ہے لیکن جب حولانِ حول کی شرط لگادی گئی جو نمارِ حقیقی اور مال بڑھنے کے قائم مقام ہے تو معلوم ہوگیا کہ زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے قدرتِ میسّرہ شرط ہے۔ چنانچہ

اگر وجوبِ زکوٰۃ کیلئے قدرتِ میسّرہ شرط نہ ہوتی تو حولانِ حول کو شرط قرار نہ دیا جاتا۔ پس وجوبِ زکوٰۃ کیلئے اِسی قدرتِ میسّرہ کے شرط ہونے کی وجہ سے حولانِ حول کے بعد اگر پورا مالِ نصاب ضائع ہوگیا تو احناف کے نزدیک اس کی زکوٰۃ بھی ساقط ہوجائے گی۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ ہاں۔ اگر حولانِ حول سے پہلے مالِ نصاب ضائع ہوگیا تو بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہ ہوگی بلکہ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گی۔ حولانِ حول کے بعد مالِ نصاب ضائع ہونے کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہونے پر احناف کی دلیل یہ ہے کہ مالِ نصاب ضائع ہونے کے باوجود اگر مکلف پر زکوٰۃ باقی رکھی گئی تو یہ مکلف پر ایک طرح کا تاوان ہوگا اور بغیر قدرت کے زکوٰۃ واجب کرنا لازم آئے گا حالانکہ قدرتِ میسّرہ کے بغیر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حولانِ حول کے بعد مالِ نصاب ہلاک ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہوجاتی ہے۔ رہی یہ بات کہ دنیا و آخرت دونوں میں زکوٰۃ ساقط ہوگی یا صرف دنیا میں تو اس بارے میں صاحب مشکوٰۃ الانوار کی رائے یہ ہے کہ دنیا و آخرت دونوں میں ساقط ہوجائیگی، لیکن صاحب التقریر نے کہا کہ صرف احکامِ دنیا میں ساقط ہوگی ورنہ آخرت کے لحاظ سے گنہگار رہوگا اور اس پر مواخذہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ پورا نصاب ہلاک ہونے کے باوجود یہ شخص قدرتِ ممکنہ کے سبب سے چونکہ ادائے زکوٰۃ پر قادر ہے اسلئے زکوٰۃ کا وجوب اس پر ثابت اور قائم رہے گا یعنی زکوٰۃ واجب رہے گی، ساقط نہ ہوگی، ہاں اگر کسی نے حولانِ حول کے بعد پورا نصاب ہلاک کر دیا تو ہمارے نزدیک بھی اُس پر زکوٰۃ باقی رہے گی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے پورا مالِ نصاب ہلاک کرکے مستحقِ زکوٰۃ یعنی فقیر کے حق میں تعدّی کی ہے پس اِس تعدی اور ظلم کے پیشِ نظر زجراً اور سزاءً اس شخص پر زکوٰۃ کو باقی رکھا جائے گا۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف پورا مالِ نصاب ہلاک ہونیکی صورت میں ہے ورنہ اگر نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہوگیا تو باقی ماندہ حصّہ کی زکوٰۃ ہمارے نزدیک بھی باقی رہے گی اور ہلاک شدہ کی ساقط ہوجائے گی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط صرف غناء کیلئے تھی یعنی مکلف کو غنی (مالدار) کرنے کیلئے ابتداء میں نصاب کی شرط لگائی گئی تھی کیوں کہ زکوٰۃ کا مطلوب فقیر کو غنی کرنا ہے اور غنی وہی کر سکتا ہے جو خود بھی غنی ہو لہٰذا مکلف کا غنی ہونا ضروری ہے اور غناء کے سلسلہ میں لوگوں کی حالتیں چونکہ مختلف ہیں اسلئے شارع نے ملکِ نصاب کیساتھ غناء کو مقدر کیا ہے یعنی شریعت کی نظر میں جو مالکِ نصاب ہوگا وہ غنی کہلائیگا اور جو نصاب کا مالک نہ ہو وہ غنی نہ کہلائے گا بہر حال ابتداءِ سال میں نصاب کی شرط لگانا محض غناء کیلئے ہے یُسر کیلئے نہیں ہے یعنی نصاب کا مالک ہونا وجوبِ زکوٰۃ کیلئے قدرتِ ممکنہ کے مانند ہے نہ کہ قدرتِ میسّرہ کے مانند۔ اور

نصاب کا مالک ہونا قدرتِ میسّرہ اس لئے نہیں ہے کہ چالیس دراہم میں سے ایک درہم ادا کرنا یُسر اور آسانی میں ایسا ہے جیسے دوسو دراہم میں سے پانچ درہم ادا کرنا۔ یعنی جس قدر یُسر اور آسانی دوسو دراہم میں سے پانچ درہم ادا کرنے میں ہے اسی قدر یُسر چالیس دراہم میں سے ایک درہم ادا کرنے میں ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ نصاب کی شرط لگانا یُسر کیلئے نہیں ہے بلکہ غناء کیلئے ہے۔ پس جب غناء یعنی مالکِ نصاب ہونا پایا گیا اور پھر حولانِ حول کے بعد نصاب کا ایک حصّہ ہلاک ہوگیا تو "یُسر" باقی حصّہ میں چونکہ اس کے حصّہ کے بقدر موجود ہے اسلئے باقی حصّہ میں وجوبِ زکوٰۃ باقی رہے گا مثلاً دوسو درہم میں سے حولانِ حول کے بعد ایک سو درہم ضائع ہوگئے تو باقی ایک سو درہم میں ڈھائی درہم زکوٰۃ واجب رہے گی، اور ہلاک شدہ ایک سو درہم کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، کیوں کہ دوسو درہم میں سے پانچ درہم ادا کرنے میں جس قدر آسانی ہے اُسی قدر ایک سو درہم میں سے ڈھائی درہم ادا کرنے میں آسانی ہے۔

شارحؒ نے کہا کہ عُشر بھی قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب تھا کیوں کہ عشر میں قدرتِ ممکنہ تو نفسِ زراعت سے حاصل ہے لیکن جب مالکِ زمین کے پاس نو حصوں کے باقی رہنے کی شرط لگادی گئی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عُشر، بطریقِ یُسر واجب ہوتا ہے لہٰذا اگر عشر ادا کرنے پر قادر ہونے کے بعد پوری پیداوار ہلاک ہوجائے یا کچھ پیداوار ہلاک ہو جائے تو ہلاک شدہ کے بقدر عشر باطل ہو جائیگا یعنی پوری پیداوار ہلاک ہونے کی صورت میں پورا عشر باطل ہو جائے گا اور کچھ ہلاک ہونے کی صورت میں اسی کے بقدر عشر باطل ہو جائے گا کیوں کہ عشر ایک اضافی نام ہے جو نو حصّوں کے موجود ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس ہلاکت کے بعد جو باقی رہے گا اس کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔

اسی طرح خراج بھی قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب تھا کیوں کہ خراج واجب ہونے کیلئے زراعت پر قادر ہونا شرط ہے بایں طور کہ بارش، برستی ہو اور کھیتی کے آلات موجود ہوں۔ چنانچہ اگر زمین بنجر ہو یا زمین بنجر تو نہ ہو لیکن بارش نہ ہوئی ہو یا کھیتی کے آلات مہیا نہ ہوں تو ان صورتوں میں خراج واجب نہ ہوگا۔ کیوں کہ خراج کا واجب ہونا زمین کے ثمار سے متعلق ہے نہ کہ زمین کے رقبہ اور اس کی ذات سے۔ پس خراج واجب ہونے کیلئے بارش برسنے، کھیتی کے آلات موجود ہونے اور زمین کے بنجر نہ ہونے کی شرط لگانا یُسر اور آسانی کی شرط ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ وجوبِ خراج کیلئے قدرتِ میسّرہ، شرط ہے۔

" فاذا عطل الارض ولم یزرع الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر خراج، قدرتِ میسّرہ کی وجہ سے واجب ہے تو جو شخص اپنی خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دے اور اس میں کاشت نہ کرے تو اس پر خراج واجب نہ ہونا چاہیئے کیوں کہ اس شخص پر خراج واجب کرنے میں کوئی یُسر نہیں ہے حالانکہ شریعتِ اسلام نے اس پر بھی خراج واجب کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تقدیراً قدرتِ میسّرہ موجود

ہے یعنی زمین بھی قابل کاشت ہے، بارش بھی ہو رہی ہے، اور کھیتی کے آلات بھی موجود ہیں مگر اس کے باوجود کھیتی نہ کرنا اور زمین کو بیکار چھوڑنا ایسا ہے گویا اس نے اس کو ہلاک کر ڈالا۔ اور یہ ایک قسم کی تعدّی ہے اور تعدّی اور ظلم کی صورت میں واجب ساقط نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس شخص کے ذمہ سے خراج بھی ساقط نہ ہوگا بلکہ تقدیری قدرت میسّرہ کی وجہ سے خراج واجب ہوگا۔ لیکن یہ خیال رہے کہ علم کی حد تک تو اس مسئلہ کے جاننے اور بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مگر اس پر فتویٰ نہیں دیا جائیگا۔ ورنہ ظالم حکام دلیر ہو جائیں گے یعنی حقیقۃً عدم قدرت کے باوجود یہ الزام لگا کر تم قادر تھے مگر تم نے زمین کو بیکار چھوڑے رکھا خراج وصول کرلیں گے اور یہ سراسر ظلم ہے پس لوگوں کو افسران اور عمال کے ظلم سے بچانے کیلئے تقدیری پیداوار کی صورت میں خراج واجب ہونے کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا برخلاف عشر کے کیوں کہ عشر واجب ہونے کیلئے حقیقۃً پیداوار کا ہونا شرط ہے تقدیری پیداوار معتبر نہیں ہے پس جب پیداوار حقیقۃً موجود ہوگی تب عشر واجب ہوگا محض تقدیری اور تخمینی پیداوار سے عشر واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر زمین کا مالک زمین کو بیکار نہ چھوڑے بلکہ اس میں کاشت کرے اور پھر وہ کاشت کسی آفت سماوی سے بالکل برباد ہو جائے، کھیتی کا نام و نشان نہ رہے تو اس صورت میں زمین کے مالک سے خراج ساقط ہو جائے گا۔ کیوں کہ خراج قدرت میسّرہ کی وجہ سے واجب ہوا ہے اب اگر آسمانی آفت کے کھیتی کو ہلاک کرنے کے باوجود خراج واجب کیا گیا تو یہ زمین کے مالک پر تاوان ہوگا اور یُسر عُسر سے بدل جائیگا جس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔

بِخِلَافِ الْاُوْلٰى حَتّٰى لَا يَسْقُطُ الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ بَيَانٌ لِلْمُمْكِنَةِ بِطَرِيْقِ الْمُقَابَلَةِ يَعْنِيْ اَنَّ بَقَاءَ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِاَنَّهٗ شَرْطٌ مَحْضٌ لَا يُشْتَرَطُ بَقَاؤُهٗ كَالشُّهُوْدِ فِيْ بَابِ النِّكَاحِ فَاِذَا زَالَتِ الْقُدْرَةُ الْمُمْكِنَةُ يَبْقَى الْوَاجِبُ وَلِهٰذَا يَبْقَى الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ لِاَنَّ الْحَجَّ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ لِاَنَّ الزَّادَ الْقَلِيْلَ وَالرَّاحِلَةَ الْوَاحِدَةَ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْمَرْءُ مِنْ اَدَاءِ الْحَجِّ وَاَمَّا الْيُسْرُ فَاِنَّمَا يَقَعُ بِخَدَمٍ وَمَرَاكِبَ كَثِيْرَةٍ وَاَعْوَانٍ مُخْتَلِفَةٍ وَمَالٍ كَثِيْرٍ فَاِذَا فَاتَتِ الْقُدْرَةُ يَبْقَى الْحَجُّ عَلٰى حَالِهٖ وَيَظْهَرُ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الْاِثْمِ وَالْاِيْصَاءِ وَكَذَا صَدَقَةُ الْفِطْرِ تَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ لَمْ يُشْتَرَطْ فِيْهَا حَوَلَانُ الْحَوْلِ وَالنَّمَاءُ بَلْ لَوْ هَلَكَ النِّصَابُ فِيْ يَوْمِ الْعِيْدِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ فَاِذَا فَاتَ هٰذَا النِّصَابُ يَبْقٰى

عَلَيْهِ الْوَاجِبُ بِحَالِهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح كُلُّ مَنْ يَّمْلِكُ قُوْتًا فَاضِلًا عَنْ يَوْمِهِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ وَلَا يُشْتَرَطُ مِلْكُ النِّصَابِ قُلْنَا يَلْزَمُ فِي هٰذَا قَلْبُ الْمَوْضُوْعِ بِاَنْ يُّعْطِيَ الْيَوْمَ الصَّدَقَةَ ثُمَّ يَسْأَلُ مِنْهُ غَدًا عَيْنَ تِلْكَ الصَّدَقَةِ -

(ترجمہ):- برخلاف پہلی قسم کے حتیٰ کہ مال ہونے سے حج اور صدقۃ الفطر ساقط نہ ہوں گے، یہ مقابلہ کے طور پر قدرتِ ممکنہ کا بیان ہے یعنی قدرتِ ممکنہ کی بقاء، بقائے واجب کیلئے شرط نہیں ہے اس لئے کہ قدرتِ ممکنہ محض ایک شرط ہے اس کی بقاء شرط نہیں ہے جیسے نکاح کے باب میں گواہوں کا ہونا۔ پس جب قدرتِ ممکنہ زائل ہو جائے گی تو واجب باقی رہے گا، اسی وجہ سے حج اور صدقۃ الفطر مال ضائع ہونے کے باوجود باقی رہتے ہیں کیوں کہ حج قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے اسلئے کہ تھوڑا سا توشہ اور ایک سواری ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ انسان ادائے حج پر قادر ہوتا ہے اور رہا یُسر تو وہ بہت سے خدام، بہت سی سواریوں، بہت سے مددگار اور بہت سے مال سے واقع ہوگا۔ پس جب قدرتِ ممکنہ فوت ہو جائے گی تو حج علیٰ حالہ باقی رہے گا، اور حج کا باقی رہنا گنہگار ہونے اور وصیت کرنے کے حق میں ظاہر ہوگا۔ اسی طرح صدقۃ الفطر، قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں حولانِ حول اور مال بڑھنے کی شرط نہیں ہے بلکہ اگر عید کے دن نصاب ہلاک ہو جائے تو اس پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔ پس جب یہ نصاب فوت ہو جائے تو اس پر واجب علیٰ حالہ باقی رہے گا۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک جو شخص ایکدن سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہوتا ہے اس پر صدقہ واجب ہوتا ہے نصاب کا مالک ہونا شرط نہیں ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ اس صورت میں قلبِ موضوع لازم آتا ہے اس طور پر کہ آج صدقہ دیگا پھر اُس سے کل آئندہ بعینہ وہ صدقہ مانگے گا۔

(تشریح):- سابقہ عبارت میں قدرتِ میسّرہ کا بیان تھا۔ اور اس عبارت میں مقابلہ کے طور پر قدرتِ ممکنہ کا بیان ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بقائے واجب کیلئے قدرتِ میسّرہ کی بقاء تو شرط ہے لیکن بقائے واجب کیلئے قدرتِ ممکنہ کی بقاء شرط نہیں ہے یعنی جو چیز قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے واجب ہوئی تھی اس کی بقاء قدرتِ ممکنہ کی بقاء پر موقوف نہیں ہے بلکہ قدرتِ ممکنہ کے فوت ہونے کے باوجود واجب باقی رہے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قدرتِ ممکنہ، احداثِ فعل اور ایجادِ فعل پر قادر ہونے کیلئے محض ایک شرط ہے، اور اس میں علّت کے معنی ہرگز نہیں ہیں اور جو چیز کسی فعل کو موجود کرنے کی شرط ہو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ چیز اُس فعل کی بقاء کیلئے بھی شرط ہو مثلاً گواہوں کا ہونا انعقادِ نکاح اور احداثِ نکاح کیلئے تو شرط ہے لیکن بقائے نکاح کیلئے گواہوں کا باقی رہنا شرط نہیں ہے بلکہ گواہوں کے مرنے کے بعد بھی نکاح باقی رہتا ہے۔ بہرحال قدرتِ ممکنہ جب احداثِ فعل (فعل کو وجود میں لانے) کی ایک

شرط ہے اور اس میں علت کے معنی بالکل نہیں ہیں تو بقائے فعل کیلئے قدرتِ ممکنہ کا باقی رہنا شرط نہ ہوگا اس کے برخلاف قدرتِ میسرہ کہ قدرتِ میسرہ شرط محض نہیں ہے بلکہ اس میں علت کے معنی بھی موجود ہیں، اس طور پر کہ قدرتِ میسرہ کی وجہ سے جب کوئی چیز واجب ہوگی تو وہ صفتِ یسر کیساتھ واجب ہوگی، اور یُسر چونکہ بغیر قدرتِ میسرہ کے متصور نہیں ہو سکتا ہے اس لئے جو چیز قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہوئی تھی اس کی بقار کیلئے بھی قدرتِ میسرہ کا باقی رہنا شرط ہوگا۔ کیوں کہ معلول جس طرح اپنے وجود میں علت کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح اپنی بقار میں بھی علت کا محتاج ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ معلول کی بقار کیلئے علت کی بقار شرط ہے۔ اور بقائے واجب کیلئے چونکہ قدرتِ ممکنہ کی بقار شرط نہیں ہے اس لئے جب قدرتِ ممکنہ فوت ہو جائے گی تو واجب علیٰ حالہ باقی رہے گا، چنانچہ اگر نصاب کا مالک ہونے کے بعد "عید کے دن" مالِ نصاب ضائع ہو گیا تو صدقۃ الفطر علیٰ حالہ واجب رہے گا، اور اگر زاد و راحلہ پر قادر ہونے کے بعد وہ مال ہلاک ہو گیا تو حج کا وجوب باقی رہے گا کیوں کہ "حج" قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ وجوبِ حج کیلئے باری تعالیٰ کے قول "وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً" کی وجہ سے نفس استطاعت شرط ہے، اور کعبۃ اللہ سے دور رہنے والے کیلئے زاد و راحلہ سے نفسِ استطاعت حاصل ہو جاتی ہے اسلئے کہ تھوڑا سا زادِ راہ اور ایک سواری "ادنیٰ قدرت" ہے جس کے ذریعہ آدمی ادائے حج پر قادر ہوتا ہے یعنی تھوڑا سا زادِ راہ اور ایک سواری حج کیلئے قدرتِ ممکنہ ہے، اور بہت سے خدام بہت سی سواریوں، بہت سے انصار و مددگار اور بہت سے مال کا ہونا یہ قدرتِ میسرہ ہے پس جب "قدرتِ ممکنہ" فوت ہو جائے گی تو حج اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کا وجوب علیٰ حالہ باقی رہے گا، اور اس کی بقار کا ثمرہ اس طرح ظاہر ہوگا کہ یہ شخص یا تو اپنے کسی وارث کو اپنی طرف سے حج بدل کرنے کی وصیت کرے گا یا وصیت نہ کرنے کی صورت میں گنہگار ہوگا۔ پس قدرتِ ممکنہ کے فوت ہونے کے بعد آخری وقت میں حج بدل کی وصیت کا واجب ہونا اور بصورتِ دیگر اس شخص کا گنہگار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ قدرتِ ممکنہ کے فوت ہونے کے بعد حج کا وجوب باقی رہتا ہے اور حج کی بقار کیلئے قدرتِ ممکنہ کی بقار شرط نہیں ہے۔

اسی طرح "صدقۃ الفطر" قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کیوں کہ "صدقۃ الفطر" واجب ہونے کیلئے مالِ نصاب کا مالک ہونا کافی ہے، اس کیلئے نہ حولانِ حول شرط ہے اور نہ مال کا نامی ہونا شرط ہے۔ پس وجوبِ صدقۃ الفطر کیلئے حولانِ حول اور نمارِ مال کی شرط نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کیلئے "قدرتِ میسرہ" شرط نہیں ہے بلکہ قدرتِ ممکنہ کافی ہے اور قدرتِ ممکنہ کی بقار چونکہ بقائے واجب کیلئے شرط نہیں ہے اس لئے عید کی صبح صادق کے بعد اگر مالِ نصاب ضائع ہو گیا تو "صدقۃ الفطر" ساقط نہ ہوگا بلکہ علیٰ حالہ باقی رہے گا اور اس پر اداء کرنا واجب ہوگا حتیٰ کہ اگر بغیر ادا کئے مر گیا تو

گنہگار رہو گا۔ وجوب صدقۃ الفطر کے سلسلہ میں حضرت امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک دن سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہو تو اس پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہوگا مثلاً اگر ایک شخص عید کے دن کے ضروری اخراجات سے زائد نصف صاع گندم یا ایک صاع جَو کا مالک ہے تو اس پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے۔
ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ اس صورت میں قلب موضوع لازم آئیگا اس طور پر کہ جب عید کے دن اُس دن سے فاضل نصف صاع گندم فقیر کو دیدیا تو عید سے اگلے دن یہ شخص خود سوال کا محتاج ہوگا اور اُس فقیر سے بعینہ وہ صدقۃ الفطر مانگے گا جو اس کو کل گذشتہ دیا تھا یعنی کل فقیر کو دے رہا تھا اور آج مانگ رہا ہے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ بغیر دوسرے سوال کئے اپنی ضرورت کو دور کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت فقیر کی حاجت کو دور کرنے کے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِهٖ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ جَوَازِهٖ مُنَاسَبَةً وَاطِّرَادًا فَقَالَ وَهَلْ تَثْبُتُ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ اِذَا اَتٰى بِهٖ قَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ لَا يَعْنِيْ اِخْتَلَفُوْا فِيْ اَنَّهٗ اِذَا اَدّٰى الْمَامُوْرَ بِهٖ مَعَ رِعَايَةِ الشَّرَائِطِ وَالْاَرْكَانِ فَهَلْ يَجُوْزُ لَنَا اَنْ نَحْكُمَ بِمُجَرَّدِ اِتْيَانِهٖ بِالْجَوَازِ وَنَتَوَقَّفُ فِيْهِ حَتّٰى يَظْهَرَ دَلِيْلٌ خَارِجِيٌّ يَدُلُّ عَلٰى طَهَارَةِ الْمَاءِ وَسَائِرِ الشَّرَائِطِ فَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ لَا نَحْكُمُ بِهٖ حَتّٰى نَعْلَمَ مِنْ خَارِجٍ اَنَّهٗ مُسْتَجْمِعٌ لِلشَّرَائِطِ وَالْاَرْكَانِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ مَنْ اَفْسَدَ حَجَّهٗ بِالْجِمَاعِ قَبْلَ الْوُقُوْفِ فَهُوَ مَامُوْرٌ بِالْاَدَاءِ شَرْعًا بِالْمُضِيِّ عَلٰى اَفْعَالِهٖ مَعَ اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ الْمُؤَدّٰى اِذَا اَدَّاهُ فَيَقْضِيْ مِنْ قَابِلٍ۔

ترجمہ:۔ پھر جب مصنف حُسنِ مامور بہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو مناسبت اور جامعیت کا لحاظ کرتے ہوئے جوازِ مامور بہ کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ فرمایا کہ کیا مامور بہ کیلئے جواز کی صفت اس وقت ثابت ہوگی جب مکلف اس کو بجالائے۔ بعض متکلمین نے کہا کہ "نہیں" یعنی اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ جب کوئی مکلف، مامور بہ کو شرائط وارکان کیساتھ ادا کرے تو کیا ہمارے لئے جائز ہے کہ ہم محض مامور بہ کو ادا کرنے سے جواز کا حکم لگا دیں یا اس میں توقف کریں یہاں تک کہ کوئی ایسی خارجی دلیل ظاہر ہو جو پانی کی طہارت اور تمام شرطوں پر دلالت کرے۔ پس بعض متکلمین نے کہا کہ ہم اس کا حکم نہیں لگائیں گے یہاں تک کہ ہم کو یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مامور بہ تمام شرائط اور ارکان کو جامع ہے "کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ جس شخص نے وقوف سے پہلے جماع کر کے اپنا حج فاسد کر دیا تو وہ شرعاً افعالِ حج کو انجام دیکر ادا کا

مامور ہے۔ باوجودیکہ مؤدّی جائز نہیں جب مکلف اس کو ادا کرے پس آئندہ سال اس کی قضاء کرے۔
(تشریح):۔ شارح کہتے ہیں کہ حسنِ مامور بہ کے بیان سے فراغت کے بعد مامور بہ کے جواز کا بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد مامور بہ کیلئے جواز ثابت ہوگا یا نہیں، جواز سے مراد مکلف کے ذمہ سے قضاء کا ساقط ہونا ہے یعنی اگر مکلف نے مامور بہ کو ادا کرلیا تو اس کے ذمّہ سے اس کی قضاء ساقط ہو جائے گی یا نہیں اس بارے میں بعض متکلمین معتزلہ کا قول یہ ہے کہ محض مامور بہ کو ادا کرنے سے جواز (سقوطِ قضاء) کا حکم نہیں لگایا جائے گا بلکہ توقف کیا جائیگا یہاں تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مامور بہ کے اندر تمام شرائط وارکان موجود ہیں چنانچہ جب مامور بہ کے اندر تمام ارکان اور شرائط کا موجود ہونا معلوم ہو جائے گا تو مامور بہ کیلئے جواز کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی مکلف سے اُس مامور بہ کی قضاء ساقط ہو جائے گی۔ دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وقوفِ عرفہ سے پہلے اپنی بیوی سے جماع کرکے اپنا حج فاسد کردے تو وہ شرعاً اس بات کا مامور ہے کہ اس حج کے افعال ادا کرے حالانکہ اس حج کے تمام افعال ادا کرنے کے باوجود یہ حج جائز نہیں ہوتا یعنی اس کے ذمہ سے قضاء ساقط نہیں ہوتی بلکہ آئندہ سال اس شخص پر قضاء واجب ہوگی، اس مسئلہ سے ثابت ہوا کہ محض مامور بہ کو ادا کرنے سے اس کیلئے جواز ثابت نہیں ہوتا، بلکہ جواز ثابت کرنے کیلئے شرائط وارکان کے موجود ہونے پر خارجی دلیل کا پایا جانا ضروری ہے۔

وَالصَّحِيْحُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ اَنَّهٗ تَثْبُتُ بِهٖ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ وَانْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ اَيِ الْمَذْهَبُ الصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّهٗ تَثْبُتُ بِمُجَرَّدِ اِيْجَادِ الْفِعْلِ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ وَهُوَ حُصُوْلُ الْاِمْتِثَالِ عَلٰى مَا كُلِّفَ بِهٖ وَاِلَّا يَلْزَمُ تَكْلِيْفُ مَالَا يُطَاقُ ثُمَّ اِذَا ظَهَرَ الْفَسَادُ بِدَلِيْلٍ مُسْتَقِلٍّ بَعْدَهٗ يُعِيْدُهٗ وَاَمَّا الْحَجُّ فَقَدْ اَدَّاهُ بِهٰذَا الْاِحْرَامِ وَفَرَغَ عَنْهُ وَالْاَمْرُ بِحَجٍّ صَحِيْحٍ فِي الْعَامِ الْقَابِلِ بِاَمْرٍ مُبْتَدَاٍ وَعِنْدَ اَبِيْ بَكْرِ الرَّازِيِّ لَا يَثْبُتُ بِمُطْلَقِ الْاَمْرِ اِنْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ لِاَنَّ عَصْرَ يَوْمِهٖ مَاْمُوْرٌ بِالْاَدَاءِ مَعَ اَنَّهٗ مَكْرُوْهٌ شَرْعًا وَالطَّوَافُ مُحْدِثًا مَاْمُوْرٌ بِهٖ مَعَ اَنَّهٗ مَكْرُوْهٌ شَرْعًا قُلْنَا ذٰلِكَ الْكَرَاهَةُ لَيْسَ فِيْ نَفْسِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ بَلْ لِمَعْنًى خَارِجٍ وَهُوَ التَّشَبُّهُ بِعَبَدَةِ الشَّمْسِ وَكَوْنُ الطَّائِفِ مُحْدِثًا وَمِثْلُ هٰذَا غَيْرُ مُضِرٍّ۔

(ترجمہ):۔ اور فقہاء کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ فعلِ مامور بہ کی بجاآوری سے مامور بہ کیلئے صفت جواز ثابت ہو جاتی ہے اور کراہت کا انتفاء بھی ہو جاتا ہے یعنی ہمارے نزدیک مذہب صحیح یہ ہے کہ محض

فعل کی ایجاد سے مامور بہ کیلئے صفتِ جواز ثابت ہو جاتی ہے اور وہ اسی کے مطابق تعمیلِ حکم کا حصول ہے جس کا اس کو مکلف کیا گیا ہے ورنہ تکلیف مالایطاق لازم آئیگا۔ پھر جب اس کے بعد مستقل دلیل سے فساد ظاہر ہو جائے تو اس کا اعادہ کرے گا اور رہا حج تو اس کو اس احرام سے ادا کر لیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور آئندہ سال حج صحیح کا حکم ایک ابتدائی امر سے ہے، اور ابوبکر رازی کے نزدیک مطلق امر سے کراہت کا انتفاء ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے کہ آج کی عصر کی نماز مامور بالاداء ہے باوجودیکہ وہ شرعاً مکروہ ہے اور بے وضو طواف کرنا مامور بہ ہے باوجودیکہ وہ شرعاً مکروہ ہے ہم کہیں گے کہ یہ کراہت نفسِ مامور بہ میں نہیں ہے بلکہ وہ ایک خارجی سبب سے ہے اور وہ آفتاب پرستوں سے اپنے آپ کو مشابہ کرنا اور طواف کرنے والے کا بے وضو ہونا ہے، اور اس جیسا فعل مضر نہیں ہے۔

(تشریح) :۔ مذکورہ مسئلہ میں ہمارا صحیح مذہب یہ ہے کہ مامور بہ بجالانے سے مامور بہ کیلئے جواز ثابت ہو جائے گا اور کراہت منتفی ہو جائے گی۔ لیکن یہاں جواز کے معنی سقوطِ قضاء کے نہیں ہیں بلکہ تعمیلِ حکم کے ہیں، مطلب یہ ہے کہ فعلِ مامور بہ کو موجود اور ادا کرنے کے بعد یہ کہہ دیا جائیگا کہ مکلف کی طرف سے حکم کی تعمیل ہو گئی ہے اور کراہت بھی منتفی ہو گئی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد بھی اگر تعمیلِ حکم نہ پائی جائے تو تکلیف مالایطاق لازم آئیگا۔ پھر فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد جب مستقل دلیل سے فساد ظاہر ہو جائے گا تو مکلف کو اس کے اعادہ کا حکم دیا جائیگا محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ جواز کے معنی اگر تعمیلِ حکم کے ہوں تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ سب کے نزدیک مامور بہ ادا کرنے کے بعد حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے اختلاف تو اس جواز میں ہے جس کے معنی سقوطِ قضاء کے ہیں یعنی مامور بہ ادا کرنے کے بعد مامور بہ جائز نہیں ہوگا اور اس کی قضاء ساقط نہیں ہوگی، جیساکہ بعض متکلمین کا مذہب ہے اور صحیح مذہب کے مطابق قضاء ساقط ہو جائے گی۔ اور رہی یہ دلیل کہ جب مُحرِم نے وقوفِ عرفہ سے پہلے جماع کر کے اپنا حج فاسد کیا اور شریعت نے اس کو اسی احرام کیساتھ ارکانِ حج پورا کرنیکا حکم دیا لیکن ارکانِ حج ادا کرنے کے بعد بھی مامور بہ یعنی ادا کیا ہوا حج جائز نہیں ہوتا بلکہ اس کی قضاء ضروری ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ مامور بہ ادا کرنے کے باوجود بھی مامور بہ کیلئے جواز ثابت نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جب اس نے اسی احرام کیساتھ حج ادا کیا جس احرام کیساتھ اداء کا حکم دیا گیا تھا تو یہ شخص اس سے فارغ ہو گیا اور اس کا ذمہ بری ہو گیا اب اس کو آئندہ سال صحیح حج کرنے کا حکم ایک مستقل امر کے ذریعہ کیا گیا ہے گویا یہ حجِ صحیح، سال گذشتہ کے حج کی قضاء نہیں ہے بلکہ اس کو مستقل امر سے فرض کیا گیا ہے۔

حضرت ابوبکر رازیؒ نے فرمایا کہ امر مطلق سے کراہت کا انتفاء نہیں ہوتا ہے یعنی اگر شریعت مطلقاً کسی کام کا امر کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مامور بہ ادا کرنے کے بعد مامور بہ سے کراہت منتفی

ہو جائے گی بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کراہت باقی رہتی ہے مثلاً غروب آفتاب کے وقت اُسی دن کی نماز عصر ادا کرنے کا امر کیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اگر اسی دن کی "عصر" غروب کے وقت ادا کی گئی تو وہ شرعاً مکروہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امر مطلق سے کراہت کی نفی ثابت نہیں ہوتی ہے۔

اسی طرح حدث کی حالت میں طواف کرنا مامور بہ ہے حالانکہ یہ شرعاً مکروہ ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں کراہت نفس مامور بہ اور ذات مامور بہ میں نہیں ہے بلکہ ایک خارجی سبب سے کراہت پیدا ہوئی ہے اور وہ خارجی سبب یہ ہے کہ غروب آفتاب کے وقت عصر کی نماز پڑھنے والا۔ آفتاب پرستوں کے مشابہ ہو جاتا ہے کیوں کہ آفتاب پرست اسی وقت آفتاب کی پوجا کرتے ہیں پس اس مشابہت کی وجہ سے نماز عصر مکروہ ہو گئی ورنہ نفس نماز میں کوئی کراہت موجود نہیں ہے۔ اور دوسری مثال میں طواف کرنے والے کے بے وضو ہونے کی وجہ سے کراہت پیدا ہوئی ہے کیوں کہ بے وضو اللہ کا نام لینا، مسجد میں داخل ہونا، اللہ کے گھر کا چکر لگانا ناپسندیدہ امر ہے لہذا ان وجوہ سے کراہت پیدا ہو گئی ورنہ نفس طواف میں کوئی کراہت نہیں ہے رہی یہ بات کہ نفس مامور بہ میں کراہت کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فعل جس طرح امر کے ذریعہ طلب کیا جاتا ہے، اسی طرح اذن (اجازت) کے ذریعہ بھی طلب کیا جاتا ہے لیکن طلب فعل کے سلسلہ میں اذن کی بہ نسبت امر ابلغ ہے، اور اذن یعنی کسی کام کی اجازت دینے سے کراہت منتفی ہو جاتی ہے یعنی جب کسی کام کی اجازت دیدی گئی تو اس کام میں کراہت باقی نہیں رہتی پس "امر" جو طلب فعل میں ابلغ اور اعلیٰ ہے اس کے ذریعہ اگر فعل طلب کیا گیا تو بدرجہ اولیٰ کراہت منتفی ہو جائے گی۔

وَإِذَا عُدِمَتْ صِفَةُ الْوُجُوْبِ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ لَا تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحْ هٰذَا بَحْثٌ آخَرُ مُتَعَلِّقٌ بِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ مُوْجَبَ الْأَمْرِ هُوَ الْوُجُوْبُ يَعْنِيْ أَنَّهٗ إِذَا نُسِخَ الْوُجُوْبُ الثَّابِتُ بِالْأَمْرِ فَهَلْ تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ الَّذِيْ فِيْ ضِمْنِهٖ أَمْ لَا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحْ تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ اِسْتِدْلَالًا بِصَوْمِ عَاشُوْرَاءَ فَإِنَّهٗ قَدْ كَانَ فَرْضًا ثُمَّ نُسِخَتْ فَرْضِيَّتُهٗ وَبَقِيَ اسْتِحْبَابُهُ الْآنَ وَعِنْدَنَا لَا تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ الثَّابِتُ فِيْ ضِمْنِ الْوُجُوْبِ كَمَا أَنَّ قَطْعَ الْأَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ كَانَ وَاجِبًا عَلٰى بَنِيْ إِسْرَائِيْلَ وَقَدْ نُسِخَ مِنَّا فَرْضِيَّتُهٗ وَجَوَازُهٗ وَهٰذَا الْقِيَاسُ وَأَمَّا صَوْمُ عَاشُوْرَاءَ فَإِنَّمَا يَثْبُتُ جَوَازُهُ الْآنَ بِنَصٍّ آخَرَ لَا بِذٰلِكَ النَّصِّ الْمُوْجِبِ لِلْأَدَاءِ وَقِيْلَ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ يَظْهَرُ فِيْ قَوْلِهٖ

عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ فَرَاٰى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيُكَفِّرْ يَمِيْنَهٗ ثُمَّ لْيَأْتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ فَاِنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى وُجُوْبِ تَقْدِيْمِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ وَقَدْ نُسِخَ وُجُوْبُ تَقْدِيْمِهَا بِالْاِجْمَاعِ وَلٰكِنْ بَقِيَ جَوَازُهٗ عِنْدَهٗ وَلَمْ يَبْقَ عِنْدَنَا اَصْلًا۔

(ترجمہ):۔ اور جب مامور بہ کیلئے صفتِ وجوب معدوم ہو جائے تو ہمارے نزدیک صفتِ جواز باقی نہیں رہتی، امام شافعی رحؒ کا اختلاف ہے یہ دوسری بحث ہے جو گذشتہ "اصل" کہ "امر کا موجب وجوب ہے" سے متعلق ہے یعنی جب وہ وجوب جو امر سے ثابت ہے منسوخ ہو جائے تو کیا وہ صفتِ جواز جو وجوب کے ضمن میں ہے باقی رہتی ہے یا نہیں۔ پس امام شافعی رحؒ نے عاشورہ کے روزے سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ صفتِ جواز باقی رہتی ہے۔ کیوں کہ عاشورہ کا روزہ فرض تھا پھر اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی اور اس کا استحباب اب بھی باقی ہے اور ہمارے نزدیک جو صفتِ جواز وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتی ہے وہ باقی نہیں رہتی جیسے خطا کرنیوالے اعضاء کا قطع کرنا بنو اسرائیل پر واجب تھا لیکن ہم سے اس کی فرضیت اور جواز دونوں منسوخ ہو گئے اسی پر دوسرے احکام کو قیاس کر لیا جائے۔ اور رہا عاشورہ کا روزہ تو اس کا جواز اب دوسری نص سے ثابت ہے نہ کہ اُس نص سے جو ادا کو واجب کرنیوالی ہے اور کہا گیا کہ ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کا فائدہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ظاہر ہوگا کہ جس نے کسی چیز پر قسم کھائی پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے پھر اس کے بعد وہی کام کرے جو بہتر ہے اسلئے کہ یہ ارشاد، قسم توڑنے پر کفارہ کی تقدیم کے وجوب پر دلالت کرتا ہے حالانکہ کفارہ کو مقدم کرنے کا وجوب اجماع سے منسوخ ہو چکا ہے لیکن امام شافعی رحؒ کے نزدیک اس کا جواز باقی ہے اور ہمارے نزدیک باقی نہیں ہے۔

(تشریح):۔ یہ بحث اس سے متعلق ہے کہ امر کا موجَب، وجوب ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وہ وجوب منسوخ ہو گیا جو صیغۂ امر سے ثابت ہوا تھا تو کیا وہ جواز باقی رہے گا جو وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ وجوب کیساتھ جواز بھی منسوخ ہو جاتا ہے اور امام شافعی رحؒ کا مذہب یہ ہے کہ جواز باقی رہتا ہے "جواز" متعدد معانی پر بولا جاتا ہے (۱) جو چیز عقلاً ممتنع نہ ہو وہ جائز کہلاتی ہے (۲) جہاں شرعاً دونوں امر یعنی فعل اور ترکِ فعل برابر ہوں، اسی کو مباح کہتے ہیں (۳) جس چیز میں شرعی دلائل متعارض ہوں جیسے سورِ حمار کیوں کہ بعض دلائلِ شرعیہ اس کی طہارت پر دلالت کرتے ہیں اور بعض دلائل شرعیہ اس کی نجاست پر دلالت کرتے ہیں (۴) جو چیز شرعاً ممتنع نہ ہو یعنی جس چیز کے بارے میں شارع علیہ السلام یہ فرما دیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے تو وہ چیز جائز ہے اسی معنی کے اعتبار سے جواز، واجب کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ الحاصل جس کے

ترک میں حرج ہو وہ واجب ہے اور جس کے کرنے میں حرج ہو وہ ناجائز ہے اور جس کے کرنے میں کوئی حرج نہ ہو وہ جائز ہے ، جواز کے اسی معنی کے بارےمیں شوافع نے کہا کہ وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی رہتاہے ، اور احناف نے کہاکہ وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی نہیں رہتا بلکہ جواز بھی منسوخ ہوجاتاہے ، شوافع کا مستدل یہ ہے کہ عاشورہ کا روزہ ابتداءً اس امت پر فرض تھا لیکن صوم رمضان کی فرضیت سے صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہوگئی ہے مگر اس کا استحباب تاہنوز باقی ہے چنانچہ فی زماننا عاشورہ کا روزہ جائز ہی نہیں بلکہ مستحب ہے ، اس سے معلوم ہوا کہ فرضیت اور وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی رہتاہے ، جواز منسوخ نہیں ہوتا۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ خطاء اور معصیت کرنے والے اعضاء کا قطع کرنا اور کاٹنا بنواسرائیل پر واجب تھا ، لیکن امتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی فرضیت بھی منسوخ ہوگئی اور جواز بھی منسوخ ہوگیا یعنی اب ایسا کرنا نہ فرض ہے اور نہ جائز ہے ۔ اسی طرح ناپاک کپڑا پاک کرنے کیلئے نجاست لگے ہوئے حصہ کو کاٹنا فرض تھا ، لیکن ہم پر سے اس کی فرضیت اور جواز دونوں منسوخ ہوگئے ۔ اس سے معلوم ہواکہ جب وجوب منسوخ ہوتاہے تو اس کے ساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہوجاتاہے ۔ رہا امام شافعیؒ کا صوم عاشورہ سے استدلال کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہوئی تھی تو اس کا جواز بھی منسوخ ہوگیا تھا ۔ لیکن بعد میں اس کا جواز دوسری دلیل سے ثابت ہواہے نہ کہ اُس دلیل سے جو اس کی اداء کو واجب کرنے والی ہے ۔ دوسری دلیل سے مراد یا تو قیاس ہے یعنی جس طرح رمضان اور ایام منہی عنہا کے علاوہ ایام میں نفلی روزہ جائز ہے اسی طرح عاشورہ کے دن نفلی روزہ رکھنا بھی جائز ہے یا دوسری دلیل سے مراد وہ حدیث ہے جس سے عاشورہ کے دن کے روزہ کا ثبوت ہوتاہے ۔ چنانچہ ترمذی ج ۱ ص ۱۵۵ پر یہ حدیث ہے " عن ابی قتادة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صیام یوم عاشوراء انی احتسب علی اللہ ان یکفر السنة التی قبلہ " ۔ حضرت ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایاکہ میں اللہ سے امید کرتا ہوں کہ عاشورہ کے دن کا روزہ اپنے سے پہلے یعنی سالگذشتہ کا کفارہ کردے گا ۔ اس حدیث سے معلوم ہواکہ عاشورہ کے دن کا روزہ جائز ہے بلکہ افضل ہے ۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ احناف و شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس حدیث میں ظاہر ہوگا کہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایاکہ جس شخص نے کسی چیز پر قسم کھائی ، پھر اس نے سمجھا کہ اس کا غیر اُس سے بہتر ہے تو اس شخص کو چاہیئے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ اداء کردے پھر وہی کام کرے جو بہتر ہے ۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی کا ارادہ قسم توڑنے کا ہو تو وہ پہلے کفارہ اداء کرے

پھر اپنی قسم توڑے یعنی حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا واجب ہے کیوں کہ "فلیکفر" امر کا صیغہ ہے جو وجوب کفارہ پر دلالت کرتا ہے اور "ثم لیات" میں لفظ "ثم" خلاف یمین کام کرنے یعنی قسم توڑنے کے مؤخر ہونے پر دلالت کرتا ہے، پس ثابت ہوا کہ تقدیم کفارہ علی الحنث واجب ہے لیکن تقدیم کفارہ کا وجوب اجماع سے منسوخ ہو چکا ہے، یعنی حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا واجب نہیں رہا۔ البتہ شوافع کے نزدیک اگرچہ تقدیم کفارہ کا وجوب منسوخ ہو گیا لیکن جواز باقی ہے، اور احناف کے نزدیک وجوب کیساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہو گیا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کیا اور پھر قسم توڑی تو شوافع کے نزدیک یہ کفارہ جائز ہو جائے گا دوسرا کفارہ دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور احناف کے نزدیک یہ کفارہ جائز اور کافی نہ ہوگا بلکہ دوسرا کفارہ ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور پہلا کفارہ صدقۂ نافلہ ہو جائے گا، اس کو فقیر سے واپس لینا بھی مناسب نہیں ہے۔ یہ واضح رہے کہ احناف و شوافع کے درمیان حانث ہونے سے پہلے کفارہ کے جائز ہونے اور جائز نہ ہونے کا اختلاف کفارۂ مالیہ میں ہے ورنہ کفارہ بالصوم حانث ہونے سے پہلے بالاتفاق جائز اور کافی نہیں ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَ رح عَنْ مَبَاحِثِ حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِہٖ وَمُلْحَقَاتِہٖ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ تَقْسِیْمِہٖ اِلَی الْمُطْلَقِ وَالْمُوَقَّتِ فَقَالَ وَالْاَمْرُ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ اَیْ اَحَدُھُمَا اَمْرٌ مُطْلَقٌ غَیْرُ مُقَیَّدٍ بِوَقْتٍ یَفُوْتُ بِفَوْتِہٖ کَالزَّکٰوۃِ وَصَدَقَۃِ الْفِطْرِ فَاِنَّھُمَا بَعْدَ وُجُوْدِ السَّبَبِ اَیْ مِلْكِ الْمَالِ وَالرَّاْسِ وَالشَّرْطِ اَیْ حَوَلَانِ الْحَوْلِ وَیَوْمِ الْفِطْرِ لَا یَتَقَیَّدَانِ بِوَقْتٍ یَفُوْتَانِ بِفَوْتِہٖ بَلْ کُلَّمَا اَدّٰی یَکُوْنُ اَدَاءً لَا قَضَاءً وَاِنْ کَانَ الْمُسْتَحَبُّ التَّعْجِیْلُ ۔

(ترجمہ):۔ پھر جب مصنف رح حسن مامور بہ کے مباحث اور اسکے ملحقات سے فارغ ہو چکے تو مطلق اور موقت کی طرف اس کی تقسیم کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ انھوں نے فرمایا کہ امر کی دو قسمیں ہیں مطلق عن الوقت یعنی ان دونوں میں سے ایک وہ امر مطلق جو ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہے جس کے فوت ہونے سے وہ امر فوت ہو جائے جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اسلئے کہ یہ دونوں وجود سبب یعنی ملک مال اور راس اور شرط یعنی حولان حول اور یوم الفطر کے بعد ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہیں جسکے فوت ہونے سے یہ فوت ہو جائیں بلکہ جب بھی ادا کریگا ادا ہی ہوگا قضا نہیں ہوگا۔ اگرچہ جلدی کرنا مستحب ہے۔

(تشریح):۔ حُسنِ مامور بہ کے مباحث اور اس کے ملحقات سے فارغ ہو کر مصنف ؒ مامور بہ کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں، یہاں متن میں امر سے مراد مامور بہ ہے اور تقسیم مامور بہ کی بیان کی گئی ہے نہ کہ امر کی۔ چنانچہ فرمایا کہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔

مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کسی ایسے وقت کیساتھ مقید نہ ہو جس کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہو جاتا ہو جیسے زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر۔ کیوں کہ وجوبِ زکوٰۃ کے سبب (ملکِ مال) اور وجوبِ زکوٰۃ کی شرط (حولانِ حول) کے بعد اور وجوبِ صدقۃ الفطر کے سبب (رأس) (ذات) اور شرط (یوم الفطر) کے بعد یہ دونوں کسی ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہوتے جس کے فوت ہونے سے ان دونوں کا فوت ہونا لازم آئے بلکہ واجب ہونے کے بعد جب کبھی زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر مستحقین کو دے گا تو یہ دینا ادا ہی کہلائے گا قضاء نہیں کہلائیگا۔ اگرچہ مستحب یہی ہے کہ ان کو جلد ادا کر دیا جائے ان کی ادائیگی میں تاخیر نہ کی جائے۔

وَهُوَ عَلَى التَّرَاخِيْ خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ اَيْ هٰذَا الْاَمْرُ الْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عِنْدَنَا عَلَى التَّرَاخِيْ يَعْنِيْ لَايَجِبُ الْفَوْرُ فِيْ اَدَائِهٖ بَلْ يَسَعُ تَاخِيْرُهٗ وَعِنْدَ الْكَرْخِيِّ لَابُدَّ فِيْهِ مِنَ الْفَوْرِ اِحْتِيَاطًا لِاَمْرِ الْعِبَادَةِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَاثَمُ بِالتَّاخِيْرِ لَابِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَصِيْرُ قَاضِيًا وَعِنْدَنَا لَايَاثَمُ اِلَّا فِيْ آخِرِ الْعُمُرِ اَوْحِيْنَ اِدْرَاكِ عَلَامَاتِ الْمَوْتِ لَمْ يُؤَدِّ فِيْهِ وَدَلِيْلُنَا هُوَ مَا اَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ لِئَلَّا يَعُوْدَ عَلٰى مَوْضُوْعِهٖ بِالنَّقْضِ يَعْنِيْ مَوْضُوْعُ الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ كَانَ هُوَ التَّيْسِيْرُ وَالتَّسْهِيْلُ فَلَوْ كَانَ مَحْمُوْلًا عَلَى الْفَوْرِ لَعَادَ عَلٰى مَوْضُوْعِهٖ بِالنَّقْضِ وَيَكُوْنُ مُنَاقِضًا لِلْمَوْضُوْعِ۔

(ترجمہ):۔ اور یہ امر مطلق تراخی کے طور پر ہے امام کرخی ؒ کا اختلاف ہے یعنی یہ امر مطلق ہمارے نزدیک تراخی پر محمول ہے یعنی اس کی ادائیگی میں عجلت واجب نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کرنے میں وسعت ہے اور امام کرخی ؒ کے نزدیک اس کی ادائیگی میں امر عبادت میں احتیاط کرتے ہوئے عجلت کرنا ضروری ہے مطلب یہ ہے کہ تاخیر کی وجہ سے مکلف گنہگار ہوگا نہ یہ کہ وہ قضاء کرنے والا ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک گنہگار نہیں ہوگا مگر آخری عمر میں یا علاماتِ موت پائے جانے کے وقت۔ حالانکہ اس میں اداء نہیں کیا، اور ہماری دلیل وہ ہے جس کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا۔ تاکہ امر مطلق اپنے موضوع پر برعکس نہ لوٹے۔ یعنی امر مطلق کا موضوع آسانی اور سہولت پہنچانا ہے پس اگر وہ عجلت پر محمول ہو تو امر مطلق اپنے موضوع پر برعکس عائد ہوگا۔ اور موضوع کا مناقض ہوگا۔

(تشریح):- اس عبارت میں فاضل مصنف یہ اختلاف ذکر فرما رہے ہیں کہ امر مطلق پر علی الفور عمل کرنا واجب ہے یا علی التراخی عمل کرنا واجب ہے چنانچہ فرمایا کہ ہمارے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے، اور احناف میں سے امام کرخیؒ کے نزدیک اور شوافع کے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب ہے، مطلب یہ ہے کہ مامور بہ مطلق کو ادا کرنے میں اگر تاخیر کی گئی تو یہ شخص گنہگار ہوگا یہ خیال رہے کہ تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار ہوگا لیکن قضاء کرنے والا شمار نہیں ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر اس قدر تاخیر ہوگئی کہ یہ شخص عمر کے آخری لمحہ میں پہنچ گیا اور علاماتِ موت ظاہر ہوگئیں اور مامور بہ مطلق کو ادا نہ کر سکا تو یقیناً گنہگار ہوگا۔

امام کرخیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عبادات کے معاملہ میں احتیاط کا تقاضہ یہی ہے کہ اس کو ادا کرنے میں عجلت کی جائے خواہ مخواہ کی تاخیر نہ کی جائے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا "اسقنی ماءً" میرے لئے پانی لاؤ۔ اب اگر وہ غلام پانی لانے میں تاخیر کرتا ہے تو اہلِ عقل کی نظر میں یہ غلام خطاوار شمار ہوتا ہے پس تاخیر کرنے کی وجہ سے اس غلام کا خطاوار شمار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر مطلق مامور بہ کی ادائیگی کو علی الفور واجب کرتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام اُس امر میں ہے جو قرائن سے خالی ہو یعنی علی الفور یا علی التراخی واجب ہونے پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو حالانکہ مثال مذکور میں "عادت اور عرف" علی الفور واجب ہونے پر قرینہ ہے کیوں کہ پیاس بجھانے کیلئے فوری طور سے پانی کی ضرورت ہوتی ہے نہ کہ تاخیر سے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ تاخیر، درحقیقت تفویت ہے اسلئے کہ مکلف کو یہ معلوم نہیں کہ وہ دوسرے وقت میں ادا کرنے پر قادر ہوگا یا نہیں، اور تفویت (فوت کر دینا) حرام ہے، حاصل یہ ہوا کہ تاخیر حرام ہے اور جب تاخیر حرام ہے تو علی الفور ادا کرنا واجب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تاخیر کو تفویت قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیوں کہ مکلف مامور بہ مطلق کو وقت کے اُس جز میں ادا کرنے پر قادر ہے جس کو وہ پائے" رہا اچانک موت کا آنا تو وہ نادر ہے اُس پر احکام کو مبنی نہیں کیا جا سکتا ہے۔

احناف کی طرف سے خود مصنف نے دلیل بیان کی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امر مطلق کا موضوع بندوں کو آسانی اور سہولت پہنچانا ہے پس اگر امام کرخیؒ کے قول کے مطابق امر مطلق کو علی الفور اور عجلت پر محمول کیا گیا، اور علی الفور عمل کرنا واجب قرار دیا گیا تو یہ خلافِ موضوع ہوگا یعنی بندوں کیلئے آسانی کے بجائے دشواری پیدا ہو جائے گی۔

وَمُقَيَّدٌ بِهِ اَىِ الثَّانِىْ اَمْرٌ مُقَيَّدٌ بِالْوَقْتِ وَهُوَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ لِاَنَّهٗ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ فَهُوَ النَّوْعُ الْاَوَّلُ وَالْمُرَادُ بِالظَّرْفِ اَنْ لَّا يَكُوْنَ مِعْيَارًا لَّهٗ بَلْ يَفْضُلُ عَنْهُ وَالْمُرَادُ بِالشَّرْطِ اَنْ لَّا يَصِحَّ الْمَامُوْرُ بِهٖ قَبْلَ وُجُوْدِهٖ وَيَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِ اَنَّ لِهٰذَا الْوَقْتِ تَاثِيْرًا فِىْ وُجُوْبِ الْمَامُوْرِ بِهٖ وَاِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيْقِىُّ فِىْ كُلِّ شَىْءٍ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلٰكِنْ يُّضَافُ الْوُجُوْبُ فِى الظَّاهِرِ اِلَى الْوَقْتِ لِاَنَّ فِىْ كُلِّ لَمْحَةٍ وُّصُوْلَ نِعْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلٰى جَانِبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَقْتَضِى الشُّكْرَ فِىْ كُلِّ سَاعَةٍ وَاِنَّمَا خُصَّ هٰذِهِ الْاَوْقَاتُ الْمُعَيَّنَةُ بِالْعِبَادَاتِ لِعَظَمَتِهَا وَتَجَدُّدِ النِّعَمِ فِيْهَا وَلِئَلَّا يُفْضِىَ اِلَى الْحَرَجِ فِىْ تَحْصِيْلِ الْمَعَاشِ اِنِ اسْتَغْرَقَ الْوَقْتُ الْعِبَادَةَ۔

(ترجمہ):۔ اور اس کیساتھ مقید ہے یعنی دوسرا وہ امر ہے جو وقت کیساتھ مقید ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں، کیوں کہ یا تو وقت فعلِ مؤدّی کیلئے ظرف ہوگا اور ادا کیلئے شرط ہوگا اور وجوب کیلئے سبب ہوگا۔ پس یہ پہلی قسم ہے اور ظرف سے مراد یہ ہے کہ وہ مؤدّی کیلئے معیار نہ ہو بلکہ مؤدّی سے فاضل رہ جاتا ہو، اور شرط سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ وقت کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور وقت کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتا ہو، اور سبب سے مراد یہ ہے کہ اِس وقت کو مامور بہ کے واجب ہونے میں دخل ہے اگرچہ مؤثر حقیقی ہر چیز میں اللہ تعالیٰ ہے لیکن ظاہری طور پر "وجوب" وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ ہر لمحہ اللہ کی طرف سے بندے کی جانب نعمت پہنچتی رہتی ہے اور وہ ہر ساعت شکرِ الٰہی کا تقاضہ کرتا ہے، اور یہ اوقاتِ معینہ، عبادات کے ساتھ خاص کئے گئے ہیں ان کی عظمت کی وجہ سے اور ان میں نو بہ نو نعمتوں کی آمد کی وجہ سے اور تاکہ کل وقت عبادت میں مستغرق ہونے کی صورت میں حصولِ معاش کے سلسلہ میں حرج اور تنگی تک نہ پہنچادے۔

(تشریح):۔ سابق میں مصنف رحؒ نے امر کی دو قسمیں بیان کی تھیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔ قسم اول کے بیان سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ دوسری قسم وہ امر یعنی مامور بہ ہے جو اس طور پر وقتِ محدود کیساتھ مقید ہو کہ اگر وقت فوت ہو جائے تو ادا بھی فوت ہو جائے۔ اس کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) وہ وقت جس کیساتھ مامور بہ مقید ہے فعلِ مؤدّی کیلئے تو ظرف ہو اور ادائے فعل کیلئے شرط ہو اور نفسِ وجوبِ فعل کیلئے سبب ہو۔

شارح رحؒ نے ظرف، شرط، اور سبب کی تعریفیں بیان کی ہیں مگر پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ "معیار" وہ ہے

جس میں فعلِ مامور بہ واقع ہو کر اس کا استیعاب کرے، معیار کا کوئی حصہ فعلِ مامور بہ سے خالی نہ رہے بلکہ معیار کے بڑھنے سے فعلِ مامور بہ بڑھ جائے اور معیار کے چھوٹا ہونے سے فعلِ مامور بہ کم ہو جائے۔

اس کے بعد ملاحظہ ہو کہ ظرف سے مراد یہ ہے کہ وقت فعلِ مودّٰی کیلئے معیار نہ ہو بلکہ فعلِ مودّٰی کو ادا کرنے کے بعد بھی بچا رہے، مطلب یہ ہے کہ اس میں فعلِ مودّٰی کے علاوہ کو ادا کرنے کی بھی گنجائش ہو۔

اور شرط سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ، وقت کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور وقت کے فوت ہونے سے فوت ہو جائے اور سبب سے مراد یہ ہے کہ "وقت" مامور بہ کے نفسِ وجوب میں مؤثر ہے یہ واضح رہے کہ ہر چیز میں مؤثرِ حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن ظاہری طور پر نفسِ وجوب "وقت کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے اور نفسِ وجوبِ عبادت، وقت کی طرف اس لئے منسوب ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمت ہر آن بندے کی طرف پہنچتی رہتی ہے، اور ہر آن بندے کی جانب اللہ کی نعمتوں کا پہنچنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بصورتِ عبادت ہر آن اللہ کا شکر ادا کیا جائے۔ مگر اوقاتِ خمسہ کو عبادات کیساتھ انکی عظمت کی وجہ سے خاص کیا گیا ہے اور اسلئے خاص کیا گیا ہے کہ ان اوقات میں اللہ کی نئی نئی نعمتوں کی آمد ہوتی ہے چنانچہ فجر کے وقت سو کر بیدار ہونا ایسا ہے جیسے موت کے بعد زندہ ہونا، اور زندگی اللہ کی ایسی نعمت ہے جس پر شکر کرنا ضروری ہے لہذا اس نعمت پر شکر ادا کرنے کیلئے فجر کی نماز فرض کی گئی پھر فجر کی نماز کے بعد انسان معاش حاصل کرنے میں مصروف ہو جاتا ہے پس نصف النہار تک مصروف رہ کر جب معیشت کے اسباب یعنی کھانے پینے کی چیزیں حاصل کر چکا تو ان نعمتوں پر شکر ادا کرنے کیلئے ظہر کی نماز فرض کر دی گئی، پھر چونکہ ظہر بعد اکثر لوگوں کی عادت سونے، اور آرام کرنے کی ہے اسلئے اس عرصہ میں ذکر اللہ سے جو غفلت پائی گئی اس کی تلافی کیلئے عصر کی نماز فرض کی گئی، پھر جب آفتاب غروب ہوا اور دن کی نعمتیں مکمل ہو گئیں تو ان پر شکر ادا کرنے کیلئے مغرب کی نماز فرض کی گئی، پھر جب آدمی سونے کا ارادہ کرتا ہے تو حُسنِ خاتمہ کے طور پر عشاء کی نماز فرض کی گئی کیوں کہ عشاء کی نماز کے بعد سونا ایسا ہے جیسے ایمان وطاعت پر موت کا آنا۔

اور عبادت کیلئے تعیینِ اوقات کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر پورا وقت عبادات میں مصروف کر دیا جائے تو معاش اور روزی روٹی حاصل کرنے میں حرج واقع ہو گا حالانکہ حرج کو شریعتِ اسلام نے دور کیا ہے پس حرج دور کرنے کیلئے بعض مخصوص اوقات میں عبادت فرض کی گئی ہے اور تمام اوقات میں عبادت فرض نہیں کی گئی۔

كَوَقْتِ الصَّلٰوةِ فَاِنَّ الْوَقْتَ فِيْهَا يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ اِذَا اُدِّيَ عَلٰى حَسَبِ السُّنَّةِ مِنْ غَيْرِ اِفْرَاطٍ فَيَكُوْنُ ظَرْفًا وَلَا يَصِحُّ الْاَدَاءُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَيَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ

فَيَكُوْنُ شَرْطًا وَيَخْتَلِفُ الْأَدَاءُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ صِحَّةً وَكَرَاهَةً فَيَكُوْنُ سَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَتَقْدِيْمُ الْمَشْرُوْطِ عَلَى الشَّرْطِ جَائِزٌ إِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْوُجُوْبِ، كَمَا فِيْ حَوَلَانِ الْحَوْلِ لِلزَّكٰوةِ وَأَمَّا إِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْجَوَازِ لَا يَصِحُّ التَّقْدِيْمُ عَلَيْهِ كَسَائِرِ شَرَائِطِ الصَّلٰوةِ وَتَقْدِيْمُ الْمُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ لَا يَجُوْزُ اَصْلًا وَهٰهُنَا لَمَّا اجْتَمَعَتِ الشَّرْطِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ فَلَا جَرَمَ اَنْ لَا يَجُوْزَ التَّقْدِيْمُ عَلَى الْوَقْتِ۔

(ترجمہ):۔ جیسے نماز کا وقت کیوں کہ وقت، فعلِ مؤدّٰی (نماز) میں فعلِ ادا سے بچا رہتا ہے جبکہ فعلِ مؤدّٰی سنّت کے طور پر بغیر کسی زیادتی کے ادا کیا جائے لہٰذا وقت (فعلِ مؤدّٰی کیلئے) ظرف ہوگا، اور وقت کے داخل ہونے سے پہلے ادا صحیح نہیں ہوتی اور وقت کے فوت ہونے سے ادا فوت ہو جاتی ہے، لہٰذا وقت (ادا کیلئے) شرط ہوگا اور صفتِ وقت کے اختلاف سے صحت اور کراہت کے اعتبار سے ادا مختلف ہوتی رہتی ہے لہٰذا وقت وجوبِ ادا کیلئے سبب ہوگا، اور مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہے جب کہ شرط وجوب کیلئے شرط ہو جیساکہ زکوٰۃ کیلئے حولانِ حول میں ہے اور جب "شرط" جواز کیلئے شرط ہو تو اس پر تقدیم صحیح نہیں ہوتی جیساکہ نماز کی تمام شرطیں اور مسبب کو سبب پر مقدم کرنا بالکل جائز نہیں ہے اور یہاں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہیں لہٰذا وقت پر تقدیم بالکل جائز نہیں ہے۔

(تشریح):۔ فاضل مصنف نے فرمایا کہ قسم اوّل کی مثال "نماز کا وقت" ہے کیونکہ نماز کا وقت نماز کیلئے ظرف بھی ہے اس طور پر کہ اگر نماز بغیر افراط کے سنّت کے مطابق ادا کیجائے تو نماز ادا کرنے کے بعد وقت کا کچھ نہ کچھ حصّہ ضرور فاضل رہ جاتا ہے اور فعلِ نماز ادا کرنے کے بعد وقت کا بچ جانا یہی وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہے پس ثابت ہوا کہ "وقت" فعلِ نماز کیلئے ظرف ہے۔ اور چونکہ وقت کے داخل ہونے سے پہلے نماز کا ادا کرنا صحیح نہیں ہوتا اور وقت کے فوت ہونے سے ادا فوت ہو جاتی ہے اس لئے ادائے نماز کیلئے وقت شرط بھی ہوگا کیوں کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ شرط سے مراد یہی ہے کہ مامور بہ شرط کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور شرط کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہو جائے۔ اور چونکہ صفتِ وقت کے اختلاف سے ادا مختلف ہو جاتی ہے اسلئے "وقت" وجوبِ نماز کیلئے سبب ہوگا یعنی وقت اگر کامل ہوتا ہے تو ادا کامل واجب ہوتی ہے اور اگر وقت ناقص ہوتا ہے تو ادا ناقص واجب ہوتی ہے گویا "وقت" وجوبِ ادا میں مؤثر ہے اور جو وجوبِ ادا میں مؤثر ہوتا ہے وہ سبب ہوتا ہے لہٰذا "وقت" وجوبِ نماز کیلئے سبب ہوگا۔ بہر حال نماز کا وقت چونکہ فعلِ نماز کیلئے ظرف بھی ہے، اور ادائے نماز کیلئے شرط بھی ہے اور وجوبِ ادا کیلئے سبب بھی ہے اسلئے نماز کا وقت، مامور بہ مقید بالوقت کی

پہلی قسم کی مثال ہے۔

" وتقدیم المشروط علی الشرط جائز الخ" سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ "وقت" ادائے نماز کیلئے شرط ہے اور مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہے جیسا کہ حولانِ حول، وجوب ادائے زکوٰۃ کیلئے شرط ہے اور زکوٰۃ کو حولانِ حول پر مقدم کرنا جائز ہے۔ پس اسی طرح ادائے نماز کو بھی اس کی شرط یعنی وقت پر مقدم کرنا جائز ہونا چاہیے تھا حالانکہ وقت پر ادائے نماز کو مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کی دو قسمیں ہیں (۱) شرطِ وجوب (۲) شرطِ جواز۔ شرطِ وجوب کا مطلب یہ ہے کہ وجوب، شرط پر موقوف ہو یعنی شرط کے بعد وجوب ثابت ہو اگرچہ جواز بغیر شرط کے بھی ثابت ہو جاتا ہو اور شرطِ جواز کا مطلب یہ ہے کہ جواز، شرط پر موقوف ہو بغیر شرط کے جواز ثابت نہ ہوتا ہو۔ پس شرطِ وجوب پر مشروط کا مقدم کرنا جائز ہے لیکن شرطِ جواز پر مشروط کا مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ اور حولانِ حول، وجوبِ ادائے زکوٰۃ کیلئے شرطِ وجوب ہے لہٰذا حولانِ حول پر ادائے زکوٰۃ کو مقدم کرنا جائز ہوگا اور وقت، وجوبِ صلاۃ کیلئے شرطِ جواز ہے لہٰذا وقت پر نماز کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح نماز کی دوسری شرطیں مثلاً کپڑے، بدن اور جگہ کا پاک ہونا نماز کیلئے شرطِ جواز ہیں لہٰذا ان چیزوں پر ادائے نماز کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ بہر حال شرطِ جواز پر مشروط کو مقدم کرنا جائز نہیں ہے اور سبب پر مسبب کو مقدم کرنا بھی جائز نہیں ہے اور یہاں وقتِ نماز میں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہیں یعنی وقت نماز کیلئے شرط بھی ہے، اور سبب بھی ہے اسلئے نماز کو وقت پر بالیقین مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔

ثُمَّ هٰهُنَا شَيْئَانِ نَفْسُ الْوُجُوْبِ وَ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ فَنَفْسُ الْوُجُوْبِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ هُوَ الْاِيْجَابُ الْقَدِيْمُ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْوَقْتُ اُقِيْمَ مَقَامَهُ وَ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ تَعَلُّقُ الطَّلَبِ بِالْفِعْلِ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَ هُوَ الْاَمْرُ اُقِيْمَ مَقَامَهُ ثُمَّ الظَّرْفِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ لَا تَجْتَمِعَانِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ لِاَنَّهُ اِنْ اُدِّيَ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِاَنَّ السَّبَبَ يَجِبُ اَنْ يُّقَدَّمَ عَلَى الْمُسَبَّبِ وَاِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُوْنُ ظَرْفًا اِذِ الظَّرْفُ مَا يُؤَدّٰى فِيْهِ لَا بَعْدَهُ فَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّ الظَّرْفَ هُوَ جَمِيْعُ الْوَقْتِ وَالشَّرْطُ هُوَ مُطْلَقُ الْوَقْتِ وَالسَّبَبُ هُوَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ الْمُتَّصِلُ بِالْاَدَاءِ قَبْلَ الشُّرُوْعِ فِي الْاَدَاءِ وَالْكُلُّ فِي الْقَضَاءِ ـ

(ترجمہ):۔ پھر یہاں دو چیزیں ہیں نفسِ وجوب اور وجوبِ اداء۔ پس نفسِ وجوب کا سببِ حقیقی تو ایجابِ قدیم ہے اور اس کا سببِ ظاہری وہ وقت ہے جو سببِ حقیقی کے قائم مقام ہے اور وجوبِ اداء کا سببِ حقیقی طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا سببِ ظاہری وہ امر ہے جو سببِ حقیقی کے قائم مقام ہے، پھر ظرفیت اور سببیت بظاہر دونوں جمع نہیں ہوسکتے ہیں کیونکہ اگر فعلِ ماموربہ وقت میں اداء کیا جائے تو وقت سبب نہ ہوگا اسلئے کہ سبب کا مسبب پر مقدم کرنا ضروری ہے اور اگر فعلِ مامور بہ وقت کے اندر اداء نہ کیا جائے تو وقت ظرف نہ ہوگا اسلئے کہ ظرف وہ ہے جس میں فعل اداء کیا جائے نہ کہ اس کے بعد اسی لئے اصولیین نے کہا ہے کہ ظرف تو پورا وقت ہے اور شرطِ مطلق وقت ہے اور سبب وہ جزاول ہے جو اداء کو شروع کرنے سے پہلے اداء سے متصل ہے اور قضاء میں پورا وقت (سبب ہے)۔

(تشریح):۔ شارح نور الانوار ملاجیون رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ نماز کے سلسلہ میں دو چیزیں ہیں (۱) نماز کا نفسِ وجوب (۲) نماز کا وجوبِ اداء۔ اور نماز کے نفسِ وجوب کے دو سبب ہیں (۱) سببِ حقیقی (۲) سببِ ظاہری۔ نفسِ وجوب کا سببِ حقیقی تو ایجابِ قدیم ہے جیساکہ تلویح میں مذکور ہے، اور اس کا ظاہری سبب وہ وقت ہے جو سببِ حقیقی کے قائم مقام ہے اور وجوبِ اداء کے بھی دو سبب ہیں (۱) سببِ حقیقی (۲) سببِ ظاہری۔ سببِ حقیقی تو طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا ظاہری سبب وہ امر ہے جو سببِ حقیقی کے قائم مقام ہے۔

محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ نفسِ وجوب کا سببِ حقیقی ایجابِ قدیم کو قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ ایجابِ قدیم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو بندوں کے افعال کیساتھ متعلق ہوتا ہے اور یہی معنی فعل کیساتھ طلب کے متعلق ہونے کے ہیں اور طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا یہ وجوبِ اداء کا سبب ہے نہ کہ نفسِ وجوب کا، پس نفسِ وجوب کا سببِ حقیقی یا تو وہ نعمتیں ہیں جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطاء کی ہیں جیساکہ قاضی بیضاوی نے "یا ایہا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم" کی تفسیر کے تحت ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو وجود اور بقائے وجود کیلئے جو نعمتیں عطاء کی ہیں ان پر شکر اداء کرنے کیلئے عبادت فرض کی ہے، پس معلوم ہوا کہ خداوند تعالیٰ کی عطاء کردہ نعمتیں نفسِ وجوبِ صلاۃ کا حقیقی سبب ہیں، یا نفسِ وجوب کا حقیقی سبب اللہ تعالیٰ ہیں جیساکہ خود شارحِ نور الانوار اسی کے قائل ہیں۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ بظاہر سبب اور ظرف دونوں جمع نہیں ہوسکتے ہیں کیوں کہ اگر نماز وقت میں اداء کی گئی تو وقت نماز کیلئے سبب نہیں ہوسکتا اسلئے کہ سبب کا مسبب پر مقدم کرنا ضروری ہے اور اگر نماز وقت میں اداء نہ کی گئی تو وقت نماز کیلئے ظرف نہ ہوگا اس لئے کہ ظرف وہ ہے جس میں نماز

ادا کی جائے نہ کہ وہ جس کے بعد فعل نماز ادا کیا جائے ۔ بہرحال بظاہر سبب اور ظرف دونوں کا جمع ہونا ممکن نہیں ہے حالانکہ مصنف رحمہ نے "وقت" کو نماز کیلئے سبب بھی قرار دیا ہے اور ظرف بھی قرار دیا ہے اسی اشکال کو رفع کرنے کیلئے اصولیین نے کہا کہ ظرف تو اول تا آخر پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور ادا میں سبب وقت کا وہ اول حصہ ہے جو شروع کرنے سے پہلے ادا کیساتھ متصل ہوتا ہے اور قضاء میں پورا وقت سبب ہے پس جب نماز کیلئے ظرف پورا وقت ہے اور سبب وقت کا وہ حصہ ہے جو ادا سے پہلے ہوتا ہے اور ادا کیساتھ متصل ہوتا ہے تو اس صورت میں سبب اور ظرف دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے اور قضاء کیلئے پورے وقت کو سبب قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اس لئے کہ جب وقت کے اندر نماز ادا نہیں کی گئی تو یہ وقت قضاء نماز کیلئے ظرف نہ رہا اور جب یہ وقت ظرف نہ رہا تو اس کا سبب ہونا ممتنع نہ ہوگا ۔

وَهُوَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ وَقَدْ فَصَّلَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اِمَّا اَنْ يُّضَافَ اِلَى الْجُزْءِ الْاَوَّلِ اَوْ اِلٰى مَا يَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ اَوْ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ اَوْ اِلٰى جُمْلَةِ الْوَقْتِ يَعْنِيْ اَنَّ الْاَصْلَ اَنَّ كُلَّ مُسَبَّبٍ مُتَّصِلٌ بِسَبَبِهٖ فَاِنْ اُدِّيَتِ الصَّلٰوةُ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ يَكُوْنُ الْجُزْءُ السَّابِقُ عَلَى التَّحْرِيْمَةِ وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِيْ لَا يَتَجَزَّأُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الصَّلٰوةِ فَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ اِلَى الْاَجْزَاءِ الَّتِيْ بَعْدَهٗ فَيُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلٰى كُلِّ مَا يَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ مِنَ الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ فَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ فِي الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ حَتّٰى ضَاقَ الْوَقْتُ فَحِيْنَئِذٍ يُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ وَهٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ اِلَّا فِي الْعَصْرِ فَاِنَّ فِيْ غَيْرِهٖ مِنَ الصَّلٰوةِ كُلُّ الْاَجْزَاءِ صَحِيْحَةٌ وَهٰذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ مِقْدَارُ مَا يَسَعُ التَّحْرِيْمَةَ عِنْدَنَا وَمِقْدَارُ مَا يُؤَدّٰى فِيْهِ اَرْبَعُ رَكْعَاتٍ عِنْدَ زُفَرَ فَلَا تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ عِنْدَهٗ اِلٰى مَا بَعْدَهٗ لِاَنَّهٗ خِلَافُ الْاَمْرِ وَالشَّرْعِ فَاِنْ كَانَ هٰذَا الْجُزْءُ الْاَخِيْرُ كَامِلًا كَمَا فِيْ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَجَبَتْ كَامِلَةً فَاِنِ اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالطُّلُوْعِ بَطَلَتِ الصَّلٰوةُ وَيُحْكَمُ بِالْاِسْتِيْنَافِ وَاِنْ كَانَ هٰذَا الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِيْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ وَجَبَتْ نَاقِصَةً فَاِنِ اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالْغُرُوْبِ لَمْ تَفْسُدِ الصَّلٰوةُ لِاَنَّهٗ اَدَّاهَا كَمَا وَجَبَتْ ۔

(ترجمہ) :۔ اور اس کی چار قسمیں ہیں جس کو مصنف ؒ نے اپنے قول سے یوں بیان فرمایا ہے کہ وجوب یا تو جزِ اول کی طرف منسوب ہوگا یا اس کی طرف منسوب ہوگا جو فعل شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے یا وقت کی تنگی کے وقت جزِ ناقص کی طرف منسوب ہوگا یا پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی قاعدہ یہ ہے کہ ہر مسبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے پس اگر نماز اوّلِ وقت میں ادا کی گئی تو وہ جز جو تحریمہ سے پہلے ہے اور وہ جزلایتجزّی ہے وجوبِ صلاۃ کا سبب ہوگا۔ اسلئے کہ اگر نماز اوّلِ وقت میں ادا نہ کی گئی تو سببیت ان اجزاء کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اس کے بعد میں ہیں لہذا وجوب اجزاء صحیحہ میں سے ہر ایسے جز کی طرف منسوب ہوگا جو فعل شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے پھر اگر فعلِ نماز، اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کیا گیا۔ یہاں تک کہ وقت تنگ ہو گیا تو اس وقت "وجوب" جزِ ناقص کیطرف منسوب ہوگا، اور یہ جزِ ناقص کی طرف منسوب ہونا عصر کی نماز میں ہی متصور ہو سکتا ہے اسلئے کہ اس کے علاوہ دیگر نمازوں میں تمام اجزاء صحیح ہیں اور یہ جزِ ناقص ہمارے نزدیک اس قدر ہے جو تکبیر تحریمہ کی گنجائش رکھتا ہو اور امام زفرؒ کے نزدیک اس شئی کی مقدار ہے جس میں چار رکعتیں ادا کی جا سکیں چنانچہ امام زفرؒ کے نزدیک اس مقدار کے مابعد کی طرف سببیت منتقل نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ یہ امر شرع کے خلاف ہے۔ پس اگر یہ جزِ اخیر کامل ہو جیسا کہ فجر کی نماز میں ہے تو نماز کامل واجب ہوگی چنانچہ اگر طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فساد ظاہر ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی اور از سرِ نو نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر یہ جزِ ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں ہے تو نماز ناقص واجب ہوگی چنانچہ اگر غروبِ آفتاب کی وجہ سے فساد ظاہر ہوا تو نماز فاسد نہ ہوگی کیوں کہ اس نے اسی طرح ادا کیا ہے جس طرح وہ واجب ہوئی ہے۔

(تشریح) :۔ صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ امر موقت کی پہلی قسم کی بھی چار قسمیں ہیں کیوں کہ (۱) وجوب یا تو وقت کے جزِ اول کی طرف منسوب ہوگا (۲) یا وقت کے اُس حصہ کی طرف منسوب ہوگا جو نماز شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے مثلاً آج کل ظہر کا وقت ۱۲½ بجے شروع ہوتا ہے مگر ایک شخص نے ٹھیک ۲ بجے نماز شروع کی تو ۲ بجے کے وقت کیساتھ جو وقت متصل ہے یعنی ایک بج کر ۵۹ منٹ ۵۹ سکنڈ پر جو وقت ہے اس کی طرف وجوبِ نماز منسوب ہوگا (۳) یا وقت تنگ ہونے کی صورت میں جزِ ناقص کی طرف منسوب ہوگا (۴) یا پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ ہر مسبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس جگہ مسبب نفسِ وجوب صلاۃ ہے نہ کہ ادائے صلاۃ۔ اور یہاں اُس جز کے ساتھ جو سبب ہے اداء کے متصل ہونے کا لحاظ کیا گیا ہے نہ کہ نفسِ وجوب کا حالانکہ اتصالِ مسبب بالسبب معتبر ہے نہ کہ اتصالِ اداء بالسبب۔
اس کا جواب یہ ہے کہ نفسِ وجوب مفضی الی الاداء ہوتا ہے پس گویا وجوب کے واسطے سے اداء

بھی مسبب ہے اور جب ادار مسبب ہے تو سبب کیساتھ ادار کے متصل ہونے کا اعتبار کیا گیا، بہر حال ہر مسبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے چنانچہ اگر نماز، اولِ وقت میں ادار کی گئی تو وہ جزلایتجزیٰ جو تحریمہ پر مقدم ہوتا ہے وجوبِ نماز کا سبب ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وقت کا جزاول تو موجود ہے اور اس کے بعد کے تمام اجزار معدوم ہیں، اور معدوم، موجود کا مزاحم نہیں ہوتا ہے لہٰذا بعد والے اجزار، جزاول کے مزاحم نہ ہوں گے۔ اور جب بعد والے اجزار، جزاول کے مزاحم نہیں ہیں تو وقت کے جزاول کو وجوبِ صلاۃ کا سبب قرار دینا بھی درست ہے اور اگر اول وقت میں نماز ادار نہیں کی گئی تو سببیت ان اجزار کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اجزار جزاول کے بعد ہیں۔ پس اس صورت میں وجوبِ نماز وقت کے اجزار صحیحہ میں سے اُس جز کی طرف منسوب ہوگا جو جز نماز شروع کرنے کی ابتدار کیساتھ متصل ہے جیساکہ خادم نے گذشتہ سطروں میں بیان کیا ہے کہ ٹھیک دو بجے ظہر کی نماز شروع کرنے کی صورت میں ایک بجکر ۵۹ منٹ ۵۹ سکنڈ پر جو وقت ہے یہ وقت اِس نمازِ ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور اس ظہر کی نماز کا وجوب اس وقت کی طرف منسوب ہے۔

اس جگہ دو اعتراض ہیں ایک تو یہ کہ شارح نور الانوار کا "تنتقل السببیۃ" کہنا درست نہیں ہے کیوں کہ سببیت صفت ہونے کی وجہ سے عرض ہے اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں انتقالِ سببیت سے مراد یہ ہے کہ سببیت پہلے ایک محل میں ثابت تھی اور اب دوسرے محل میں ثابت ہے مثلاً پہلے وقت کے جزاول میں سببیت ثابت تھی اور اب اُس جز میں ثابت ہے جو ابتدارِ شروع کیساتھ متصل ہے اور یہ حقیقۃً انتقال نہیں ہے مگر چوں کہ انتقال کے مشابہ ہے اسلئے اس کا انتقال نام رکھ دیا گیا اور تنتقل السببیت کہہ دیا گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جزاول میں نماز ادار نہ کرنے کی صورت میں بعد والے اجزار کی طرف سببیت کے منتقل ہونے کی وجہ سے ایک واجب کیلئے متعدد اسباب کا ہونا لازم آئے گا۔ کیوں کہ نماز شروع کرنے کی ابتدار میں لوگ مختلف ہیں مثلاً بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ظہر کی نماز اولِ وقت میں ادا نہیں کرتے بلکہ اس کے بعد ادار کرتے ہیں مگر بعض مثلاً پونے دو بجے ادار کرتے ہیں، بعض دو بجے اور بعض ڈھائی بجے ادار کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ پس تینوں حضرات کی نمازِ ظہر کے اسباب مختلف ہوئے یعنی پہلے شخص کی نمازِ ظہر کا سبب پونے دو بجے سے ایک سکنڈ پہلے کا وقت ہوا، اور دوسرے شخص کی نمازِ ظہر کا سبب دو بجے سے ایک سکنڈ پہلے کا وقت ہوا، اور تیسرے شخص کی نمازِ ظہر کا سبب ڈھائی بجے سے ایک سکنڈ پہلے کا وقت ہوا۔ گویا ایک نمازِ ظہر کے وجوب کے متعدد اسباب ہوئے حالانکہ ایک واجب کا ایک سبب ہوتا ہے نہ کہ متعدد۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سببِ حقیقی تو خداوند تعالیٰ ہیں لیکن "وقت" معرِّف یعنی سبب کی نشاندہی

کرنیوالا ہے تو اب شئی واحد کیلئے متعدد معرّفوں کا ہونا لازم آئے گا اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کیوں کہ شئی واحد کیلئے متعدد معرّفات ہوسکتے ہیں۔ اور اگر وقت کے اجزاءِ صحیحہ میں نماز ادا نہ کی گئی یہاں تک کہ وقت تنگ ہو گیا تو وقت کی تنگی کیصورت میں وجوبِ نماز، جزءِ ناقص کی طرف منسوب ہوگا، اور جزءِ ناقص وجوبِ نماز کا سبب ہوگا، اور سببِ ناقص ہونے کی وجہ سے نماز بھی ناقص واجب ہوگی کیوں کہ وجوب سبب کے مطابق ہوتا ہے اگر سبب کامل ہوتا ہے تو واجب بھی کامل ہوتا ہے اور اگر سبب ناقص ہو تو واجب بھی ناقص ہوگا۔

لیکن یہ واضح رہے کہ وقت میں جزءِ ناقص کا تصور صرف عصر کی نماز میں ہوتا ہے دوسری نمازوں میں نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ عصر کے علاوہ باقی دوسری نمازوں میں وقت کے تمام اجزاء صحیح ہوتے ہیں، کوئی "جزء" ناقص نہیں ہوتا۔ اور جزءِ ناقص ہمارے نزدیک صرف اتنا ہوتا ہے جس میں تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو اور امام زفرؒ کے نزدیک اتنا ہوتا ہے جسمیں چار رکعت ادا کی جاسکیں چنانچہ امام زفرؒ کے نزدیک جس وقت میں چار رکعت ادا کیجاسکیں اسکے مابعد کیطرف سببیت منتقل نہ ہوگی کیوں کہ اس کے مابعد کیطرف سببیت کا منتقل ہونا امر وشرع کے خلاف ہے اس لئے کہ چار رکعت کی مقدار وقت باقی نہ رہنے کی صورت میں وقت کو سبب قرار دے کر نماز واجب کرنا تکلیف مالایطاق ہے حالانکہ شریعتِ اسلام نے اس چیز کا مکلف قرار نہیں دیا جو انسان کی وسعت اور طاقت میں نہ ہو چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَھَا" ہماری دلیل "قدرتِ مطلقہ" کے تحت پوری تفصیل کیساتھ گذر چکی ہے اسی جگہ ملاحظہ کرلیا کرجائے بہرحال وقت تنگ ہونے کی صورت میں وقت کا جزءِ اخیر وجوبِ نماز کا سبب ہوگا۔ اب اگر وہ جزءِ اخیر کامل ہوا، جیساکہ فجر کی نماز میں ہے تو واجب کامل ہوگا کیوں کہ وجوب، سبب کے مطابق ہوتا ہے اور فجر کا وقت پورے کا پورا چونکہ کامل ہوتا ہے کوئی "جزء" ناقص نہیں ہوتا اسلئے سبب کامل ہوگا اور جب سبب کامل ہے تو نمازِ فجر بھی کامل واجب ہوگی۔ پس اگر دورانِ نماز آفتاب طلوع ہوگیا تو نمازِ فجر باطل ہو جائے گی، اور ازسرِنو نمازِ فجر پڑھنے کا حکم دیا جائے گا کیوں کہ جس طرح نمازِ فجر واجب ہوئی تھی اُس طرح ادا نہیں کیا گیا بلکہ سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے واجب تو کامل ہوئی تھی اور ادا کیا گیا ناقص طور پر۔

محشّی نور الانوار کہتے ہیں کہ بطلانِ صلاۃ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اصلِ نماز باطل ہوگئی بلکہ یہ مراد ہے کہ فرضیت باطل ہوگئی یعنی فرض ادا نہیں ہوا البتہ یہ نماز نفل ہو جائے گی، اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اصلِ صلاۃ ہی باطل ہو جائے گی یعنی فجر کی نماز نہ فرض ہوگی اور نہ نفل ہوگی۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز بھی باطل نہیں ہوتی، اور مستدل حدیث ابی ہریرہؓ ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "من ادرک رکعۃً من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعۃً من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر" (شیخان) یعنی جس نے

طلوعِ آفتاب سے پہلے فجر کی ایک رکعت پائی اس نے فجر کو پالیا اور جس نے غروب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پائی اس نے عصر کو پالیا۔ اس حدیث سے واضح ہوگیا کہ جس طرح عصر کی نماز غروبِ آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوتی اسی طرح فجر کی نماز طلوعِ آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوگی۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث اور اُس حدیث کے درمیان تعارض واقع ہے جس میں اوقاتِ ثلٰثہ (طلوع، غروب، اور نصف النہار) میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو حدیثوں کے درمیان تعارض واقع ہوجائے تو قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروبِ آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز تو باطل نہ ہو، لیکن طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز باطل ہوجائے گی۔ کیوں کہ فجر کی نماز کا پورا وقت کامل ہوتا ہے لہٰذا سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے فجر کی نماز کامل واجب ہوگی اور جب فجر کی نماز کامل واجب ہوئی تو کامل ہی ادا کرنے سے ادا ہوگی حالانکہ طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز کامل طور پر ادا نہیں ہوئی بلکہ ناقص ادا ہوئی ہے اور جب طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز ناقص ادا ہوئی حالانکہ "واجب" کامل ہوئی تھی تو یہ نماز معتبر نہ ہوگی بلکہ اعادہ کرنا ضروری ہوگا اور عصر کی نماز کا پورا وقت کامل نہیں ہوتا بلکہ جزءِ اخیر ناقص ہوتا ہے لہٰذا جزءِ اخیر میں نمازِ عصر شروع کرنے کی صورت میں عصر کی نماز کے وجوب کا سبب ناقص ہوگا، اور جب سبب ناقص ہے تو عصر کی نماز بھی ناقص ہی واجب ہوگی اور جب عصر کی نماز ناقص واجب ہوئی تو غروبِ آفتاب کی وجہ سے ناقص ہی ادا کی گئی پس جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کرلی گئی اور جب ادا، وجوب کے مطابق ہوئی تو یہ نماز شرعاً معتبر ہوگی غروب کی وجہ سے فاسد نہ ہوگی۔ بہر حال فجر کی نماز میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ طلوعِ آفتاب کی وجہ سے باطل ہوجائے، اور عصر کی نماز میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروب کیوجہ سے باطل نہ ہو، پس قیاس پر عمل کرتے ہوئے ہم حنفیوں نے کہا کہ طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز تو باطل ہوجائے گی لیکن غروبِ آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز باطل نہ ہوگی۔ اسی کو صاحبِ نور الانوار نے کہا کہ وقت کا جزءِ اخیر اگر ناقص ہو جیسا کہ نمازِ عصر میں ہے تو عصر کی نماز بھی ناقص واجب ہوگی، اب اگر دورانِ نماز آفتاب غروب ہوگیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، کیوں کہ جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کرلی ہے۔

وَكَانَ قَوْلُهُ اِلٰى مَا يَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ شَامِلًا لِلْجُزْءِ الْاَوَّلِ وَلِلْجُزْءِ النَّاقِصِ لِاَنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ وَالْجُزْءَ النَّاقِصَ اِنَّمَا يَصِيْرُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الصَّلٰوةِ اِذَا شَرَعَ فِيْهِ وَاَمَّا اِذَا لَمْ يَشْرَعْ فِيْهِ لَمْ يَصِرْ سَبَبًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَقْتَصِرَ عَلَيْهِ اِلَّا اَنَّ الْجُزْءَ

الْاَوَّلَ لِاِهْتِمَامِ شَانِهٖ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ وَصَرَّحَ بِهٖ حَتّٰی ذَهَبَ كُلُّ الْاَئِمَّةِ سِوٰی اَبِیْ حَنِیْفَةَ رح اِلٰی اِسْتِحْبَابِ الْاَدَاءِ فِیْهِ وَكَذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ لِاَجْلِ خِلَافِیَةِ زُفَرَ رح فِیْهِ صَرَّحَ بِذِكْرِهٖ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا اَدّٰی الصَّلٰوةَ فِی الْوَقْتِ وَاَمَّا اِذَا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ ثُمَّ یُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلٰی جُمْلَةِ الْوَقْتِ لِاَنَّهٗ قَدْ زَالَ الْمَانِعُ عَنْ كُلِّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَوْنُهٗ ظَرْفًا لِلصَّلٰوةِ لِاَنَّهٗ لَمْ یَبْقَ الْوَقْتُ فَلَمَّا كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِلْقَضَاءِ وَهُوَ كَامِلٌ فَتَجِبُ الصَّلٰوةُ كَامِلَةً فَلَا یَتَاَدّٰی اِلَّا فِی الْوَقْتِ الْكَامِلِ ـ

(ترجمہ):ـ اور مصنف رح کا قول " مایلی ابتداء الشروع " جزاول اور جزناقص دونوں کو شامل ہے اسلئے کہ جزاول یا جزناقص وجوبِ صلاۃ کیلئے اسی وقت سبب بنتے ہیں جب کہ ان میں نماز شروع کی جائے اور جب ان میں سے کسی میں نماز شروع نہیں کی گئی تو وہ سبب نہیں ہوگا پس مناسب یہی ہیکہ اسی قول پر اکتفاء کیا جائے مگر جمہور کے نزدیک جزاول کے مہتم بالشان ہونے کی وجہ سے مصنف نے جزاول کی صراحت کی ہے حتّٰی کہ ابوحنیفہ رح کے علاوہ تمام ائمہ کا یہ مذہب ہے کہ جزاول میں نماز اداء کرنا مستحب ہے اسی طرح جزناقص، امام زفر رح کے اختلاف کی وجہ سے صراحتًہ مذکور ہوا اور یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب نماز وقت کے اندر اداء کی جائے لیکن جب نماز وقت سے چھوٹ جائے تو اس وقت پورے وقت کی طرف وجوب منسوب ہوگا اسلئے کہ پورے وقت کو سبب بنانے سے جو مانع تھا یعنی وقت کا نماز کیلئے ظرف ہونا وہ زائل ہوگیا کیوں کہ وقت باقی نہیں رہا۔ پس جب پورا وقت قضاء کیلئے سبب ہے، اور وہ کامل ہے تو اس وقت نماز کامل واجب ہوگی، لہٰذا نماز، وقتِ کامل ہی میں اداء ہوگی۔

(تشریح):ـ شارح نورالانوار نے اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرمایا ہے اعتراض یہ ہے کہ وقت کی نوع اوّل کو چار قسموں پر منقسم کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ ماتن کا قول " مایلی ابتداء الشروع " جزاول اور جزناقص دونوں کو شامل ہے اسلئے کہ جزاوّل بھی وجوبِ صلاۃ کا سبب اُسی وقت ہوگا جب جزاول میں نماز شروع کیجائے اور جزِناقص بھی سبب اُسی وقت ہوگا جب نماز جزناقص میں شروع کیجائے چنانچہ اگر جزاول یا جزِناقص میں نماز شروع نہ کی گئی تو نہ جزاول سبب ہوگا اور نہ جزِناقص سبب ہوگا۔ بہرحال جب جزاول اور جزِناقص وجوبِ نماز کے سبب اس وقت بنتے ہیں جب ان میں نماز شروع کی جائے تو جزاول اور جزِناقص بھی " مایلی ابتداء الشروع " کے تحت داخل ہونگے کیونکہ نماز جب جزاول میں شروع کیجائیگی تو جزاول، نماز کے ابتداءِ شروع کے متصل ہوگا اور جب جزناقص میں شروع کیجائیگی تو جزناقص نماز کے ابتداءِ شروع کے متصل ہوگا الحاصل مصنف کا یہ قول " مایلی ابتداء الشروع " جزاول اور جزناقص دونوں کو شامل ہے

اور جب یہ قول دونوں کو شامل ہے تو ان کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی بلکہ یوں کہہ دیا جاتا " وھو اما ان یضاف الیٰ مایلی ابتدار الشروع او الیٰ جملۃ الوقت " یعنی وقت کی نوع اول کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ وجوب وقت کے اس حصہ کی طرف منسوب ہو جو نماز کے ابتدار شروع سے متصل ہو، دوم یہ کہ وجوب پورے وقت کی طرف منسوب ہو۔ پہلی قسم میں اول کی تینوں قسمیں شامل ہو جائیں گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وقت کا جزاول مہتم بالشان ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت امام اعظمؒ کے علاوہ تمام ائمہ نے جزاول میں نماز ادا کرنے کو مستحب قرار دیا ہے پس چونکہ جزاول مہتم بالشان ہے اس لئے اس کو صراحۃً علیحدہ کر کے ذکر فرمایا اور اسی طرح جزناقص میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے لہٰذا اختلاف کی وضاحت کرنے کیلئے جزناقص کو صراحۃً ذکر فرمادیا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ سب باتیں اس وقت کی ہیں جب نماز وقت میں ادار کی جائے لیکن اگر وقت میں نماز ادار نہ کر سکے اور وقت فوت ہو جائے تو اس صورت میں وجوب نماز پورے وقت کیطرف منسوب ہوگا اور پورا وقت وجوب قضار کا سبب ہوگا۔ کیونکہ پورے وقت کو سبب قرار دینے کیلئے یہ بات مانع تھی کہ وقت نماز ظرف کیلئے بھی ہے اور ظرف اور سبب دونوں جمع نہیں ہو سکتے لیکن جب وقت گذر گیا اور نماز ادار نہیں کر سکا تو یہ وقت نماز کیلئے ظرف نہ ہوگا اور جب یہ وقت ظرف نہ رہا تو پورے وقت کو سبب قرار دینے سے جو مانع تھا وہ زائل ہو گیا، اور جب مانع زائل ہو گیا تو قضار نماز کے وجوب کا سبب پورے وقت کو قرار دینا درست ہوگا اور پورا وقت کامل ہے لہٰذا نماز بھی کامل واجب ہوگی اور جب نماز کامل واجب ہوئی تو کامل ہی وقت میں ادار ہوگی، ناقص وقت میں ادار کرنے سے ادار نہ ہوگی۔ اسی کی طرف مصنفؒ نے اگلی عبارت میں اشارہ کیا ہے۔

وَاِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ فَلِهٰذَا لَايَتَادّٰى عَصْرُ اَمْسِهٖ فِى الْوَقْتِ النَّاقِصِ بِخِلَافِ عَصْرِ يَوْمِهٖ يَعْنِىْ فَلِاَجْلِ اَنَّ سَبَبَ وُجُوْبِ عَصْرِ الْيَوْمِ هُوَ الْوَقْتُ النَّاقِصُ اِذَا لَمْ يُؤَدِّهٖ فِى الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ وَسَبَبَ وُجُوْبِ عَصْرِ الْاَمْسِ هُوَ كُلُّ الْوَقْتِ الْفَائِتِ الْكَامِلِ قُلْنَا لَايَتَادّٰى عَصْرُ الْاَمْسِ فِى الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّهٗ لَمَّا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَامِلٌ بِاعْتِبَارِ اَكْثَرِ اَجْزَائِهٖ وَاِنْ كَانَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْوَقْتِ النَّاقِصِ فَلَا يَصِحُّ قَضَاءُهٗ اِلَّا فِى الْوَقْتِ الْكَامِلِ وَيَتَادّٰى عَصْرُ يَوْمِهٖ فِى الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّهٗ لَمَّا لَمْ يُؤَدِّهٖ فِى الْوَقْتِ الْاَوَّلِ وَاتَّصَلَ

شُرُوْعُهٗ فِی الْجُزْءِ النَّاقِصِ كَانَ هُوَ سَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ فَيُؤَدِّيْ نَاقِصًا كَمَا وَجَبَ۔

(ترجمہ):۔ پس اسی وجہ سے کل گذشتہ کی نمازِ عصر وقتِ ناقص میں ادا رنہ ہوگی برخلاف آجکی عصر کے یعنی اس وجہ سے کہ آج کی عصر کے وجوب کا سبب وقتِ ناقص ہے جب کہ اس کو اجزاءِ صحیحہ میں ادار نہ کیا گیا ہو اور گذشتہ کل کی عصر کے وجوب کا سبب کلِ وقت ہے جو فوت شدہ ہے اور کامل ہے ہم نے کہا کہ گذشتہ کل کی عصر وقتِ ناقص میں ادار نہ ہوگی۔ اسلئے کہ جب نماز وقت سے فوت ہوگئی تو کلِ وقت سبب ہوگا۔ اور وہ اپنے اکثر اجزار کے اعتبار سے کامل ہے اگرچہ وہ ناقص وقت پر بھی شامل ہے پس اس کا قضار کرنا صحیح نہ ہوگا مگر وقتِ کامل میں، اور آج کی عصر وقتِ ناقص میں ادار ہو جائے گی اسلئے کہ جب اس کو اولِ وقت میں ادار نہیں کیا اور اس کا شروع جزءِ ناقص میں متصل ہوگیا تو جزءِ ناقص ہی اس کے وجوب کا سبب ہوگا پس اس کو ناقص ہی ادار کیا جائے گا جیسا کہ واجب ہوئی ہے۔

(تشریح):۔ صاحبِ منار کہتے ہیں کہ آج کی نمازِ عصر اگر اجزاءِ صحیحہ میں ادار نہ کی گئی تو چونکہ آج کی نمازِ عصر کے وجوب کا سبب وقتِ ناقص ہے اور کل گذشتہ کی نمازِ عصر کے وجوب کا سبب فوت شدہ پورا وقت ہے اور پورا وقت اپنے اکثر اجزار کے اعتبار سے کامل ہے اسلئے ہم نے کہا کہ کل گذشتہ کی نمازِ عصر وقتِ ناقص میں ادار کرنے سے ادار نہ ہوگی کیوں کہ جب نمازِ عصر کا وقت فوت ہوگیا اور مکلف نماز ادار نہ کرسکا، تو پورا وقت کل گذشتہ کی نمازِ عصر کی قضار کا سبب ہوگا اور پورا وقت اگرچہ جزءِ ناقص پر بھی شامل ہے لیکن اپنے اکثر اجزار کے اعتبار سے کامل ہے اور جب پورا وقت، اکثر اجزار کے اعتبار سے کامل ہے تو کل گذشتہ کی قضار کا سبب کامل ہوا اور جب سبب کامل ہے تو گذشتہ کل کی قضار وقتِ کامل ہی میں ادار ہو سکتی ہے وقتِ ناقص میں ادار نہ ہوگی، اور آج کی نمازِ عصر وقتِ ناقص میں بھی ادار ہو سکتی ہے کیونکہ جب آج کی عصر کو اوّلِ وقت میں اور اس کے بعد والے اجزاءِ صحیحہ میں ادا نہ کرسکا بلکہ جزءِ ناقص میں شروع کیا تو آج کی نمازِ عصر کے وجوب کا "سبب" جزءِ ناقص ہوگا اور جب "سبب" جزءِ ناقص ہے تو آج کی عصر ناقص طور پر ادا کرنے سے ادار ہو جائے گی جیسا کہ نقصانِ سبب کی وجہ ناقص واجب ہوئی ہے۔

وَلَا يُقَالُ اِنَّ مَنْ شَرَعَ فِیْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ فِیْ اَوَّلِ الْوَقْتِ ثُمَّ مَدَّهَا بِالتَّعْدِيْلِ وَالتَّطْوِيْلِ اِلٰى اَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَاِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ قَدْ تَمَّتْ نَاقِصَةً وَكَانَ شُرُوْعُهَا فِی الْوَقْتِ الْكَامِلِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّمَا يَلْزَمُ هٰذَا ضَرُوْرَةَ اِبْتِنَائِهٖ عَلَى الْعَزِيْمَةِ فَاِنَّ الْعَزِيْمَةَ فِیْ كُلِّ صَلٰوةٍ اَنْ يُؤَدِّیَ فِیْ تَمَامِ الْوَقْتِ فَالْاِحْتِرَازُ عَنِ الْكَرَاهَةِ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَى الْعَزِيْمَةِ مِمَّا لَا يَجْتَمِعُ قَطُّ فَجُعِلَ هٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْكَرَاهَةِ عَفْوًا

(ترجمہ):- اور یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے کہ جو شخص عصر کی نماز اول وقت میں شروع کرے پھر اس کو تعدیل اور تطویل کے ذریعہ اس قدر بڑھائے کہ آفتاب غروب ہوجائے اسلئے کہ یہ نماز ناقص پوری ہوئی حالانکہ اس کی ابتداء کامل وقت میں ہوئی تھی کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ اس کی بناء عزیمت پر ہے اس لئے کہ ہر نماز میں عزیمت یہ ہے کہ اس کو پورے وقت میں اداء کیا جائے پس عزیمت پر عمل کرنے کیساتھ کراہت سے بچنا ایسی چیز ہے جو جمع نہیں ہوسکتی ہے لہٰذا کراہت کی اس مقدار کو معاف کردیا گیا۔

(تشریح):- اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپکا یہ کہنا کہ جو نماز کامل واجب ہوتی ہے وہ صفتِ نقصان کیساتھ اداء کرنے سے اداء نہیں ہوتی غلط ہے کیونکہ اگر کوئی شخص اولِ وقتِ عصر میں عصر کی نماز شروع کرے پھر تعدیلِ ارکان اور تطویل کے ذریعہ اس کو اس قدر بڑھادے کہ سلام پھیرنے سے پہلے آفتاب غروب ہوجائے۔ تو یہ نماز صفتِ نقصان کے ساتھ پوری ہوگی حالانکہ اس کو وقتِ کامل میں شروع کیا گیا تھا یعنی وقتِ کامل (سببِ کامل) کی وجہ سے واجب تو کامل ہوئی تھی لیکن اداء کیا گیا صفتِ نقصان کیساتھ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ احکامِ مشروعہ کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت۔ عزیمت اُس کا نام ہے جو اصل ہو اور عوارض کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ اور رخصت وہ ہے جو عوارض کی وجہ سے مشروع ہو مثلاً سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا رخصت ہے یعنی روزہ نہ رکھنا عارضِ سفر کی وجہ سے مشروع ہے، اور روزہ رکھنا عزیمت ہے یعنی آیت "فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ" کی وجہ سے اصل یہی ہے۔ اسی طرح پورے وقت میں نماز اداء کرنا عزیمت ہے یعنی خداوند قدوس کی طرف سے چوں کہ ہمہ وقت نعمتیں وارد ہوتی ہیں اسلئے اُن پر شکر کا تقاضہ یہی ہے کہ پورا وقت نماز کیساتھ گھیر دیا جائے وقت کا کوئی حصہ نماز سے خالی نہ رہے لیکن وقت کے ایک حصہ میں نماز اداء کرکے باقی وقت کو اپنی ضروریات میں صرف کرنیکی رخصت اور اجازت دیدی گئی کیوں کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو معاش اور روزی، روٹی کا مسئلہ دشوار تر ہوجاتا پس اس عارض کی وجہ سے وقت کے ایک حصہ میں نماز اداء کرنے کی اجازت دیدی گئی ہے بہرحال اس اعتراض کی بنیاد عزیمت پر ہے یعنی اس شخص نے چونکہ عزیمت پر عمل کیا ہے اس لئے یہ اعتراض واقع ہوا۔ اور اس مسئلہ میں کراہت سے بچنا اور عزیمت پر عمل کرنا دونوں جمع نہیں ہوسکتے لہٰذا عزیمت پر عمل کرنے کیلئے کراہت کی اس مقدار کو برداشت کرنا پڑے گا اور جب عزیمت پر عمل کرنے کیلئے کراہت کی اس مقدار کو برداشت کرنا ضروری ہے تو کراہت کی اس مقدار کو شرعاً معاف کردیا گیا اور پیش کردہ صورت میں باوجودیکہ عصر کی نماز کامل واجب ہوئی تھی لیکن مع الکراہت یعنی صفتِ نقصان کیساتھ اداء کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ اور جب اس صورت میں صفتِ نقصان کیساتھ عصر کی نماز اداء کرنے کی

اجازت دیدی گئی تو مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَمِنْ حُكْمِهٖ اِشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ اَیْ مِنْ حُكْمِ هٰذَا الْقِسْمِ الَّذِیْ هُوَ ظَرْفٌ اِشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُصَلِّیَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَلَا يَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ الْوَقْتُ ظَرْفًا صَالِحًا لِلْوَقْتِیِّ وَغَيْرِهٖ مِنَ النَّوَافِلِ وَالْقَضَاءِ يَجِبُ اَنْ يُّعَيِّنَ النِّيَّةَ وَلَا يَسْقُطُ بِضِيْقِ الْوَقْتِ اَیْ اِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنِ التَّوَسُّعَةِ بِسَبَبِ تَقْصِيْرِهٖ اِلٰى آخِرِ الْوَقْتِ اَوْ بِسَبَبِ نَوْمِهٖ اَوْ نِسْيَانِهٖ لَا يَسْقُطُ التَّعْيِيْنُ عَنْ ذِمَّتِهٖ لِاَنَّهٗ اِنَّمَا جَاءَ الضِّيْقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِی الْاَصْلِ كَانَ سَعَةً۔

(ترجمہ):۔ اور اس قسم کا حکم متعین کرنے کی نیت کا شرط ہونا ہے یعنی اس قسم کا حکم کہ وہ ظرف ہے تعیین کی نیت کا شرط ہونا ہے بایں طور کہ کہے کہ میں نے آج کی ظہر پڑھنے کی نیت کی ہے اور مطلق نیت سے ظہر کی نماز صحیح نہ ہوگی، اسلئے کہ جب وقت ظرف ہے وقتی اور غیر وقتی یعنی نوافل اور قضاء کی صلاحیت رکھتا ہے تو نیت کی تعیین کرنا واجب ہے اور تنگیٔ وقت کی وجہ سے تعیین ساقط نہیں ہوتی۔ یعنی جب نمازی کے آخری وقت تک کوتاہی کرنے کی وجہ سے یا نیند یا نسیان کی وجہ سے وقت تنگ ہو جائے تو اس کے ذمہ سے تعیین ساقط نہ ہوگی اسلئے کہ تنگی عارض کی وجہ سے آئی ہے حالانکہ اصل میں وسعت تھی۔

(تشریح):۔ مصنف ؒ نے فرمایا کہ "امر" مطلق عن الوقت کی وہ قسم جسمیں وقت ظرف، شرط اور سبب ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ فرضِ وقت کی تعیین کی نیت کرنا شرط ہے مثلاً یہ کہے کہ میں نے آج کی نمازِ ظہر کی نیت کی، مطلق نیت کافی نہ ہوگی مثلاً یہ کہے کہ میں نے نماز کی نیت کی۔ دلیل یہ ہے کہ وقت چوں کہ ظرف ہے اس میں وقتی اور غیر وقتی یعنی نفل اور قضاء نمازیں سب ہی پڑھی جاسکتی ہیں اسلئے تعیین کی نیت کرنا ضروری ہوگا اور اگر صرف یہ کہا کہ میں نے ظہر کی نماز کی نیت کی تو بھی کافی نہیں ہے کیوں کہ ظہر کی نماز اداء بھی ہوتی ہے اور قضاء بھی ہوتی ہے لہٰذا اداء اُسی وقت متعین ہوگی جب فرضِ وقت کا ذکر کیا گیا ہو اور یہ کہا گیا ہو کہ میں نے آج کی ظہر کی نیت کی۔

صاحب منار کہتے ہیں کہ اگر وقت اس قدر تنگ ہو جائے کہ اس وقت کے فرض کے علاوہ دوسری نمازوں کی گنجائش نہ رہے تو بھی تعیین کی نیت کرنا ساقط نہیں ہوتا یعنی اگر نمازی آخری وقت تک کوتاہی کرتا رہا یا سوگیا یا بھول گیا پھر آخری وقت میں بیدار ہوا یا یاد آیا تو اس کے ذمہ سے تعیین کی

نیت کرنا ساقط نہ ہوگا بلکہ فرضِ وقت کو متعین کرنا ضروری ہوگا۔ کیوں کہ وقت، اصلاً تو وسیع اور کشادہ تھا لیکن عارض (کوتاہی، نیند، نسیان) کی وجہ سے تنگ ہوگیا، اور اصل کے مقابلہ میں عارض کا اعتبار نہیں کیا جاتا لہٰذا تنگیٔ وقت کی صورت میں بھی اصل کا اعتبار کرتے ہوئے تعیین کی نیت کرنا شرط ہوگا اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ تنگی وقت کی صورت میں تعیین کی نیت ساقط ہو جانی چاہیئے اور مکلف کے ظاہر حال پر نظر کرتے ہوئے اس کی مطلق نیت کو فرضِ وقت کی طرف پھیر دینا چاہیئے کیوں کہ مکلف کے ظاہر حال کا تقاضہ یہی ہے کہ وہ تنگ وقت میں وقتی نماز ادا کرے گا نہ کہ نفل اور قضاء وغیرہ دوسری نمازیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ "ظاہر حال" کسی چیز کو اس کی سابقہ حالت پر باقی رکھنے کیلئے تو حجت ہو سکتا ہے لیکن ثابت شدہ چیز کو مرتفع اور دور کرنے کیلئے حجت نہیں ہوتا پس چوں کہ "فرضِ وقت کی تعیین" جو اصل وقت کے کشادہ ہونے کی وجہ سے مکلف کے ذمہ میں ثابت تھی اس کو مکلف کے ظاہر حال کی وجہ سے ساقط نہیں کیا جا سکتا اس لئے تنگیٔ وقت کے باوجود تعیین کی نیت کرنا ساقط نہ ہوگا بلکہ لازم اور ضروری ہوگا۔

وَلَا يَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِيْنِ اِلَّا بِالْاَدَاءِ اَيْ اِنْ عَيَّنَ اَحَدٌ اَوَّلَ الْوَقْتِ اَوْ اَوْسَطَهٗ اَوْ آخِرَهٗ لَا يَتَعَيَّنُ بِتَعْيِيْنِهِ اللِّسَانِيِّ اَوِ الْقَصْدِيِّ اِلَّا اِذَا اَدّٰى فَفِيْ اَيِّ وَقْتٍ اَدّٰى يَكُوْنُ ذٰلِكَ الْوَقْتُ مُتَعَيَّنًا وَاِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِيْمَا عَيَّنَهٗ بَلْ فِيْ جُزْءٍ آخَرَ لَا يُسَمّٰى قَضَاءً كَالْحَانِثِ فِي الْيَمِيْنِ فَاِنَّهٗ يَتَخَيَّرُ فِيْ كَفَّارَتِهَا بَيْنَ ثَلٰثَةِ اَشْيَاءَ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَاِنْ عَيَّنَ وَاحِدًا مِنْهَا بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْقَلْبِ لَا يَتَعَيَّنُ عِنْدَ اللّٰهِ تَعَ مَا لَمْ يُؤَدِّهٖ فَاِذَا اَدّٰى صَارَ مُتَعَيَّنًا وَاِنْ اَدّٰى غَيْرَ مَا عَيَّنَهٗ اَوْ لَا يَكُوْنُ مُؤَدِّيًا۔

(ترجمہ):۔ اور وقت متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا مگر ادا سے یعنی اگر کوئی شخص اولِ وقت یا درمیانِ وقت یا آخرِ وقت معین کر دے تو اس کی زبانی یا قلبی تعیین سے وقت متعین نہ ہوگا مگر جب ادا کرے پس جس وقت میں ادا کرے گا وہ وقت متعین ہوگا اور اگر اس نے اپنے معین کردہ وقت میں ادا نہ کیا، بلکہ دوسرے جز میں ادا کیا تو اس کا قضاء نام نہ ہوگا جیسا کہ قسم توڑنے والا کیوں کہ وہ قسم کے کفارے میں تین چیزوں دس مسکینوں کو کھانا کھلانے یا ان کو کپڑا پہنانے یا غلام آزاد کرنے کے درمیان مختار ہے پس اگر ان میں سے کسی ایک کو زبان یا دل سے متعین کرلے تو اللہ کے نزدیک متعین نہ ہوگا جب تک کہ اس کو ادا نہ کرے پھر جب ادا کرے گا تو وہ متعین ہو جائیگا اور اگر اس نے اس کے علاوہ کو ادا کیا جس کو اوّلاً متعین کیا تھا تو وہ

ادا کرنے والا ہوگا۔

(تشریح):۔ صاحب المنار فرماتے ہیں کہ اگر مکلف نے وقت کے کسی حصّہ کو مثلاً اول یا اوسط یا آخر کو زبان یا دل سے نماز کیلئے متعین کیا تو اس کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا بلکہ جس حصّۂ وقت میں نماز ادا کرے گا وہ حصّہ متعین ہوگا یعنی محض زبان یا دل کے ذریعہ متعین کرنے سے وقت متعین نہیں ہوتا بلکہ فعلِ مامور بہ ادا کرنے سے متعین ہوتا ہے چنانچہ اگر اپنے متعین کردہ حصّۂ وقت میں نماز ادا نہ کی بلکہ دوسرے جز میں ادا کی تو یہ نماز قضاء نہیں کہلائیگی بلکہ اداء کہلائے گی کیوں کہ جو چیز کشادہ اور وسیع وقت میں واجب ہوتی ہے اس کو وقت کے جس جز میں بھی اداء کیا جائیگا اداء ہی کہلائے گی، قضاء نہ کہلائے گی۔ اور یہ جو بعض شوافع نے کہا ہے کہ وقت کا جزاول اداء کیلئے متعین ہے اور جزاوّل کے علاوہ میں جو نماز پڑھی جائے گی وہ قضاء ہوگی، اداء نہ ہوگی، اور بعض احناف نے کہا ہے کہ وقت کا جزاخیر اداء کیلئے متعین ہے اگر جزاول میں اداء کرے گا تو یہ نماز نفل ہوگی لیکن اس سے فرض ساقط ہو جائے گا۔ یہ سب غلط اور بے بنیاد ہے کیوں کہ آمر (شارع) نے وقت میں وسعت رکھی ہے لہٰذا اجزائے وقت میں سے ہر جز تعمیلِ حکم کا وقت ہے اب اگر اول یا آخری جز متعین کرتا ہے تو یہ وقت کو تنگ کرنا اور خلافِ امر ہے، لہٰذا نہ بعض شوافع کا قول معتبر ہے اور نہ بعض احناف کا قول لائق اعتبار ہے اور اس کی مثال کہ بغیر اداء کے وقت کا کوئی حصّہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی قسم کے خلاف عمل کر کے اپنی قسم کو توڑ دیا تو باری تعالیٰ نے اس کے کفارہ میں اس کو تین چیزوں میں اختیار دیا ہے (۱) دس مسکینوں کو کھانا کھلائے (۲) یا ان کو کپڑا پہنائے (۳) ایک غلام آزاد کرے۔ ان تینوں میں سے اگر کسی ایک پر قدرت نہ ہو تو پھر وہ تین روزے رکھ سکتا ہے، مذکورہ تین چیزوں اور تین روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے بلکہ روزوں کے ذریعہ کفارہ اداء کرنے کی اجازت اُسی وقت ہوگی جب کہ مذکورہ تین چیزوں پر قدرت نہ ہو چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبۃ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام" یعنی سو قسم کا کفارہ کھانا دینا ہے دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی، پھر جس کو میسر نہ ہو تو روزے رکھنے ہیں تین دن کے۔ بہرحال جن تین چیزوں کے درمیان شریعت نے قسم کے کفارہ میں اختیار دیا ہے، اگر قسم توڑنے والا شخص ان میں سے کسی ایک کو زبان یا دل سے متعین کرلے تو وہ اللہ کے نزدیک اس وقت تک متعین نہ ہوگی جب تک کہ اس کو اداء نہ کرلے۔ ہاں۔ اگر اس کو اداء کر دیا تو وہ متعین ہو جائیگی اور اگر اپنے متعین کردہ کے علاوہ کو اداء کیا مثلاً دل یا زبان سے دس مساکین کو کھانا دینا متعین کیا تھا لیکن پھر اس کے بجائے غلام آزاد کر دیا تو یہ غلام آزاد کرنا اداء ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا، اسی طرح اگر

متعین کردہ حصۂ وقت کے علاوہ میں نماز پڑھی تو یہ ادار ہوگی، قضار نہ ہوگی۔

اَوْ يَكُوْنَ مِعْيَارًا لَهٗ وَسَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ كَشَهْرِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ ظَرْفًا وَهُوَ النَّوْعُ الثَّانِيْ مِنَ الْاَنْوَاعِ الْاَرْبَعَةِ لِلْمُوَقَّتِ وَلَا فَرْقَ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ اِلَّا بِكَوْنِ الْاَوَّلِ ظَرْفًا وَهٰذَا مِعْيَارًا وَالْمِعْيَارُ هُوَ الَّذِيْ اِسْتَوْعَبَ الْمُوَقَّتَ وَلَا يَفْضُلُ عَنْهُ فَيَطُوْلُ بِطُوْلِهٖ وَيَقْصُرُ بِقِصَرِهٖ فَاِنَّ الصَّوْمَ يَطُوْلُ بِطُوْلِ النَّهَارِ وَيَقْصُرُ بِقِصَرِهٖ فَيَكُوْنُ مِعْيَارًا وَهُوَ سَبَبٌ لِوُجُوْبِهٖ اَيْضًا وَقَدِ اخْتُلِفَ فِيْهِ فَقِيْلَ الشَّهْرُ كُلُّهٗ سَبَبٌ لِلصَّوْمِ وَقِيْلَ الْاَيَّامُ فَقَطْ دُوْنَ اللَّيَالِيْ ثُمَّ قِيْلَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ الشَّهْرِ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ صَوْمِ تَمَامِ الشَّهْرِ وَقِيْلَ اَوَّلُ كُلِّ يَوْمٍ سَبَبٌ لِصَوْمِهٖ عَلٰى حِدَةٍ وَقَدْ ذَكَرْنَا كُلَّهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيْ وَلَمْ يَذْكُرْ هٰهُنَا كَوْنَهٗ شَرْطًا لِلْاَدَاءِ مَعَ اَنَّهٗ شَرْطٌ لِلْاَدَاءِ اَيْضًا اِكْتِفَاءً بِالْقَرَائِنِ۔

(ترجمہ):۔ یا وقت، فعلِ مامور بہ کیلئے معیار ہوگا اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہوگا جیسے رمضان کا مہینہ، یہ عبارت مصنف کے قول "اما ان یکون ظرفاً" پر معطوف ہے اور یہ امر موقت کی چار قسموں میں سے دوسری قسم ہے۔ اور پہلی قسم اور اس کے درمیان سوائے اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ قسم اول میں وقت ظرف ہے اور اس میں معیار ہے اور معیار وہ ہے جو مُوَقّت کو گھیرلے اور مُوَقّت سے فاضل نہ ہو چنانچہ موقت، معیار کے طویل ہونے سے طویل ہوجائے اور معیار کے کوتاہ ہونے سے کوتاہ ہوجائے۔ اس لئے کہ روزہ، دن کے طویل ہونے سے طویل ہوجاتا ہے اور دن کے چھوٹا ہونے سے چھوٹا ہوجاتا ہے پس وقت، (روزہ) کیلئے معیار ہوگا، اور یہی وقت امر موقت کے وجوب کا سبب بھی ہے، البتہ سببِ وجوب میں اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا کہ پورا مہینہ، رمضان کے تمام روزوں کے وجوب کا سبب ہے، اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں راتیں سبب نہیں ہیں اور کہا گیا کہ مہینہ کا پہلا جز پورے ماہ کے روزوں کا سبب ہے، اور کہا گیا کہ ہر دن کا اول اس دن کے روزے کا علیحدہ سبب ہے، ہم نے یہ ساری باتیں تفسیر احمدی میں ذکر کی ہیں۔ اور یہاں قرائن پر اکتفار کرتے ہوئے ادار کیلئے وقت کے شرط ہونے کا ذکر نہیں کیا حالانکہ "وقت" ادار کیلئے شرط بھی ہے۔

(تشریح):۔ سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ امر مقید بالوقت کی چار قسمیں ہیں ان میں سے پہلی قسم (کہ وقت مؤدّی کیلئے ظرف، ادار کیلئے شرط اور وجوب کیلئے سبب ہو) کا بیان ہوچکا ہے، دوسری قسم یہ

ہے کہ وقت، فعلِ مامور بہ کیلئے معیار ہو، اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہو مثلاً "رمضان کا مہینہ"۔
شارح کہتے ہیں کہ متن کی یہ عبارت سابقہ عبارت "اما ان یکون ظرفاً" پر معطوف ہے اور امر مقید بالوقت کی دوسری قسم ہے اور پہلی قسم اور دوسری قسم کے درمیان صرف اتنا فرق ہے کہ "وقت" پہلی قسم میں ظرف ہے اور دوسری قسم میں معیار ہے، معیار وہ ہے جو موقت یعنی فعل مامور بہ مقید بالوقت کو گھیر لے اور فعلِ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد معیار کا کوئی حصّہ فاضل نہ رہے بلکہ معیار (وقت) کے بڑھنے سے فعلِ مامور بہ بڑھ جائے اور معیار کے گھٹنے سے فعلِ مامور بہ گھٹ جائے مثلاً روزہ، گرمی کے زمانہ میں دن کے بڑھنے سے بڑھ جاتا ہے اور سردی کے زمانہ میں دن کے چھوٹا ہونے سے چھوٹا ہو جاتا ہے، پس وقت روزہ کیلئے معیار ہے اور یہی وقت روزے کے واجب ہونے کا سبب ہے، کیونکہ روزہ، شہر رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "صوم رمضان" اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" جو شخص تم میں سے ماہ رمضان کو پالے وہ رمضان کا روزہ رکھے بہر حال "روزہ" رمضان کے ماہ کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور اضافت، سببیت کی دلیل ہے، لہٰذا ماہِ رمضان یعنی وقتِ رمضان، روزہ واجب ہونے کا سبب ہے، البتہ اسبابِ وجوب میں اختلاف ہے۔

(۱) چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رمضان کا پورا مہینہ، روزہ کا سبب ہے دلیل گذر چکی ہے کہ روزہ، رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے یعنی مضاف الیہ، مضاف کا سبب ہوتا ہے لیکن اس قول کی بنا پر مسبب کا سبب پر مقدم ہونا لازم آتا ہے اس طور پر کہ رمضان کے پہلے دن کا روزہ، رمضان پر مقدم ہے حالانکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے۔ اسکا جواب یہ ہیکہ "سبب" رمضان کا پورا مہینہ ہے اور پورے مہینہ میں پہلا دن بھی شامل ہے پس جب پورے مہینہ میں پہلا دن بھی شامل ہے تو پہلے دن کے روزہ کا پورے مہینہ پر مقدم ہونا لازم نہ آئے گا اور جب پہلے دن کے روزہ کا پورے مہینہ پر مقدم ہونا لازم نہیں آیا تو سبب پر مسبب کا مقدم ہونا بھی لازم نہ آئے گا، اور جب یہ بات ہے تو پورے مہینہ کو روزہ کا سبب قرار دینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ روزہ کا سبب صرف دن ہیں، رمضان کی راتیں روزہ واجب ہونے کا سبب نہیں ہیں، اس قول کی دلیل یہ ہیکہ شئی کا سبب، اُس شئی کے ادا کرنے کا محل ہوتا ہے اور روزہ ادا کرنے کا محل ایام ہوتے ہیں نہ کہ راتیں پس جب روزہ ادا کرنے کا محل ایام ہیں نہ کہ راتیں تو ایام ہی روزہ واجب ہونے کا سبب ہوں گے اور راتوں کو سبب ہونے میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ راتیں، روزے کے منافی ہوتی ہیں کیوں کہ روزہ نام ہے کھانے پینے جماع کو ترک کرنے کا اور رات میں یہ سب کام مباح ہیں، بہر حال راتیں، روزے کے منافی ہیں اور کوئی شئی

اپنے منافی شئی کا سبب نہیں ہو سکتی لہٰذا راتیں روزہ کا سبب کیسے ہو سکتی ہیں ۔ پہلی دلیل پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ سبب شئی کیلئے ضروری نہیں کہ وہ اُس شئی کے ادا کرنے کا محل بھی ہو جیسے ایک شخص نماز کے آخری وقت میں مسلمان ہوا، تو یہ وقت اُس نماز کے وجوب کا سبب تو ہے لیکن اس وقت میں نماز ادا نہیں ہو سکتی کیوں کہ آخری وقت سے مراد مقدارِ تحریمہ کا وقت ہے اور مقدارِ تحریمہ کے وقت میں نماز کا ادا نہ ہونا ظاہر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس قدر تنگ وقت میں نماز کا ادا کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ خرقِ عادت کے طور پر اس تنگ وقت کو ممتد فرما دیں جیسا کہ قدرتِ مطلقہ کے تحت اس کی تفصیل کی جا چکی ہے

(۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مہینہ کا پہلا جز پورے ماہ کے روزوں کے وجوب کا سبب ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی رات میں روزہ کا اہل تھا پھر صبحِ صادق سے پہلے مجنون ہو گیا اور رمضان گذر جانے کے بعد ٹھیک ہو گیا تو اس شخص پر روزوں کی قضاء لازم ہوتی ہے، پس قضاء کا لازم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر رمضان کے روزے واجب تھے، اور رمضان کے روزے اُسی وقت واجب ہو سکتے ہیں جب کہ رمضان کا جزاول وجوبِ صوم کا سبب ہو۔ بہر حال رمضان کے جزِ اول کا وجوبِ صوم کا سبب ہونا ثابت ہے۔

(۴) بعض حضرات نے کہا کہ ہر دن کا اول حصّہ اُس دن کے روزے کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ ہر دن کا روزہ مستقل عبادت ہے، یہی وجہ ہے کہ ایک روزہ کے فاسد ہونے سے دوسرے روزے فاسد نہیں ہوتے، پس جب ہر روزہ مستقل عبادت ہے تو ہر روزہ کا سبب بھی مستقل ہوگا اسلئے کہ مستقل مسببات کیلئے مستقل اسباب ہوتے ہیں۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ ہر دن کا اول حصّہ اُس دن کے روزے کا سبب ہے۔

(۵) بعض حضرات نے کہا کہ ہر رات کا آخری حصّہ اگلے دن کے روزہ کا سبب ہے اور وجہ یہ ہے کہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے قول (۴) کی صورت میں نہیں ہو سکتا۔ حاصل یہ کہ قول (۴) اور (۵) دونوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر روزہ کا علیحدہ سبب ہے صرف اتنا فرق ہے کہ قول (۴) میں ہر دن کے اول حصہ کو اُس دن کے روزے کا سبب قرار دیا گیا ہے اور قول (۵) میں دن شروع ہونے سے پہلے رات کے آخری حصّہ کو سبب قرار دیا گیا ہے صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ تمام تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

"ولم یذکرھا کونہ شرطًا الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ "وقت" جس طرح فعلِ مامور بہ کیلئے معیار اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہوتا ہے اسی طرح ادا کیلئے شرط بھی ہوتا ہے لیکن فاضل مصنف نے اس کے شرط ہونے کو ذکر نہیں فرمایا اس کی کیا وجہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرائن پر اکتفاء کرتے ہوئے اس کو ذکر نہیں کیا گیا کیوں کہ جو چیز وقت کیساتھ موقت ہوتی ہے وقت اس کی ادا کیلئے یقیناً شرط ہوتا ہے، یہ بات سب کو معلوم ہے اس لئے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ اس کے برخلاف سبب اور معیار کہ وقت کبھی سبب نہیں ہوتا جیسے نذر معین کے روزہ میں "نذر" وجوب صوم کا سبب ہے اور وقت سبب نہیں ہے اور وقت کبھی معیار نہیں ہوتا جیسے نماز کا وقت نماز کیلئے معیار نہیں ہے پس چونکہ وقت کا سبب اور معیار ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے ان دونوں کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا ۔

ثُمَّ فَرَّعَ عَلٰی کَوْنِہٖ مِعْیَارًا فَقَالَ فَیَصِیْرُ غَیْرُہٗ مَنْفِیًّا اَیْ لَمَّا کَانَ شَھْرُ رَمَضَانَ مِعْیَارًا لِلصَّوْمِ یَصِیْرُ غَیْرُ الْفَرْضِ مَنْفِیًّا فِیْ رَمَضَانَ کَمَا قَالَ عَلَیْہِ السَّلَامُ اِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَاصَوْمَ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَلَا تَشْتَرِطُ نِیَّۃُ التَّعْیِیْنِ بِاَنْ یَّقُوْلَ بِصَوْمِ غَدٍ نَوَیْتُ بِفَرْضِ رَمَضَانَ لِاَنَّ ھٰذَا التَّعْیِیْنَ اِنَّمَا شُرِعَ فِی الصَّلٰوۃِ لِکَوْنِ وَقْتِھَا ظَرْفًا صَالِحًا لِغَیْرِھَا اَیْضًا وَھُوَ مُنْتَفٍ ھٰھُنَا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ رَحِمَہُ اللّٰہُ لَابُدَّ مِنْ تَعْیِیْنِ النِّیَّۃِ قِیَاسًا عَلَی الصَّلٰوۃِ وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَہُ اللّٰہُ لَاحَاجَۃَ اِلٰی اَصْلِ النِّیَّۃِ اَیْضًا لِاَنَّہٗ مُتَعَیَّنٌ بِتَعْیِیْنِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَخَیْرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَطُھَا وَھُوَ فِیْمَا قُلْنَا۔

(ترجمہ) :۔ پھر اس بات پر کہ وقت معیار ہے مصنف ؒ نے تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ "امر موقت کا غیر" منتفی ہو جائے گا۔ یعنی جب رمضان کا مہینہ روزہ کیلئے معیار ہے تو رمضان میں غیر فرض رمضان منتفی ہو جائے ہوگا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہو جائے تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں ہے، اور تعیین کی نیت شرط نہ ہوگی بایں طور کہ کہے کہ میں نے کل آئندہ فرض رمضان کی نیت کی ہے۔ کیوں کہ یہ تعیین نماز میں اس لئے مشروع کی گئی ہے کہ وقت ظرف ہے غیر وقتی کی بھی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ یہاں منتفی ہے اور امام شافعی ؒ نے فرمایا کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے تعیین نیت ضروری ہے، اور امام زفر ؒ نے فرمایا کہ اصل نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ وہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہے اور درمیان کی چیز بہتر ہوتی ہے اور درمیان اسی قول میں ہے جو ہم نے بیان کیا ہے ۔

(تشریح) :۔ وقت چوں کہ روزہ کیلئے معیار ہے اس لئے مصنف ؒ نے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رمضان کے مہینہ میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہوگا بلکہ اس میں صرف رمضان

کا روزہ مشروع ہوگا جیسا کہ خود صاحب شریعت علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہوجائے تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں رکھا جاسکتا چنانچہ اگر کوئی شخص رمضان میں نفل یا واجب آخر کے روزے کی نیت کرلے تو رمضان کا روزہ ادا ہوگا، نفل یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا کیونکہ اس نے اصلِ صوم کی نیت کی ہے اور وصفِ صوم یعنی نفل یا واجب آخر کی نیت کی ہے اور وقت یعنی رمضان صرف اصلِ صوم کی صلاحیت رکھتا ہے اور وصف یعنی نفل یا واجب آخر کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے وصف باطل ہوجائے گا اور اصلِ صوم باقی رہے گا۔ اور اصلِ صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ چونکہ ادا ہوجاتا ہے اسلئے نفل یا واجب آخر کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہوجائیگا۔

صاحبِ منار کہتے ہیں کہ رمضان کا مہینہ چونکہ روزے کیلئے معیار ہے اس لئے رمضان میں روزہ رکھنے کیلئے تعیین کی نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے یعنی دل یا زبان سے یہ کہنا ضروری نہیں کہ میں کل آئندہ رمضان کا روزہ رکھوں گا بلکہ صرف یہ کہنا کہ میں کل آئندہ روزہ رکھوں گا، کافی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ نماز میں تعیین کی نیت کرنا اسلئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ نماز کا وقت ظرف ہونے کی وجہ سے وقتی نماز کے علاوہ غیر وقتی نمازوں کی بھی صلاحیت رکھتا ہے یعنی غیر وقتی نمازیں بھی پڑھی جاسکتی ہیں لہٰذا وقتی نماز کو متعین کرنے کیلئے تعیین کی نیت کرنا شرط قرار دیا گیا ہے اور رمضان کے مہینہ کے معیار ہونے کی وجہ سے چونکہ اس میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہے بلکہ صرف رمضان کا روزہ مشروع ہے اس لئے یہاں تعیین کی نیت شرط قرار نہیں دی گئی ہے

حضرت امام شافعی رحؒ نے فرمایا کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے رمضان کے روزے میں بھی تعیین کی نیت کرنا شرط ہے۔ امام شافعی رحؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر رمضان کا روزہ، اصلِ صوم یا صومِ نفل یا صومِ واجب آخر کی نیت سے ادا ہوجائے جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو بندے کا صفتِ عبادت میں مجبور ہونا لازم آئے گا۔ اس طور پر کہ بندہ کسی بھی قربت یعنی کسی بھی روزے کیلئے اپنے آپ کو کھانے، پینے اور جماع سے روکے لیکن وہ عبادتِ مفروضہ یعنی رمضان کے روزے کیلئے ہی رکنا ہوگا خواہ بندہ اس کو چاہے خواہ نہ چاہے یہی جبر ہے حالانکہ عبادت وغیرہ میں بندہ مجبور نہیں ہوتا بلکہ مختار ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ رمضان کا روزہ رمضان میں بھی اسی وقت ادا ہوگا جب کہ بندہ رمضان کا روزہ متعین کرنے کی نیت کرے، اصلِ صوم یا صومِ نفل یا صومِ واجب آخر کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کا مہینہ، رمضان کے روزوں کیلئے منجانب اللہ متعین ہے کیوں کہ رمضان میں صومِ رمضان کے سوا کوئی دوسرا روزہ مشروع نہیں ہے پس جب کوئی شخص مطلقِ صوم کی نیت کرے گا تو رمضان کا روزہ متعین ہوجائے گا اور اطلاقِ نیت کے باوجود تعیین حاصل ہوجائے گی مثلاً اگر مکان میں صرف خالد ہو اور آپ اس کو " اے انسان " کہہ کر ندا دیں

تو اس نداء سے خالد ہی متعین ہوگا اور خالد کو یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ حضور آپ نے مجھ کو نہیں پکارا ہے ، اسی طرح جب رمضان میں رمضان کا روزہ منجانب اللہ متعین ہے تو نیت کے ذریعہ اس کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ مطلقِ صوم کی نیت کے باوجود بھی رمضان ہی کا روزہ متعین ہوگا۔

حضرت امام زفرؒ نے فرمایا کہ رمضان کے روزے کیلئے اصلِ صوم کی نیت بھی ضروری نہیں بلکہ اگر کوئی بالکل نیت نہ کرے اور رمضان میں روزہ رکھ لے تو بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ رمضان کا روزہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہوا ہے لہٰذا رمضان کے دن میں تندرست مقیم کی طرف سے جو بھی امساک (کھانے پینے جماع سے رکنا) واقع ہوگا وہ صومِ فرض یعنی روزۂ رمضان ہی سے واقع ہوگا اگرچہ کوئی نیت نہ کی ہو۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ رمضان کا روزہ ادا کرنے کیلئے اصلِ نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مطلقاً امساک (کھانے، پینے، اور جماع کرنے سے رکنا) صومِ رمضان کیلئے متعین نہیں ہے بلکہ جو امساک قربت اور عبادت ہوگا وہ ہی صومِ رمضان کیلئے متعین ہوگا اور کوئی چیز بغیر نیت کے قربت اور عبادت نہیں ہو سکتی لہٰذا امساک کو قربت اور عبادت بنانے کیلئے نیت کرنا ضروری ہوگا پس ثابت ہوا کہ رمضان کے روزے کیلئے اصلِ نیت ضروری ہے، بغیر نیت رمضان کا روزہ درست نہ ہوگا۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ درمیانی چیز بہتر ہوتی ہے اور درمیانی ہونا احناف ہی کے قول میں متحقق ہوتا ہے کیوں کہ احناف نہ تو یہ کہتے ہیں کہ اصل نیت ہی کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے ایک بزرگ امام زفرؒ کہتے ہیں اور نہ یہ کہتے ہیں کہ تعیینِ نیت ضروری ہے جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ تعیینِ نیت تو ضروری نہیں البتہ اصلِ نیت ضروری ہے۔

فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى مَاسَبَقَ اَيْ فَيُصَابُ صَوْمُ رَمَضَانَ بِمُطْلَقِ اِسْمِ الصَّوْمِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ الصَّوْمَ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ اَيْضًا بِاَنْ يَّنْوِيَ النَّفْلَ اَوْ وَاجِبًا آخَرَ فَلَايَكُوْنُ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا الْخَطَاءِ ضِدُّ الصَّوَابِ لَاضِدُّ الْعَمَدِ فَاِنَّ الْعَامِدَ وَالْمُخْطِئَ سَوَاءٌ فِيْ هٰذَا الْحُكْمِ۔

(ترجمہ):۔ پس رمضان کا روزہ، مطلقِ صوم سے درست ہو جائے گا اور خطاء فی الوصف کیساتھ

بھی درست ہوگا (یہ) ماقبل پر تفریع ہے یعنی رمضان کا روزہ محض روزے کے نام سے صحیح ہو جائے گا بایں طور کہ کہے کہ میں نے روزہ کی نیت کی۔ اور وصف میں خطاء کیساتھ بھی بایں طور کہ نفل یا واجب آخر کی نیت کرے پس رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، اور اس خطاء سے صواب کی ضد مراد ہے نہ کہ عمد کی ضد۔ اسلئے کہ عامد اور مخطی اس حکم میں برابر ہیں۔

(تشریح):۔ متن کی یہ عبارت ماتن کے سابقہ قول "فیصیر غیرہ منفیا" پر متفرع ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جب رمضان میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہے بلکہ منتفی ہے تو رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے بھی درست ہو جائے گا مثلاً دل یا زبان سے یہ کہے کہ "میں نے روزے کی نیت کی" اور اسی طرح خطاء فی الوصف کے باوجود بھی درست ہو جائے گا مثلاً رمضان میں نفلی روزے کی نیت کی یا واجب آخر کی نیت کی تو بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ رمضان کا مہینہ، وصف یعنی نفل یا واجب آخر کی صلاحیت نہیں رکھتا پس چونکہ رمضان کے مہینہ میں وصف (نفل یا واجب آخر کا روزہ) مشروع نہیں ہے تو رمضان میں یہ وصف باطل ہو جائیگا اور وصف کے باطل ہونے سے اصل کا باطل ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا وصفِ صوم کے باطل ہونے کے باوجود اصلِ صوم باقی رہے گا، اور اصلِ صوم سے فرضِ رمضان چوں کہ ادا ہو جاتا ہے اسلئے نفل یا واجبِ آخر کے روزے کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

صاحبِ نور الانوار فرماتے ہیں کہ متن میں خطاء سے مراد صواب کی ضد ہے عمد کی ضد نہیں ہے کیوں کہ رمضان میں صومِ نفل یا واجبِ آخر کی عمداً نیت کرنے والا اور خطاءً نیت کرنے والا دونوں برابر ہیں، رمضان میں صواب (درست) تو یہ ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت کرے لیکن جب اس نے نفل یا واجبِ آخر کی نیت کی تو "خطاء ہے" خواہ یہ نیت عمداً ہو خواہ خطاءً ہو، دونوں صورتوں میں یہ حکم ہے کہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا، نفل یا واجبِ آخر ادا نہ ہوگا۔

اِلَّا فِی الْمُسَافِرِ يَنْوِیْ وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ رح اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ مُقَدَّرٍ اَیْ يُصَابُ رَمَضَانُ مَعَ الْخَطَاءِ فِی الْوَصْفِ فِیْ حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ اِلَّا فِی الْمُسَافِرِ حَالَ كَوْنِهٖ يَنْوِیْ فِیْ رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ فَاِنَّهٗ يَقَعُ عَمَّا نَوٰی لَا عَنْ رَمَضَانَ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ رح لِاَنَّ وُجُوْبَ الْاَدَاءِ لَمَّا سَقَطَ فِیْ حَقِّهٖ يَتَخَيَّرُ بَعْدَ ذٰلِكَ بَيْنَ الْاَكْلِ وَبَيْنَ وَاجِبٍ آخَرَ وَعِنْدَهُمَا لَا يَصِحُّ لِاَنَّ شُهُوْدَ الشَّهْرِ مَوْجُوْدٌ فِیْ حَقِّهٖ كَالْمُقِيْمِ وَاِنَّمَا رُخِّصَ لَهٗ بِالْاِفْطَارِ لِلْيُسْرِ فَاِذَا لَمْ

يَتَرَخَّصُ عَادَ حُكْمُهُ إِلَى الْأَصْلِ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوٰى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ ۔

(ترجمہ):۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسافر میں کہ وہ واجب آخر کی نیت کرسکتا ہے (یہ) مقدر سے استثناء ہے یعنی رمضان کا روزہ خطاء فی الوصف کے باوجود ہر ایک شخص کے حق میں درست ہوگا مگر مسافر کے حق میں اس حال میں کہ وہ رمضان میں واجب آخر یعنی قضاء اور کفارہ کی نیت کرے کیوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اسی سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے نہ کہ رمضان سے اسلئے کہ جب اس کے حق میں وجوب اداء ساقط ہوگیا تو اسکے بعد وہ کھانے اور واجب آخر کے درمیان مختار ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا کیونکہ شہود شہر مسافر کے حق میں بھی مقیم کی طرح موجود ہے اور مسافر کو صرف آسانی کیلئے افطار کی اجازت دی گئی ہے، پس جب اس نے اس رخصت کو قبول نہ کیا تو اس کا حکم اصل کی طرف لوٹ آیا لہٰذا نیت کے مطابق روزہ اداء نہ ہوگا۔ بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ اداء ہوگا۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ "الا فی المسافر الخ" استثناء ہے اور اس کا مستثنیٰ منہ مقدر ہے یعنی خطاء فی الوصف کے باوجود ہر شخص کے حق میں رمضان کا روزہ درست ہوگا لیکن اگر مسافر رمضان میں کسی واجبِ آخر یعنی قضاء یا کفارہ کی نیت کرلے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس واجب کی نیت کی ہے وہی اداء ہوگا رمضان کا روزہ اداء نہ ہوگا۔ اور دلیل یہ ہے کہ جب مسافر کے حق میں آیت "ومن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اُخر" (البقرہ) کی وجہ سے وجوبِ اداء ساقط ہوگیا تو اس کے حق میں رمضان، شعبان کے مرتبہ میں ہوگیا اور شعبان میں ہر آدمی کو اختیار ہے کہ وہ افطار کرے (روزہ نہ رکھے) یا کوئی واجب روزہ رکھ لے، اسی طرح مسافر کو اختیار ہوگا کہ وہ رمضان میں چاہے تو بالکل روزہ نہ رکھے اور چاہے تو موجودہ رمضان کے علاوہ کوئی واجب آخر اداء کرلے پس جب مسافر کو رمضان میں واجب آخر اداء کرنے کی اجازت دیدی گئی تو واجب آخر کی نیت کرنے سے واجب آخر ہی اداء ہوگا موجودہ رمضان کا روزہ اداء نہ ہوگا۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ رمضان میں اگر مسافر بھی واجبِ آخر کی نیت کرے گا تو اس کی طرف سے بھی موجودہ رمضان ہی کا روزہ اداء ہوگا اور واجبِ آخر کا روزہ اداء نہ ہوگا، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ آیت "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" کی وجہ سے صوم رمضان کے وجوب کا سبب شہودِ شہر ہے اور شہودِ شہر (حضورِ رمضان) جس طرح مقیم کے حق میں موجود ہے اسی طرح مسافر کے حق میں بھی موجود ہے لہٰذا رمضان کا روزہ جس طرح مقیم پر واجب ہے اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہے لیکن مسافر کے حق میں آسانی پیدا کرنے کیلئے اس کو افطار کرنے اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت دیدی گئی ایسا نہیں کہ غیر صوم رمضان کو رمضان میں مشروع کردیا گیا بلکہ محض اس کی آسانی کے خاطر اور سفر کی مشقت کے پیشِ نظر اس کو افطار کرنے کی رخصت

دیدی گئی ہے مگر جب اس نے شریعت کی عطا کردہ رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا اور روزہ رکھنے کی زحمت گوارا کر ہی لی تو اس کا حکم اصل کی طرف لوٹ جائے گا یعنی شہودِ شہر کے متحقق ہونے کی وجہ سے مقیم اور مسافر دونوں کا حکم یکساں ہو جائے گا اور جس طرح مقیم رمضان میں جو بھی روزہ رکھے گا، وہ رمضانِ موجودہ ہی کا شمار ہوگا، اسی طرح مسافر بھی جس روزے کی نیت کرے گا وہ روزہ موجودہ رمضان ہی کا شمار ہوگا۔

وَهٰذَا الْمُسَافِرُ مُتَلَبِّسٌ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ فَإِنَّهُ اِنْ نَوٰى نَفْلًا اَوْ وَاجِبًا آخَرَ لَمْ يَقَعْ عَمَّا نَوٰى لِاَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعَجْزِ لَا الْعَجْزُ التَّقْدِيْرِيُّ فَإِذَا صَامَ وَتَحَمَّلَ الْمِحْنَةَ عَلٰى نَفْسِهٖ عُلِمَ اَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَاجِزًا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا هُوَ الْمُخْتَارُ وَقِيْلَ رُخْصَتُهُ اَيْضًا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ وَهُوَ خَوْفُ زِيَادَةِ الْمَرَضِ فَهُوَ كَالْمُسَافِرِ وَقِيْلَ فِي التَّطْبِيْقِ بَيْنَهُمَا اَنَّ الْمَرِيْضَ الَّذِيْ يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ كَمَرَضِ حُمَّى الْبَرْدِ وَوَجْعِ الْعَيْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِخَوْفِ اِزْدِيَادِ الْمَرَضِ وَالْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ وَالْمَرِيْضُ الَّذِيْ لَا يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ كَمَرَضِ اِمْتِلَاءِ الْبَطْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعَجْزِ فَإِذَا صَامَ هٰذَا الْمَرِيْضُ ظَهَرَ اَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لَهُ عِجْزٌ حَقِيْقِيٌّ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوٰى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ ـ

(ترجمہ):۔ اور یہ مسافر مریض کے خلاف ہے، اس لئے کہ اگر مریض نے نفل یا واجب آخر کی نیت کی تو جس کی نیت کی وہ واقع نہ ہوگا، اسلئے کہ مریض کی رخصت، حقیقتِ عجز کیساتھ متعلق ہے نہ کہ تقدیری اور فرضی عجز کیساتھ۔ پس جب مریض نے روزہ رکھا اور اپنے نفس پر مشقت برداشت کی تو معلوم ہو گیا کہ وہ عاجز نہیں تھا لہٰذا رمضان کا روزہ واقع ہوگا اور یہی مذہب مختار ہے اور کہا گیا کہ مریض کی رخصت بھی فرضی عجز کیساتھ متعلق ہے اور وہ مرض بڑھ جانیکا خوف ہے پس مریض، مسافر کے مانند ہے اور ان دونوں کے درمیان تطبیق کے سلسلہ میں کہا گیا کہ وہ مریض جس کو روزہ نقصان دیتا ہو جیسے سردی کے بخار کا مرض اور آنکھ کا درد تو اس کی رخصت ازدیادِ مرض کے خوف اور فرضی عجز کیساتھ متعلق ہوگی اور مریض جس کو روزہ نقصان نہ دیتا ہو جیسے پیٹ کی بدہضمی تو اس کی رخصت حقیقتِ عجز کیساتھ متعلق ہوگی پس جب اس مریض نے روزہ رکھا تو ظاہر ہو گیا کہ اس کیلئے حقیقی عجز نہیں تھا لہٰذا اس کی نیت کے مطابق روزہ واقع نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔

(تشریح) صاحبِ منار کہتے ہیں کہ مسافر کا حکم مریض کے حکم کے برخلاف ہے کیوں کہ اگر مریض نے

رمضان میں نفلی روزے یا واجبِ آخر کے روزے کی نیت کی تو نفل یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا، بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ہی ادا ہوگا۔ اسلئے کہ مریض کیلئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور رخصت حقیقی عجز کیساتھ متعلق ہے، احتمالی اور فرضی عجز کیساتھ متعلق نہیں ہے۔ لہٰذا اگر مریض روزہ رکھ لے اور نفس پر مشقت برداشت کرلے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ مریض عاجز نہیں تھا، کیوں کہ اگر عاجز ہوتا تو روزہ رکھنے پر قادر نہ ہوتا، روزہ رکھنا اس کے عاجز نہ ہونے کی دلیل ہے، اور جب وہ عاجز نہیں ہے تو اس پر موجودہ رمضان کا روزہ واجب ہوگا، اور افطار کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اور جب موجودہ رمضان کا روزہ واجب ہے، اور افطار کرنے کی اجازت نہیں ہے تو تندرست آدمی کی طرح صومِ نفل یا واجبِ آخر کی نیت کرنے کے باوجود رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، نفلی روزہ یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ بقول صاحبِ نور الانوار یہی قول زیادہ پسندیدہ ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ مریض کی رخصت احتمالی اور فرضی عجز کیساتھ متعلق ہے اور فرضی عجز، مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہے یعنی اگر مریض کو روزہ رکھنے سے مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو اس کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اور جب مریض کو محض ازدیادِ مرض کے اندیشہ سے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے تو یہ مریض، مسافر کے مانند ہے، یعنی مسافر کے مانند یہ مریض بھی اگر نفل یا واجبِ آخر کے روزے کی نیت کرلے تو نیت کے مطابق ہی روزہ ادا ہوگا، اور رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے سابقہ دونوں قولوں میں تطبیق کی کوشش کی ہے اور فرمایا ہے کہ مریض دو طرح کے ہیں ایک وہ جس کو روزہ نقصان پہنچاتا ہے جیسے سردی کے بخار کا بیمار اور آنکھ کے درد کا بیمار۔ اس مریض کی رخصت تو ازدیادِ مرض کے خوف اور احتمالی اور فرضی مرض کے ساتھ متعلق ہے جیسا کہ قول ثانی کے قائلین نے فرمایا ہے اور وہ مریض جس کیلئے روزہ رکھنا مضر نہیں ہے بلکہ ایک گونہ مفید ہے جیسے بدہضمی کا بیمار۔ تو اسکی رخصت حقیقی عجز کیساتھ متعلق ہے جیسا کہ قول اول کے قائلین نے کہا ہے۔ چنانچہ اس مریض نے اگر روزہ رکھا تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس کیلئے حقیقی عجز نہیں تھا، ورنہ تو روزہ نہ رکھ پاتا۔ پس جب اس کیلئے حقیقی عجز نہیں ہے تو اس کیلئے روزہ افطار کرنے کی رخصت بھی حاصل نہ ہوگی اور جب اس کیلئے روزہ افطار کرنے کی رخصت نہیں ہے تو تندرست آدمی کی طرح اس کا روزہ بھی نیت کے مطابق ادا نہ ہوگا بلکہ بہر صورت رمضانِ موجودہ کا روزہ ادا ہوگا خواہ نفل کی نیت کرے خواہ واجب آخر کی نیت کرے۔

وَفِي النَّفْلِ عَنْهُ رِوَايَتَانِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ اَيْ فِي صَوْمِ النَّفْلِ لِلْمُسَافِرِ عَنْ اَبِي حَنِيْفَةَ رِوَايَتَانِ فِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ يَقَعُ عَمَّا نَوَى وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا الْاِخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلَى دَلِيْلَيْنِ لِاَبِي حَنِيْفَةَ نُقِلَا عَنْهُ فَالدَّلِيْلُ الْاَوَّلُ اَنَّهٗ لَمَّا رَخَّصَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى بِالْفِطْرِ كَانَ رَمَضَانُ فِي حَقِّهٖ كَشَعْبَانَ وَفِي شَعْبَانَ يَصِحُّ النَّفْلُ فَكَذَا هٰهُنَا وَالدَّلِيْلُ الثَّانِي اَنَّهٗ لَمَّا رَخَّصَ لَهٗ بِالْفِطْرِ لِيَصْرِفَهٗ اِلٰى مَنَافِعِ بَدَنِهٖ بِالْاِسْتِرَاحَةِ فَلَاَنْ يَصْرِفَهٗ اِلٰى مَنَافِعِ دِيْنِهٖ وَهِيَ قَضَاءُ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ اَوْلٰى لِاَنَّهٗ اِنْ مَاتَ فِي هٰذَا الرَّمَضَانِ لَمْ يُعَاقَبْ لِاَجْلِ رَمَضَانَ وَيُعَاقَبُ بِسَبَبِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلُ لَيْسَ اَهَمَّ لَهٗ لَا فِي مَصَالِحِ دِيْنِهٖ وَلَا فِي مَصَالِحِ دُنْيَاهُ.

(ترجمہ) اور نفلی روزوں میں امام ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں اور اس کا تعلق مصنف کے قول "ینوی واجبا آخر" کے ساتھ ہے یعنی صوم نفل میں مسافر کے بارے میں امام ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں حسن کی روایت میں ہے کہ نیت کے مطابق روزہ واقع ہوگا اور ابن سماعہ کی روایت میں ہے کہ موجودہ رمضان کا روزہ واقع ہوگا اور یہ اختلاف امام ابو حنیفہ رح کی اُن دو دلیلوں پر مبنی ہے جو ان سے نقل کی گئی ہیں۔ پس دلیل اول یہ ہے کہ جب مسافر کو اللہ تعالیٰ نے افطار کی رخصت دی ہے تو اس کے حق میں رمضان شعبان کے مانند ہو گیا اور شعبان میں نفلی روزہ صحیح ہے پس اسی طرح یہاں ہے۔ اور دلیل ثانی یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کو افطار کی رخصت اس لئے دی ہے تاکہ وہ اس کو اپنے بدنی منافع یعنی راحت و آرام پہنچانے میں صرف کرے تو اس کا اپنے دینی منافع یعنی قضائے واجب اور کفارہ کے ادا کرنے میں صرف کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ اگر مسافر اس رمضان میں مر گیا تو رمضان کی وجہ سے اس کو سزا نہیں دی جائے گی البتہ قضاء اور کفارہ کی وجہ سے سزا دی جائے گی اور نفل اس کے لئے اہم نہیں ہے نہ دینی مصالح میں اور نہ دنیوی مصالح میں۔

(تشریح) پہلے بیان کیا گیا ہے کہ مسافر، رمضان میں اگر واجب آخر، قضاء یا کفارہ کے روزے کی نیت کرتا ہے تو اس کی نیت کے مطابق واجب آخر ادا ہو جائے گا۔ لیکن اگر نفل کے روزے کی نیت کرتا ہے تو اس بارے میں حضرت امام ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں، حسن بن زیاد رح کی روایت تو یہ ہے کہ مسافر کی نیت کے مطابق نفل کا روزہ ادا ہو جائے گا اور ابن سماعہ کی روایت یہ ہے کہ نیت کے مطابق نفلی روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ روایتوں کا یہ اختلاف حضرت امام ابو حنیفہ رح کی اُن دو دلیلوں پر مبنی ہے جو دو دلیلیں حضرت امام صاحب رح سے نقل کی گئی ہیں۔ چنانچہ پہلی دلیل جس سے حسن بن زیاد رح کی روایت کی تائید ہوتی ہے یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت عنایت فرما دی تو ادائے روزہ کے سلسلہ میں مسافر کے حق میں رمضان، شعبان کے مانند ہو گیا ہے اور شعبان کے مہینہ میں نفلی روزہ صحیح ہوتا ہے لہٰذا

رمضان میں مسافر کا نفلی روزہ بھی صحیح ہو جائے گا۔

اس دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ رمضان کا مہینہ مسافر کے حق میں جب شعبان کے مانند ہے تو مسافر کے حق میں وجوبِ صوم رمضان کا سبب یعنی شہود شہر رمضان متحقق نہ ہونے کی وجہ سے اس پر نفس وجوب صوم ثابت نہ ہوگا اور جب مسافر پر رمضان کے روزہ کا نفس وجوب ثابت نہیں ہوا تو وجوب ادار بھی ثابت نہ ہوگا کیوں کہ "وجوب ادار" نفس وجوب ہی کی فرع ہے اور جب مسافر کے ذمہ وجوب ادار ثابت نہیں ہے تو مسافر اگر رمضان کا روزہ ادا کرے تو اس کی طرف سے رمضان کا روزہ ادار نہ ہونا چاہیئے کیونکہ بغیر وجوب سبب کے کوئی عبادت ادار نہیں ہوتی حالانکہ مسافر اگر رمضان کا روزہ ادار کرتا ہے تو یہ اس کی طرف سے صحیح ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کے حق میں رمضان حقیقۃً شعبان کے مانند نہیں ہے کیونکہ مسافر کے حق میں رمضان وجوبِ صوم کا سبب ہے لیکن شعبان وجوبِ صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ رمضان کو روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے اختیار کے سلسلہ میں شعبان کے مانند قرار دیا گیا ہے اور عارضِ سفر کی وجہ سے رمضان میں روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے اختیار سے یہ لازم نہیں آتا کہ رمضان مسافر کے حق میں وجوبِ صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ اس اختیار کے باوجود رمضان مسافر کے حق میں بھی وجوبِ صوم کا سبب ہے اور جب مسافر کے حق میں رمضان وجوبِ صوم کا سبب ہے تو مسافر اگر رمضان میں روزہ رکھ لے گا تو اس کا روزہ ادار ہو جائے گا۔

اور دوسری دلیل جس سے ابن سماعہ کی روایت کی تائید ہوتی ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اس لئے دی ہے تاکہ وہ اپنے بدن کو راحت و آرام پہنچائے پس جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت دے کر بدنی منافع حاصل کرنے کی اجازت دی ہے تو قضار یا کفارہ کے روزہ کے ذریعہ دینی منافع حاصل کرنے کی اجازت بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی کیونکہ مسافر اگر موجودہ رمضان میں مرگیا تو اس رمضان کے روزے نہ رکھنے کی وجہ سے اُس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔ لیکن جو روزے قضار اور کفارے کے اُس پر واجب ہیں اُن کی وجہ سے مواخذہ ضرور ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ مسافر کے حق میں موجودہ رمضان کے روزوں کے مقابلہ میں قضار اور کفارے کے روزے زیادہ اہم ہیں اور جب قضار اور کفارے کے روزے مسافر کے حق میں موجودہ رمضان سے زیادہ اہم ہیں تو مسافر موجودہ رمضان میں اگر قضار اور کفارے کا روزہ رکھے گا تو اس کی نیت کے مطابق قضار اور کفارے کا روزہ ہی ادار ہوگا۔ اور نفل کا روزہ مسافر کے حق میں چونکہ قطعاً اہم نہیں ہے نہ مسافر کی دنیوی مصالح کے اعتبار سے اور نہ دینی مصالح کے اعتبار سے، اس لئے مسافر اگر رمضان میں نفلی روزہ کی نیت کرتا ہے تو نفلی روزہ ادار نہ ہوگا بلکہ رمضان کا روزہ ادار ہوگا۔ اس دوسری دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ نفل کا روزہ اگرچہ رمضان کے روزے سے اہم نہیں ہے لیکن افطار یعنی روزہ نہ رکھنے سے تو بالیقین اہم ہے پس جب مسافر کو رمضان میں افطار یعنی روزہ نہ رکھنے کی اجازت دے دی گئی تو نفلی روزہ رکھنے کی اجازت بدرجہ اولیٰ ہونی چاہیئے تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کو رمضان میں افطار کی رخصت نفع حاصل کرنے کیلئے دی گئی ہے اور یہ نفع عزیمت پر عمل کرنے یعنی

رمضان کا روزہ رکھنے سے حاصل نہیں ہوتا پس اگر مسافر نے روزہ نہ رکھا تو اس کو بدنی نفع حاصل ہوگا اور یہ بدنی نفع رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہوتا اور اگر مسافر نے واجب آخر کی قضا کی تو ایک واجب سے اس کا ذمہ فارغ ہوگا اور عند اللہ مواخذہ سے محفوظ ہوگا۔ اور یہ فائدہ بھی ایسا ہے جو رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہوتا۔ اور رہا نفلی روزہ تو اس سے مسافر کو نہ بدنی نفع حاصل ہوتا ہے اور فراغ ذمہ کی صورت میں نہ اُخروی اور دینی نفع حاصل ہوتا ہے۔ پس جب نفلی روزے سے دونوں طرح کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا تو نفلی روزہ، رمضان کے روزے کی بہ نسبت اہم نہ ہوگا بلکہ نفلی روزے کی بہ نسبت رمضان کا روزہ اہم ہوگا اور جب نفلی روزے کی بہ نسبت رمضان کا روزہ اہم ہے تو نفلی روزے کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا اور نفلی روزہ ادا نہ ہوگا۔

أَوْ يَكُونَ مِعْيَارًا لَهُ لَا سَبَبًا كَقَضَاءِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلَى السَّابِقِ وَهُوَ النَّوْعُ الثَّالِثُ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ لِلْمُوَقَّتِ فَإِنَّ وَقْتَ الْقَضَاءِ مِعْيَارٌ بِلَا شُبْهَةٍ وَسَبَبُ وُجُوبِهِ هُوَ شُهُودُ الشَّهْرِ السَّابِقِ لَا هٰذِهِ الْأَيَّامُ فَإِنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ سَبَبُ الْأَدَاءِ وَلَوْ لَمْ يُعْلَمْ حَالُ شَرْطِيَّتِهِ وَالظَّاهِرُ الْعَدَمُ فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يُعْلَمْ تَعَيُّنُ الْوَقْتِ فَأَيُّ وَقْتٍ يَكُونُ شَرْطَهُ وَوَقَعَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ فَإِنَّ وَقْتَهُ مِعْيَارٌ لَهُ وَلَيْسَ سَبَبًا لِوُجُوبِهِ وَإِنَّمَا السَّبَبُ هُوَ النَّذْرُ وَأَمَّا النَّذْرُ الْمُعَيَّنُ فَقِيلَ إِنَّهُ شَرِيكٌ لِلنَّذْرِ الْمُطْلَقِ فِي هٰذَا الْمَعْنَى وَإِنَّمَا يُخَالِفُهُ فِي بَعْضِ أَحْكَامِهِ وَهُوَ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ وَعَدَمُ احْتِمَالِ الْفَوَاتِ وَلِذَا قَيَّدَهُ بِهِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيكٌ لِرَمَضَانَ فِي كَوْنِ الْأَيَّامِ مِعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ بَعْدَمَا أَوْجَبَ عَلَى نَفْسِهِ فِي هٰذِهِ الْأَيَّامِ وَإِنْ قَالُوا بِأَنَّ النَّذْرَ سَبَبٌ لِلْوُجُوبِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيكٌ لِرَمَضَانَ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ وَلِقَضَاءِ رَمَضَانَ فِي بَعْضٍ آخَرَ فَأَلْحِقْ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ وَصَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِيِّ جَعَلَ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ مِنْ جِنْسِ صَوْمِ رَمَضَانَ وَلَمْ يَذْكُرْ قَضَاءَ رَمَضَانَ وَالنَّذْرَ الْمُطْلَقَ مِنْ أَقْسَامِ الْأَمْرِ الْمُقَيَّدِ بَلْ هُوَ مُطْلَقٌ مِنْ قَبِيلِ الزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَمَنْ أَدْخَلَهُمَا فِي الْمُقَيَّدِ نَظَرَ إِلَى أَنَّهُمَا مُقَيَّدَانِ بِالْأَيَّامِ دُونَ اللَّيَالِي وَهٰذَا مَحَلٌّ۔

(ترجمہ) یا وقت، امر موقت (فعل مامور بہ) کے لئے معیار ہوگا نہ کہ سبب جیسے رمضان کی قضاء یہ عبارت سابق پر معطوف ہے اور امر موقت کی چار قسموں میں سے تیسری قسم ہے کیونکہ قضاء کا وقت بلاشبہ معیار ہے اور اس کے وجوب کا سبب پہلے مہینہ کا حضور ہے نہ کہ یہ ایام۔ اس لئے کہ قضا کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے اور وقت کے شرط ہونے کا حال معلوم نہیں ہے اور ظاہر، عدم ہے۔ اس لئے کہ جب وقت کی تعیین معلوم

نہ ہو تو کونسا وقت اس کی شرط ہوگا۔ اور بعض نسخوں میں "نذر مطلق" واقع ہے اور نذرِ مطلق کا وقت اس کے لئے معیار ہے اور اس کے وجوب کے لئے سبب نہیں ہے اور سبب صرف نذر ہے۔ رہی نذر معین تو کہا گیا کہ وہ اس معنی میں نذرِ مطلق کے ساتھ شریک ہے ہاں نذر معین، نذر مطلق کے بعض احکام میں مخالف ہے اور وہ تعیین کی نیت کا شرط ہونا اور فوت ہونے کا احتمال نہ ہونا ہے اور اسی وجہ سے مصنف نے نذر کو مطلق کے ساتھ مقید کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ نذر معین، رمضان کے ساتھ شریک ہے اس بات میں کہ ایام، نذر معین کے لئے معیار ہیں اور ایام، وجوب کے لئے سبب ہیں اس کے بعد کہ مکلف نے ان ایام میں اپنی ذات پر واجب کر لیا ہے اگرچہ اصولیین نے کہا کہ نذر، وجوب کا سبب ہے حاصل یہ کہ نذر معین، بعض احکام میں رمضان کے ساتھ شریک ہے اور دوسرے بعض احکام میں قضاءِ رمضان کے ساتھ شریک ہے پس ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہو لاحق کر لو۔ اور منتخب حسامی کے مصنف نے نذر معین کو صوم رمضان کی جنس سے قرار دیا ہے اور قضاءِ رمضان اور نذر مطلق کو امر مقید کے اقسام میں سے ذکر نہیں کیا بلکہ وہ دونوں زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر کے قبیل سے مطلق عن الوقت ہیں اور جن حضرات نے ان کو امر مقید میں داخل کیا ہے انہوں نے اس کا لحاظ کیا کہ یہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں نہ کہ راتوں کے ساتھ لیکن یہ محض حیلہ ہے۔

(تشریح) مصنف منار نے فرمایا کہ امر مقید بالوقت کی تیسری قسم یہ ہے کہ "وقت، فعل مامور بہ" کے لئے معیار ہو اور فعل مامور بہ کے وجوب کا سبب نہ ہو جیسے رمضان کی قضاء، شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت، سابق میں مذکور عبارت " اما ان یکون الوقت ظرفا للموٴدی" پر معطوف ہے اور امر موقت یعنی مامور بہ مقید بالوقت کی تیسری قسم ہے۔ کیونکہ جس وقت میں رمضان کے روزوں کی قضاء کی جائے گی وہ وقت یقینی طور پر ان روزوں کے لئے معیار ہوگا اس لئے کہ جس دن میں قضاء کا روزہ واقع ہوگا اُس دن کا کوئی حصہ روزے سے فاضل نہیں رہے گا۔ اور یہ وقت یعنی یہ ایام جن میں رمضان کی قضاء کی جائے گی قضائے رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب نہیں ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک قضاء کا وہی سبب ہوتا ہے جو سبب اداء کا ہوتا ہے اور یہاں اداء کا سبب شہودِ شہرِ رمضان ہے لہٰذا اس رمضان کے روزوں کی قضا کا سبب بھی اسی رمضان کا شہود (حضور) ہوگا۔ پس جب قضائے رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب اُسی گذشتہ رمضان کا شہود (حضور) ہے تو یہ ایام جن میں قضاء کی جائے گی، وجوبِ قضاء کا سبب نہ ہوں گے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ جس وقت میں قضائے رمضان کی جائے گی وہ وقت اس کے لئے شرط ہے یا نہیں مگر ظاہر یہی ہے کہ وقت قضائے رمضان کے لئے شرط نہیں ہے کیونکہ جب قضاء کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو کونسا وقت اس کی شرط ہوگا بہرحال ظاہر یہی ہے کہ 'وقت' قضائے رمضان کے لئے شرط نہ ہو۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ 'منار' کے بعض نسخوں میں امر مقید بالوقت کی تیسری قسم کی مثال میں "نذر مطلق" کا ذکر واقع ہے یعنی تیسری قسم کی مثال "نذر مطلق" ہے۔ نذر مطلق یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے ایک دن کے

روزے کی نذر کی اور اس دن کو متعین نہ کرے۔ تو یہ تیسری قسم کی مثال اس لئے ہے کہ یہ شخص جس دن نذر کا روزہ رکھے گا وہ دن نذر کے اس روزے کے لئے معیار ہوگا یعنی اس دن کا کوئی حصہ نذر مطلق کے اس روزے سے فاضل نہ رہے گا اور وہ دن جس میں نذر مطلق کا روزہ رکھا گیا ہے نذر مطلق کے روزے کے وجوب کا سبب بھی نہیں ہے کیونکہ نذر کے روزے کے وجوب کا سبب خود نذر ہوتی ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے" ولیوفوا نذورہم"۔

واما النذر المعین الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ" ام مقید بالوقت" کی تیسری قسم کی مثال میں نذر کو لفظِ مطلق کے ساتھ متصف کرنا باطل ہے کیونکہ تیسری قسم کی مثال جس طرح نذر مطلق (غیر معین) کا روزہ ہوسکتا ہے اسی طرح نذر معین کا روزہ بھی تیسری قسم کی مثال واقع ہوسکتا ہے کیونکہ نذرِ معین کے روزے کا وقت بھی نذر معین کے روزے کے لئے معیار ہوتا ہے اور نذرِ معین کے روزے کے وجوب کا سبب نہیں ہوتا۔ پس منار کے بعض نسخوں میں یہ کہنا چاہئے تھا" والنذر" اور مطلق کے ساتھ متصف نہ کرنا چاہئے تھا تاکہ یہ نذرِ مطلق اور نذرِ معین دونوں کو شامل ہوجاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین اگرچہ وقت کے معیار ہونے اور وجوب کا سبب نہ ہونے میں نذر مطلق کے ساتھ شریک ہے لیکن بعض احکام میں نذر معین، نذر مطلق کے مخالف ہے اور وہ بعض احکام یہ ہیں کہ نذرِ مطلق کی صورت میں تعیین کی نیت کرنا شرط ہے یعنی یہ ارادہ کرنا کہ میں نذر کا روزہ رکھوں گا شرط ہے اور نذر معین کی صورت میں تعیین کی نیت کرنا شرط نہیں ہے بلکہ اس متعینہ دن میں اگر مطلقاً روزے کی نیت سے یا نفلی روزے کی نیت سے روزہ رکھ لیا تو بھی نذرِ معین ہی کا روزہ ادا ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نذر معین میں چونکہ وقت متعین ہوتا ہے اس لئے تعیین کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے اور نذر مطلق میں چونکہ وقت متعین نہیں ہوتا اس لئے نذر کے روزے کو متعین کرنے کے لئے تعیین کی نیت کرنا ضروری ہے۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ نذر مطلق میں روزے کے فوت ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا بلکہ جب بھی روزہ رکھے گا وہ ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا۔ اور نذرِ معین کی صورت میں اگر معینہ وقت کے علاوہ میں روزہ رکھا تو وہ روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ قضاء ہوگا گویا نذر معین کا روزہ فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اور رہا قضاء رمضان کا روزہ تو اس میں تعیین کی نیت کرنا بھی شرط ہے اور وہ فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتا ہے پس ان دونوں احکام میں نذر مطلق، قضاء رمضان کے مشابہ ہے نہ کہ نذر معین، پس چونکہ نذر مطلق، رمضان کی قضاء کے مشابہ ہے نہ کہ نذر معین، اس لئے مصنف منار نے نذر کو مطلق کے ساتھ مقید کر کے تیسری قسم کی مثال میں بعض نسخوں کے مطابق" النذر المطلق" کہا نہ کہ خالی" النذر"، حاصل یہ کہ منار کے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں" قضاء رمضان" واقع ہے اور قضاء رمضان کے ساتھ مذکورہ دو احکام میں چونکہ نذر مطلق کو مشابہت حاصل ہے نہ کہ نذر معین کو، اس لئے دوسرے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں" النذر المطلق" ذکر کیا گیا نہ کہ محض" النذر"

والظاہر ان النذر المعین الخ سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قسم ثالث کی مثال میں جب صرف نذر مطلق کا روزہ واقع ہوسکتا ہے اور نذر معین کا روزہ واقع نہیں ہوسکتا تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں ہوگئیں

(۱) وقت صلاۃ (۲) شہر رمضان (۳) قضاء رمضان اور نذر مطلق کا وقت (۴) وقتِ حج (۵) نذر معین کا وقت حالانکہ سابق میں کہا گیا تھا کہ مامور بہ مقید بالوقت کی صرف چار قسمیں ہیں ــــــــ اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین کا روزہ، بعض احکام میں صوم رمضان کے ساتھ شریک ہے اور وہ احکام یہ ہیں جس طرح رمضان کے دن رمضان کے روزوں کے لئے معیار ہیں اسی طرح نذر معین میں متعین کردہ دن، نذر معین کے روزے کے لئے معیار ہے اور جس طرح رمضان کے ایام، رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب ہیں اسی طرح نذر معین کا دن بھی نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے بعد اس کے کہ اُس نے خود اِس دن میں اپنے اوپر روزہ واجب کیا ہے۔ اگرچہ اصولیین کہتے ہیں کہ نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب "نذر" ہے نہ کہ وہ ایام جن میں روزہ رکھنے کی نذر کی گئی ہے۔ بہرحال اس جواب کو صحیح ماننے کے بعد، نذر معین کا روزہ جب رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہو گیا تو نذر معین کا روزہ دوسری قسم میں داخل ہو جائے گا اور جب نذر معین کا روزہ دوسری قسم میں داخل ہو گیا تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں نہ ہوں گی بلکہ چار قسمیں ہوں گی۔

شارح نے کہا کہ حاصل یہ ہے کہ نذر معین، بعض احکام میں رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہے اور دوسرے بعض احکام میں قضائے رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہے، رمضان کے روزے کے ساتھ تو اس لئے شریک ہے کہ وقت جس طرح رمضان کے روزے کے وجوب کا سبب ہے اسی طرح وقت یعنی وہ دن جس میں روزہ رکھنے کی نذر کی ہے نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے اگرچہ یہ نذر کرنے والے کے اپنے اوپر روزہ واجب کرنے کے بعد کی بات ہے اور قضائے رمضان کے روزے کے ساتھ اس لئے شریک ہے کہ جس طرح وہ ایام جن میں قضا کی جائے گی قضا واجب ہونے کا سبب نہیں ہے اسی طرح وقت یعنی وہ دن جس میں نذر کا روزہ رکھے گا فی نفسہ وجوب صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ نذر، نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے بہرحال "نذر معین" جب بعض احکام میں رمضان کے ساتھ اور بعض احکام میں قضائے رمضان کے ساتھ شریک ہے تو نذر معین کو ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہے لاحق کر لو۔ اور جب نذر معین کو ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ لاحق کر دیا گیا تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں نہ رہیں بلکہ چار ہی رہیں اور جب یہ بات ہے تو پانچ قسموں کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیون رحمہ مصنف منار پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ منتخب الحسامی کے مصنف نے نذر معین کو تو صوم رمضان کی جنس سے قرار دیا ہے لیکن قضاء رمضان اور نذر مطلق کو مامور بہ مقید بالوقت کے اقسام میں سے شمار نہیں کیا جیسا کہ ماتن نے شمار کیا ہے بلکہ ان دونوں کو مامور بہ مطلق عن الوقت میں شمار کیا ہے جیسا کہ زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر مامور بہ مطلق عن الوقت کے قبیل سے ہیں۔ اور صاحب حسامی نے یہ بھی کہا کہ جن حضرات (مصنف منار) نے ان دونوں کو مامور بہ مقید بالوقت میں شمار کیا ہے ان کی نظر اس پر ہے کہ یہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں نہ کہ راتوں کے ساتھ یعنی قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ ایام میں ادا کیا جا سکتا ہے نہ کہ

راتوں میں پس ایام کے ساتھ مقید ہونے کی وجہ سے ان کو مامور بہ مقید بالوقت میں شمار کیا ہے حالانکہ یہ محض ایک حیلہ ہے کیونکہ روزہ تو مشروع ہی دن میں ہوا ہے نہ کہ رات میں پس رات میں روزہ رکھنے کا عدم جواز اس لئے نہیں کہ وہ دن کے ساتھ مقید ہے بلکہ اس لئے ہے کہ روزہ رات میں غیر مشروع ہے اور دن میں مشروع ہے۔ بہر حال جب ایام کے ساتھ ان کو مقید کرنا ایک حیلہ ہے تو صاحب حسامی کی بیان کردہ بات کہ قضائے رمضان اور نذر مطلق، مامور بہ مطلق عن الوقت میں داخل ہیں زیادہ مناسب اور بہتر ہے۔

وَتُشْتَرَطُ فِيْهِ نِيَّةُ التَّعْيِيْنِ وَلَا يَحْتَمِلُ الْفَوَاتَ بِخِلَافِ الْاَوَّلَيْنِ اَيْ يُشْتَرَطُ فِيْ هٰذَا الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنَ الْمُؤَقَّتِ نِيَّةُ التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ لِلْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ وَلَا يَتَادّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَلَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ اَوْ وَاجِبٍ اٰخَرَ كَذَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ التَّبْيِيْتُ اَيِ النِّيَّةُ مِنَ اللَّيْلِ لِاَنَّ مَاسِوٰى رَمَضَانَ كُلَّهٗ مَحَلٌّ لِلنَّفْلِ فَيَقَعُ جَمِيْعُ الْاِمْسَاكَاتِ عَلَى النَّفْلِ مَالَمْ يُعَيَّنْ مِنَ اللَّيْلِ الصَّوْمُ الْعَارِضِيْ وَهُوَ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ بِخِلَافِ النَّذْرِ الْمُعَيَّنِ فَاِنَّهٗ يَتَادّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَنِيَّةِ النَّفْلِ وَلٰكِنْ لَا يَتَادّٰى بِنِيَّةِ وَاجِبٍ اٰخَرَ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ التَّبْيِيْتُ لِاَنَّهٗ مُعَيَّنٌ فِيْ نَفْسِهٖ كَرَمَضَانَ لَا يَقَعُ الْاِمْسَاكُ الْمُطْلَقُ اِلَّا عَلَيْهِ مَالَمْ يَصْرِفْهُ اِلٰى وَاجِبٍ اٰخَرَ وَاَيْضًا لَا يَحْتَمِلُ هٰذَا الْقِسْمُ الثَّالِثُ الْفَوَاتَ بَلْ كُلَّمَا صَامَ لَهٗ يَكُوْنُ مُؤَدِّيًا لِاَنَّ كُلَّ الْعُمُرِ مَحَلٌّ لَهٗ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ اِنْ لَمْ يَقْضِ رَمَضَانَ حَتّٰى جَاءَ رَمَضَانُ اٰخَرُ يَجِبُ عَلَيْهِ الْفِدْيَةُ مَعَ الْقَضَاءِ جَبْرًا لَهٗ عَلَى التَّكَاسُلِ وَالتَّهَاوُنِ بِخِلَافِ الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ وَهُمَا الصَّلٰوةُ وَالصَّوْمُ فَاِنَّهُمَا يَحْتَمِلَانِ الْفَوَاتَ اِذَا لَمْ يُؤَدِّهِمَا فِي الْوَقْتِ الْمَعْهُوْدِ فَيَكُوْنُ قَضَاءً۔

(ترجمہ) اور اس تیسری قسم میں تعیین کی نیت شرط ہے اور یہ فوت ہونے کا بھی احتمال نہیں رکھتی ہے برخلاف پہلی دو قسموں کے یعنی امر موقت کی اس تیسری قسم میں تعیین کی نیت شرط ہے بایں طور کہ یوں کہے کہ میں نے قضاء اور نذر کی نیت کی۔ اور مطلق نیت سے فعل مامور بہ ادا نہ ہوگا اور نہ نفل یا واجب آخر کی نیت سے اسی طرح اس میں تبییت یعنی رات میں نیت کرنا بھی شرط ہے کیونکہ رمضان کے علاوہ تمام ایام، محل نفل ہیں پس تمام امساکات نفل پر واقع ہوں گے جب تک کہ رات میں عارضی روزے یعنی قضاء یا کفارہ یا نذر مطلق کو متعین نہ کرے برخلاف نذر معین کے اس لئے کہ وہ مطلق نیت اور نیت نفل سے ادا ہو جاتا ہے لیکن واجب آخر کی نیت سے ادا نہیں ہوتا اور نذر معین میں رات سے نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے کیونکہ وہ رمضان کی طرح فی نفسہٖ معین ہے لہٰذا مطلق امساک نہیں واقع ہوگا مگر نذر معین پر جب تک کہ اس کو واجب آخر کی طرف نہ پھیرے اور یہ تیسری قسم فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتی ہے بلکہ جب بھی تیسری قسم سے متعلق روزہ رکھے گا ادا کرنے والا ہوگا اس لئے کہ ہمارے

نزدیک پوری زندگی اس کا محل ہے اور امام شافعی کے نزدیک اگر رمضان کی قضاء نہ کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضاء کے ساتھ فدیہ بھی واجب ہوگا تاکہ اس کی سستی اور کاہلی کی تلافی ہوسکے۔ برخلاف پہلی دو قسموں کے اور وہ نماز اور روزہ ہے اس لئے کہ یہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ اگران دونوں کو وقتِ مقررہ میں ادا نہ کیا تو قضاء ہوجائے گی۔

(تشریح) مصنف منار نے فرمایا کہ مامور بہ مقید بالوقت کی اس تیسری قسم میں تعیین کی نیت کرنا شرط ہے یعنی دل یا زبان سے یہ کہنا شرط ہے کہ میں نے قضائے رمضان کی نیت کی یا میں نے نذر مطلق کے روزے کی نیت کی، اگر مطلقاً روزے کی نیت کی یا نفل کے روزے کی نیت کی یا واجب آخر کفارہ وغیرہ کے روزے کی نیت کی تو اس سے قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ اسی طرح اس تیسری قسم میں رات میں یعنی صبح صادق شروع ہونے سے پہلے نیت کرنا شرط ہے اور رات میں نیت کرنا اس لئے شرط ہے کہ رمضان کے علاوہ باقی گیارہ ماہ نفلی روزوں کا محل ہیں ان گیارہ مہینوں میں جو بھی روزہ رکھا جائے گا وہ نفل کا روزہ ہوگا الّا یہ کہ رات میں یعنی صبح صادق شروع ہونے سے پہلے نفل کے علاوہ قضاء یا کفارہ یا نذر مطلق کی نیت کرلے۔ حاصل یہ کہ اگر رات میں قضاء یا کفارہ یا نذر مطلق کے روزے کی نیت نہ کی تو وہ نفل کا روزہ شمار ہوگا۔ پس جب یہ بات ہے تو معلوم ہوا کہ قضاء وغیرہ کے لئے رات میں نیت کرنا ضروری ہے۔ اس کے برخلاف نذر معین ہے کہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے بھی ادا ہوجاتا ہے اور نفل کے روزے کی نیت سے بھی ادا ہوجاتا ہے جیسے صومِ رمضان، مطلق نیت اور نفل کے روزے کی نیت سے ادا ہوجاتا ہے لیکن نذرِ معین کا روزہ، واجبِ آخر یعنی قضا اور کفارہ کی نیت سے ادا نہیں ہوگا اگرچہ رمضان کا روزہ واجبِ آخر کی نیت سے بھی ادا ہوجاتا ہے۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ نذرِ معین کا روزہ بندے کا واجب کردہ ہے اور رمضان کا روزہ اللہ تعالیٰ کا واجب کردہ ہے۔ اللہ کا واجب کردہ رمضان کا روزہ چونکہ زیادہ اہم ہے اس لئے وہ واجب آخر کی نیت سے ادا ہو جائیگا اور بندہ کا واجب کردہ نذر معین کا روزہ چوں کہ اس قدر اہم نہیں ہے اسلئے وہ واجبِ آخر کی نیت سے ادا نہ ہوگا اور نذر معین کے روزہ کے لئے رات میں نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے کیونکہ نذر معین کا روزہ، رمضان کی طرح بذاتِ خود معین ہے لہٰذا اس معینہ دن میں اگر مطلقاً روزہ رکھا گیا تو یہ روزہ نذر معین ہی کا شمار ہوگا الّا یہ کہ واجبِ آخر کی نیت کی گئی ہو۔ اس تیسری قسم کا دوسرا حکم یہ ہے کہ قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ فوت ہونے کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ جب بھی قضاء کا روزہ رکھے گا تو وہ اس قضاء کو ادا کرنے والا ہی شمار ہوگا اور تاخیر کرنے سے اس قضاء کی قضاء نہ ہوگی، اسی طرح نذر مطلق کا روزہ جب بھی رکھے گا تو وہ ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قضائے رمضان اور نذر مطلق کے روزے کا محل پوری زندگی ہے لہٰذا مرنے سے پہلے پہلے جب بھی قضاء یا نذر مطلق کا روزہ رکھے گا درست ہوگا اور ادا ہوگا متن میں عدمِ احتمالِ فوت کا یہی مطلب ہے ورنہ تو قضاء اور نذر مطلق کا روزہ بھی مکلف کے مرنے سے فوت ہوجاتا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے رمضان کے روزوں کی قضاء نہ کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضاء کے ساتھ ساتھ فدیہ بھی

واجب ہوگا۔ قضاء کے ساتھ فدیہ اس کی سستی اور کاہلی کی تلافی کرنے کے لئے واجب کیا گیا ہے گویا امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء کا روزہ فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قضاء کا وقت، آئندہ رمضان سے پہلے پہلے ہے لہٰذا آئندہ رمضان سے پہلے پہلے قضاء کرنا ضروری ہے اگر آنیوالے رمضان سے پہلے پہلے گذشتہ رمضان کی قضاء نہ کی تو اس پر قضاء کے ساتھ بطور سرزنش فدیہ بھی واجب ہوگا۔ صاحب کتاب کہتے ہیں کہ اول کی دونوں قسمیں (وقت کا ظرف[1]، سبب[1] اور شرط ہونا اور وقت کا معیار[2] اور سبب ہونا) اس حکم ثانی میں تیسری قسم کے مخالف ہیں کیونکہ قسم اول مثلاً نماز اور قسم ثانی مثلاً رمضان کا روزہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ ان دونوں کو اگر شریعت کے مقرر کردہ وقت میں ادا نہ کیا گیا بلکہ بعد میں ادا کیا گیا تو دونوں قضاء ہو جائیں گے۔

أَوْ يَكُونُ مُشْكِلاً يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ كَالْحَجِّ عَطْفٌ عَلٰى مَاسَبَقَ وَهُوَ النَّوْعُ الرَّابِعُ مِنْ اَنْوَاعِ الْمُوَقَّتِ يَعْنِيْ اَوْيَكُوْنُ وَقْتُ الْمُوَقَّتِ مُشْكِلاً اَيْ مُشْتَبَهَ الْحَالِ يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ مِنْ وَجْهٍ وَالظَّرْفَ مِنْ وَجْهٍ وَنَظِيْرُهُ وَقْتُ الْحَجِّ فَاِنَّهُ مُشْكِلٌ بِهٰذَا الْمَعْنٰى وَذٰلِكَ مِنْ وَجْهَيْنِ الْاَوَّلُ اَنَّ وَقْتَ الْحَجِّ شَوَّالٌ وَذُوْالْقَعْدَةِ وَعَشَرَةُ ذِي الْحِجَّةِ وَالْحَجُّ لَا يُؤَدّٰى اِلَّا فِيْ بَعْضِ عَشَرَةِ ذِي الْحِجَّةِ فَيَكُوْنُ الْوَقْتُ فَاضِلاً فَمِنْ هٰذَا الْوَجْهِ يَكُوْنُ ظَرْفًا وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهُ لَا يُؤَدّٰى فِيْ هٰذَا الْوَقْتِ اِلَّا حَجٌّ وَاحِدٌ يَكُوْنُ مِعْيَارًا بِخِلَافِ الصَّلٰوةِ فَاِنَّهُ فِيْ وَقْتٍ وَاحِدٍ يُؤَدّٰى صَلٰوةٌ مُخْتَلِفَةٌ وَالثَّانِيْ اَنَّ الْحَجَّ لَا يُفْرَضُ فِي الْعُمْرِ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً فَاِنْ اَدْرَكَ الْعَامَ الثَّانِيْ وَالثَّالِثَ يَكُوْنُ الْوَقْتُ مُوَسَّعًا يُؤَدِّيْهِ فِيْ اَيِّ وَقْتٍ شَاءَ وَاِنْ لَمْ يُدْرِكِ الْعَامَ الثَّانِيْ يَكُوْنُ الْوَقْتُ مُضَيَّقًا لَا بُدَّ لَهٗ اَنْ يُؤَدِّيَ فِي الْعَامِ الْاَوَّلِ لٰكِنَّ اَبَا يُوْسُفَؒ اِعْتَبَرَ جَانِبَ التَّضْيِيْقِ وَمُحَمَّدًاؒ اِعْتَبَرَ جَانِبَ التَّوَسُّعِ عَلٰى مَا قَالَ الْمُصَؒ۔

(ترجمہ) یا وقت ایسا مشکل ہوگا کہ معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہوگا جیسا کہ حج (کا وقت) یہ عبارت ماقبل پر معطوف ہے اور امر موقت کی قسموں میں سے چوتھی قسم ہے یعنی یا وقت موقت مشکل یعنی ایسا مشتبہ الحال ہوگا کہ من وجہ معیار کے مشابہ ہوگا اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہوگا اور اس کی نظیر حج کا وقت ہے کیونکہ وہ اس معنی کی وجہ سے مشتبہ ہے اور یہ اشتباہ دو وجہوں سے ہے اول یہ کہ حج کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں اور حج ادا نہیں کیا جاتا مگر ذی الحجہ کے دس دنوں میں سے بھی بعض میں۔ لہٰذا وقت فاضل ہوگا پس اس اعتبار سے وقت ظرف ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ادا کیا جاتا ہے وقت معیار ہوگا برخلاف نماز کے کیونکہ ایک وقت میں بہت سی نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں دوسری وجہ یہ کہ حج، زندگی میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے پس اگر مکلف دوسرا اور تیسرا سال پالے تو وقت موسع (کشادہ) ہوگا اس کو جس وقت میں چاہے گا ادا کرے گا اور اگر دوسرا سال نہ پایا تو وقت تنگ ہوگا

اس کے لئے پہلے ہی سال میں ادا کرنا ضروری ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے وقت کی تنگی کا اعتبار کیا ہے اور امام محمدؒ نے جانب توسع کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے آئندہ عبارت میں فرمایا ہے۔

(تشریح) شارح رح فرماتے ہیں کہ یہ عبارت متن کی سابقہ عبارت " اما ان یکون الوقت ظرفا الخ " پر معطوف ہے اور مامور بہ مقید بالوقت کی چوتھی قسم ہے حاصل یہ کہ مامور بہ مقید بالوقت کا وقت کبھی ایسا مشتبہ الحال ہوتا ہے کہ من وجہ معیار کے مشابہ ہوتا ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہوتا ہے اور اس چوتھی قسم کی مثال " حج کا وقت " ہے کیونکہ حج کا وقت مشتبہ الحال ہے من وجہ معیار کے مشابہ ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہے۔ حج کے وقت کا مشتبہ الحال ہونا دو طریقہ پر ہے اول یہ کہ حج کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں یہی وجہ ہے کہ شوال سے پہلے حج کا احرام باندھنا مکروہ تحریمی ہے بہر حال مذکورہ دو ماہ دس یوم حج کا وقت ہے لیکن یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ ارکانِ حج ادا کرنے میں مذکورہ پورا وقت مصروف نہیں ہوتا بلکہ ذی الحجہ کے عشرہ اولیٰ میں سے بعض ایام مصروف ہوتے ہیں اور باقی سارا وقت بچا رہتا ہے اور فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت کا فاضل رہنا وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہے لہٰذا اس اعتبار سے حج کا وقت، حج کے لئے ظرف ہوگا مگر چونکہ اس پورے وقت میں ایک ہی حج ادا کیا جاسکتا ہے اور ایک سے زائد حج ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ حج کا وقت حج کے لئے معیار ہے برخلاف نماز کے وقت کے کہ ایک وقت میں بہت سی نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں لہٰذا نماز کا وقت نماز کے لئے بلا شبہ ظرف ہوگا بہر حال حج کے وقت میں جب ظرف ہونے کی شان بھی موجود ہے اور معیار ہونے کی شان بھی موجود ہے تو حج کا وقت مشکل یعنی مشتبہ الحال ہوگا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ۔ فریضۂ حج کا وقت پوری زندگی ہے یعنی پوری زندگی میں حج ایک ہی دفعہ فرض ہوتا ہے ہر سال فرض نہیں ہوتا پس جس شخص پر حج فرض ہے اگر وہ دس پانچ سال زندہ رہا تو یہ وقت اپنی وسعت اور کشادگی کی وجہ سے حج کے لئے ظرف ہوگا یعنی اپنی صوابدید کے مطابق کسی ایک سال میں حج ادا کرے گا اور باقی سال فاضل رہیں گے اور وقت کا فاضل رہنا ہی ظرف ہونے کی علامت ہے لہٰذا یہ وقت حج کے لئے ظرف ہوگا لیکن اگر یہ شخص "حج" فرض ہونے کے سال حج کا زمانہ گذر جانے کے بعد مر گیا اور دوسرا سال، تیسرا سال میسر نہ آیا تو یہ کہا جائے گا کہ وقت کی تنگی کی وجہ سے اس پر پہلے سال ہی حج ادا کرنا ضروری تھا اور یہی سال فریضۂ حج کے لئے متعین تھا اور اس متعینہ سال میں چونکہ ایک ہی حج ادا ہو سکتا ہے دوسرا حج ادا نہیں ہو سکتا اور یہ وقت کے معیار ہونے کی علامت ہے اس لئے حج کا وقت حج کے لئے معیار ہوگا بہر حال جب حج کا وقت حج کے لئے معیار بھی ہو سکتا ہے اور ظرف بھی ہو سکتا ہے تو حج کا وقت مشکل یعنی مشتبہ الحال ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ بقول ماتنؒ حضرت امام ابو یوسف رح وقت کی تنگی کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد رح وقت کی وسعت کا اعتبار کرتے ہیں۔

وَيَتَعَيَّنُ اَشْهُرُ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْاَوَّلِ عِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ اَيْ لَابُدَّ عِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ اَنْ يُؤَدِّيَ الْحَجَّ فِي الْعَامِ الْاَوَّلِ اِحْتِيَاطًا اِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ فَاِنَّ الْحَيٰوةَ اِلَى الْعَامِ الثَّانِيْ مَوْهُوْمٌ وَالْوَقْتُ مَدِيْدٌ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ يَتَرَخَّصُ لَهٗ اَنْ يُؤَخِّرَ اِلَى الْعَامِ الْاٰخِرِ بِشَرْطِ اَنْ لَا يَفُوْتَ مِنْهُ وَثَمَرَةُ الْاِخْتِلَافِ لَا تَظْهَرُ اِلَّا فِي الْاِثْمِ فَاِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْعَامِ الْاَوَّلِ يَصِيْرُ فَاسِقًا مَرْدُوْدَ الشَّهَادَةِ عِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ ثُمَّ اِذَا اَدَّاهُ فِي الْعَامِ الثَّانِيْ يَرْتَفِعُ عَنْهُ الْاِثْمُ وَتُقْبَلُ شَهَادَتُهٗ وَهٰكَذَا فِيْ كُلِّ عَامٍ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا يَاْثَمُ اِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ اَوْ اِدْرَاكِ عَلَامَاتِهٖ وَلَا يَكُوْنُ مَرْدُوْدَ الشَّهَادَةِ وَلٰكِنْ كُلَّمَا اَدّٰى يَكُوْنُ اَدَاءً عِنْدَ الْفَرِيْقَيْنِ لَا قَضَاءً ۔

(ترجمہ) اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے متعین ہیں۔ امام محمدؒ کا اختلاف ہے یعنی امام ابو یوسف کے نزدیک ضروری ہے کہ احتیاطاً پہلے ہی سال حج ادا کر لے تاکہ حج کے فوت ہونے سے بچ سکے اس لئے کہ دوسرے سال تک زندہ رہنا ایک موہوم چیز ہے اور وقت دراز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک آئندہ سال تک حج مؤخر کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ حج اس سے فوت نہ ہوسکے اور اختلاف کا ثمرہ نہیں ظاہر ہوگا مگر گناہ میں پس اگر پہلے سال حج ادا نہ کیا تو وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسق، مردود الشہادت ہوگا پھر جب اس کو دوسرے سال میں ادا کر لیا تو اس سے گناہ دور ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول ہوگی۔ اسی طرح ہر سال میں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک گنہ گار نہ ہوگا مگر موت یا علاماتِ موت کے وقت اور مردود الشہادت نہ ہوگا لیکن جب بھی ادا کرے گا فریقین کے نزدیک ادا ہی ہوگا، قضاء نہ ہوگا۔

(تشریح) پہلے بیان کیا گیا ہے کہ ادائے حج کے سلسلہ میں حضرت امام ابو یوسفؒ نے تنگیٔ وقت کا اعتبار کیا ہے اور امام محمدؒ نے وسعتِ وقت کا اعتبار کیا ہے اسی وجہ سے فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے حج ادا کرنے کے لئے متعین ہیں یعنی احتیاطاً پہلے ہی سال حج ادا کرنا ضروری ہے تاکہ حج فوت ہونے کا امکان باقی نہ رہے کیونکہ آئندہ سال تک زندہ رہنا ایک موہوم چیز ہے اور وقت کافی دراز ہے ؎ کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک ۔ پس حج فوت ہونے کے امکان سے بچنے کے لئے احتیاط اسی میں ہے کہ پہلے ہی سال حج ادا کر لیا جائے اور آئندہ سال تک مؤخر نہ کیا جائے۔ یہ واضح رہے کہ امام ابو یوسفؒ کا یہ مذہب احتیاط پر مبنی ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک "امر" علی الفور وجوب ثابت کرتا ہے جیسا کہ امام کرخیؒ اس کے قائل ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک "امر" سے علی الفور تو وجوب ثابت نہیں ہوتا لیکن احتیاط کی وجہ سے علی الفور یعنی پہلے ہی سال حج ادا کرنا ضروری قرار دے دیا گیا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک علی الفور وجوب ثابت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک

علی الفور وجوب ثابت ہوتا تو تاخیر کی وجہ سے گنہ گار ہوتا اور دوسرے سال حج ادا کرنے کے باوجود گناہ دور نہ ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دوسرے سال حج ادا کرنے سے گناہ دور ہو جاتا ہے جیسا کہ آئندہ بیان کریں گے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضرت امام ابو یوسف رح کا یہ مذہب محض احتیاط پر مبنی ہے۔ اور امام محمد رح چونکہ وسعتِ وقت کا اعتبار کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے ادائے حج کے لئے متعین نہیں ہیں بلکہ آئندہ سالوں تک حج کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے لیکن یہ شرط ہے کہ حج فوت نہ ہو جائے۔ مراد یہ ہے کہ مرنے سے پہلے پہلے جب چاہے حج کرلے اس تاخیر سے گنہ گار نہ ہوگا۔ امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضۂ حج سنہ ۱۰ھ میں ادا کیا ہے حالانکہ حج اس سے پہلے، فرض ہو چکا تھا اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر جائز ہے۔ امام ابو یوسف رح کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ حج کو مؤخر کرنا فوت ہونے کے اندیشہ سے حرام کیا گیا ہے اور فوت ہونے کا اندیشہ اس وقت ہوگا جب آدمی کو مرنے کا وقت معلوم نہ ہو۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یقینی طور پر یہ بات معلوم تھی کہ جب تک لوگوں کے سامنے حج کے احکام عملاً بیان نہیں کئے جائیں گے آپکی وفات نہ ہو گی گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں حج کے فوت ہونیکا امکان نہ تھا اور جب آپکے حق میں حج کے فوت ہونیکا امکان نہیں تھا تو آپکے لئے تاخیر جائز ہو گی اور آپ کے علاوہ دوسرے افرادِ امت کے حق میں چونکہ یہ بات نہیں ہے بلکہ زندگی موہوم ہونے کی وجہ سے حج کے فوت ہونے کا امکان بدستور موجود ہے اس لئے آپ کے علاوہ دوسرے افرادِ امت کے لئے حج کو آئندہ سال تک مؤخر کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور امت کے لوگوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر قیاس کرنا ہرگز درست نہ ہوگا ؎ کہاں میں اور کہاں یہ نکہتِ گل۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ ان دونوں بزرگوں کے اختلاف کا ثمرہ اس بات میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی شخص نے اُس سال میں حج ادا نہ کیا جس سال اُس پر فرض ہوا تھا تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک یہ شخص گنہ گار ہوگا، فاسق اور مردود الشہادت ہوگا پھر جب اس نے دوسرے سال حج ادا کر لیا تو اس کا گناہ دور ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول کر لی جائے گی یہ ہی بات آئندہ ہر سال کے بارے میں کہی جائے گی۔ اور امام محمد رح کے نزدیک اس تاخیر کی وجہ سے گنہ گار نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر اچانک موت آگئی یا علاماتِ موت ظاہر ہو گئیں اور حج نہ کر سکا تو بلاشبہ گنہ گار ہوگا، لیکن مردود الشہادت نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تاخیرِ حج کی وجہ سے گنہ گار ہونے اور گنہ گار نہ ہونے میں صاحبین رح کے درمیان اختلاف اپنی جگہ پر ہے لیکن مکلف نے حج پہلے سال ادا کرے یا آئندہ سالوں میں ادا کرے بہر صورت دونوں حضرات کے نزدیک یہ حج ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا کیوں کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ حج کا وقت پوری زندگی ہے لہٰذا جب بھی حج کرے گا وہ حج وقت میں ہوگا نہ کہ وقت کے بعد اور وقت کے اندر جو فعل کیا جاتا ہے وہ ادا ہوتا ہے نہ کہ قضاء۔ اس لئے مرنے سے پہلے پہلے جب بھی حج کرے گا وہ دونوں حضرات کے نزدیک ادا ہوگا قضاء نہ ہوگا۔

ثمرہ اختلاف کے تحت امام ابو یوسف رح کے قول پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ امام ابو یوسف رح نے فرمایا کہ پہلے

ہی سال ادائے حج کو ضروری قرار دینا احتیاط کی وجہ سے ہے اور احتیاط دلیل ظنی ہے بس پہلے سال سے حج کو مؤخر کرنا گناہ صغیرہ ہوگا نہ کہ کبیرہ کیونکہ کبیرہ گناہ دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے اور ایک مرتبہ صغیرہ گناہ کے ارتکاب سے فسق حاصل نہیں ہوتا البتہ اگر صغیرہ گناہ پر اصرار کیا گیا تو فسق حاصل ہو جائے گا۔ لہٰذا پہلے سال سے دوسرے سال تک حج مؤخر کرنے کی وجہ سے مکلف فاسق اور مردود الشہادت نہ ہونا چاہیئے۔ ہاں۔ اگر چند سال تک حج مؤخر کر دیا تو صغیر گناہ پر اصرار کی وجہ سے یہ شخص بلاشبہ فاسق اور مردود الشہادت ہوگا۔

وَيَتَأَدّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ لَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ هٰذَا مِنْ حُكْمِ كَوْنِهٖ مُشْكِلًا اَىْ اِنْ اَدَّى الْحَجَّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ الْحَجَّ يَقَعُ عَنِ الْفَرْضِ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ نَوَيْتُ حَجَّ النَّفْلِ فَاِنَّهٗ يَقَعُ عَنِ النَّفْلِ وَقَالَ الشَّافِعِىُّ يَقَعُ هٰهُنَا عَنِ الْفَرْضِ اَيْضًا لِاَنَّهٗ سَفِيْهٌ يَجِبُ اَنْ يُّحْجَرَ عَلَيْهِ وَلَا يُقْبَلُ تَصَرُّفُهٗ قُلْنَا هٰذَا يُبْطِلُ الْاِخْتِيَارَ الَّذِىْ شُرِطَ فِى الْعِبَادَاتِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْحَجَّ لَمَّا كَانَ يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ اَخَذَ شَبْهًا مِنْ كُلٍّ مِنْهُمَا فَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ مِعْيَارًا اَخَذَ شَبْهًا مِنَ الصَّوْمِ فَيَتَأَدّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ كَالصَّوْمِ وَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ ظَرْفًا اَخَذَ شَبْهًا مِنَ الصَّلٰوةِ فَلَا يَتَأَدّٰى بِنِيَّةِ النَّفْلِ كَالصَّلٰوةِ هٰكَذَا يَنْبَغِىْ اَنْ يُّفْهَمَ۔

(ترجمہ) اور فریضۂ حج مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے نہ کہ نفل کی نیت سے۔ یہ وقت کے مشکل ہونے کا حکم ہے اگر فریضۂ حج مطلق نیت سے ادا کرے بایں طور کہ یہ کہے کہ میں نے حج کی نیت کی تو اس سے فریضۂ حج ادا ہو جائے گا برخلاف اس کے جبکہ کہا کہ میں نے نفلی حج کی نیت کی کیونکہ اس سے حج نفل ادا ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہاں بھی فریضۂ حج ادا ہوگا۔ اس لئے کہ یہ شخص ناسمجھ ہے واجب ہے کہ اس کے نفاذ کو روکا جائے اور اس کا تصرف قبول نہ کیا جائے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ اس اختیار کو باطل کرتا ہے جو عبادات میں مشروط ہے حاصل یہ کہ حج جب معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہے تو اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی مشابہت کو اختیار کیا پس اس حیثیت سے کہ حج کا وقت معیار ہے اس نے روزے کی مشابہت اختیار کی لہٰذا روزے کی طرح مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا۔ اور اس حیثیت سے کہ وقت حج ظرف ہے اس نے نماز کی مشابہت اختیار کی لہٰذا نماز کی طرح نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا۔ اسی طرح سمجھنا مناسب ہے۔

(تشریح) وقت کے مشکل یعنی مشتبہ الحال ہونے کا حکم بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ حج فرض مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا مثلاً یہ کہا کہ میں نے حج کی نیت کی، اس نیت سے حج فرض ادا ہوگا لیکن نفلی حج کی نیت سے حج فرض ادا نہ ہوگا مثلاً یہ کہا کہ میں نے نفلی حج کی نیت کی، اس نیت سے نفلی حج ہی ادا ہوگا فرض

ادا نہ ہوگا۔ مطلق نیت سے حج فرض اس لئے ادا ہو جائے گا کہ اس شخص کا ظاہر حال اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے سفر کی اس قدر صعوبتوں کے ساتھ فرض ہی ادا کیا ہوگا اور نفل ادا کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہوگا کیوں کہ عقلمند آدمی پہلے فرائض ادا کرتا ہے اس کے بعد تبرعات اور نوافل کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور نفلی کی نیت سے حج فرض اس لئے ادا نہ ہوگا کہ اس شخص نے نفلی حج کی نیت تو صراحۃً کی ہے اور حج فرض دلالۃً ثابت ہوتا ہے اور صریح، دلالت سے فائق ہوتا ہے یعنی جو چیز صراحۃً ثابت ہوتی ہے اس کو اس چیز پر تقدم حاصل ہوتا ہے جو چیز دلالت کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور وقتِ حج فی نفسہ جس طرح حج فرض کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح حج نفل کی صلاحیت بھی رکھتا ہے لہٰذا حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادا ہوگا حج فرض ادا نہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حج نفل کی نیت سے بھی حج فرض ہی ادا ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ جو شخص فرض ادا نہ کر کے نفل ادا کرتا ہے وہ انتہائی بیوقوف اور نادان آدمی ہے اور نادان آدمی کے کسی تصرف کو نافذ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو شرعاً روک دیا جاتا ہے لہٰذا اس شخص کے اس قولی تصرف کو روک دیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس کی طرف سے حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے اور جب حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے تو صفتِ نفل باطل ہو گئی اور نفسِ حج کی نیت باقی رہ گئی اور سابق میں گذر چکا ہے کہ نفسِ حج کی نیت سے حج فرض ادا ہو جاتا ہے لہٰذا یہاں بھی حج نفل کی نیت کے باوجود حج فرض ہی ادا ہوگا حج نفل ادا نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب حج نفل کی نیت کرنے والے شخص کی نیت یعنی تصرفِ قولی کو روک دیا گیا تو اس سے اس کا اختیار باطل ہو گیا حالانکہ تمام عبادات میں اختیار شرط ہے پس جب تمام عبادات میں اختیار شرط ہے تو یہاں بھی اس کے اختیار کو باقی رکھنے کے لئے حج نفل کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور جب حج نفل کی نیت کا اعتبار کیا گیا تو حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادا ہوگا حج فرض ادا نہ ہوگا ــ

ــ اس جواب پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ رمضان میں نفلی روزہ کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ ادا ہوتا ہے حالانکہ یہاں بھی اختیار کا باطل ہونا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ رمضان کا مہینہ چونکہ نفلی روزے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے جب رمضان میں صومِ نفل کی نیت کرے گا تو وصفِ نفل باطل ہو جائے گا اور اصل صوم کی نیت باقی رہے گی اور اصلِ صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے لہٰذا صومِ نفل کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف وقتِ حج ہے کہ وقتِ حج، نفلی حج کی بھی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا نفلی حج کی نیت کرنے سے نفل ثابت ہو جائے گا اور فریضۂ حج سے اعراض کرنا متحقق ہوگا۔ اور فرض سے اعراض کرنے کی صورت میں فرض ثابت نہیں ہوتا لہٰذا حج نفل کی نیت سے حج فرض ثابت نہ ہوگا بلکہ حج نفل ثابت ہوگا یعنی فرض ادا نہ ہوگا بلکہ نفل ادا ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ حج کا وقت، چونکہ معیار بھی ہے اور ظرف بھی

ہے اس لئے دونوں کی مشابہت کا اعتبار ہوگا۔ پس حج کا وقت، چونکہ ظرف ہے اس لئے حج، نماز کے مشابہ ہوگا اور فرض نماز چونکہ نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتی اس لئے حج فرض بھی حج نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا اور حج کا وقت چونکہ معیار بھی ہے اس لئے حج، روزے کے مشابہ ہوگا اور روزۂ رمضان چونکہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے اس لئے حج فرض بھی مطلق حج کی نیت سے ادا ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَ عَنْ مَبَاحِثِ الْمُطْلَقِ وَالْمُوَقَّتِ شَرَعَ فِي بَيَانِ كَوْنِ الْكُفَّارِ مَأْمُوْرِيْنَ بِالْأَمْرِ أَوْ لَا فَقَالَ وَالْكُفَّارُ مُخَاطَبُوْنَ بِالْأَمْرِ بِالْإِيْمَانِ وَبِالْمَشْرُوْعِ مِنَ الْعُقُوْبَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِيْمَانِ فِي الْوَاقِعِ لَا يَكُوْنُ إِلَّا لِلْكُفَّارِ وَأَمَّا لِلْمُؤْمِنِيْنَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا آمِنُوْا فَإِنَّمَا يُرَادُ بِهِ الثَّبَاتُ عَلَى الْإِيْمَانِ وَالْاِسْتِقَامَةُ عَلَيْهِ أَوْ مُوَاطَاةُ الْقَلْبِ لِلِّسَانِ أَوْ نَحْوُ ذٰلِكَ وَكَذَا هُمْ أَلْيَقُ بِالْعُقُوْبَاتِ وَهِيَ الْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ إِذَا كَانَتْ تَجْرِيْ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ لِأَجْلِ انْتِظَامِ الْعَالَمِ وَمَصْلَحَةِ الْبَقَاءِ وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِيْ فَالْكُفَّارُ أَوْلٰى بِهَا سِيَّمَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رح لِأَنَّ الْحُدُوْدَ وَالْكَفَّارَاتِ عِنْدَهُ زَاجِرَةٌ لِلنَّاسِ عَنِ الْاِرْتِكَابِ لَا سَاتِرَةٌ وَمُزِيْلَةٌ لِلْمَعْصِيَةِ وَأَمَّا الْمُعَامَلَاتُ فَهِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فَيَنْبَغِيْ أَنْ نَتَعَامَلَ مَعَهُمْ حَسْبَ مَا تَعَامَلْنَا بَيْنَنَا فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْإِجَارَةِ وَغَيْرِهَا سِوَى الْخَمْرِ وَالْخِنْزِيْرِ فَإِنَّهُمَا مُبَاحَانِ لَهُمْ لَا لَنَا وَأَشَارَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِهِ الْخَمْرُ لَهُمْ كَالْخَلِّ لَنَا وَالْخِنْزِيْرُ لَهُمْ كَالشَّاةِ لَنَا وَإِنَّمَا بَذَلُوا الْجِزْيَةَ لِيَكُوْنَ دِمَاءُهُمْ كَدِمَائِنَا وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا۔

(ترجمہ) پھر جب مصنف مطلق اور موقت کے مباحث سے فارغ ہو چکے تو کفار کے مامور بالامر ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا کہ کفار ایمان لانے اور عقوبات اور معاملات سے متعلق احکام کو بجا لانے کے مخاطب ہیں کیونکہ واقع میں ایمان لانے کا امر کفار ہی کو ہوتا ہے اور رہا مومنین کے لئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول یا ایہا الذین آمنو آمنو میں ہے تو اس سے ایمان پر ثابت رہنا اور اس پر مستقیم رہنا مراد ہے یا دل کو زبان کے مطابق کرنا یا اس کے علاوہ۔ اسی طرح کفار عقوبات کے زیادہ لائق ہیں کیونکہ عقوبات یعنی حدود و قصاص جب مسلمانوں پر، عالم کے انتظام، بقاء عالم کی مصلحت اور معاصی سے روکنے کے لئے جاری ہوتے ہیں تو کفار ان چیزوں کے زیادہ مستحق ہیں خاص کر امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک کیونکہ امام صاحب کے نزدیک حدود و کفارات لوگوں کو معاصی کے ارتکاب سے روکنے والے ہیں، معصیت کو ڈھانکنے والے اور دور کرنے والے نہیں ہیں اور رہے معاملات تو وہ ہمارے اور ان کے درمیان جاری ہیں لہٰذا مناسب ہے کہ ہم خرید و فروخت اور اجارہ وغیرہ میں ان کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں جس طرح ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں علاوہ شراب

اور سور کے اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں ان کے لئے مباح ہیں نہ کہ ہمارے لئے۔ اور اسی کی طرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے کہ شراب کفار کے لئے اسی طرح ہے جس طرح سرکہ ہمارے لئے، اور سور ان کے لئے اسی طرح ہے جس طرح بکری ہمارے لئے۔ اور کفار جزیہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ ان کے خون ہمارے خون کے مانند ہو جائیں اور ان کے مال ہمارے مال کے مانند ہو جائیں۔

(تشریح) امر مطلق اور موقت کے مباحث سے فراغت کے بعد مصنفؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کفار اوامر کے مخاطب ہیں یا نہیں یعنی شارع کے اوامر سے جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں آیا کفار ان کے مکلف ہیں یا مکلف نہیں ہیں۔ چنانچہ مصنف رحؒ نے فرمایا کہ کفار، ایمان لانے اور حدود و قصاص اور معاملات سے متعلق احکام بجالانے کے مکلف اور مخاطب ہیں۔ کیونکہ ایمان لانے کا حکم واقع میں کفار ہی کو ہوتا ہے مومنین کو نہیں۔ لیکن رہا یہ سوال کہ باری تعالیٰ کے قول "یاایہا الذین آمنوا آمنوا" (اے ایمان والو ایمان لاؤ) میں مومنین کو خطاب کیوں کیا گیا۔ ہے اسلئے کہ مومنین سے ایمان کا مطالبہ کرنا تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل محال ہے۔ اس کے چند جواب ہیں (۱) آیت میں لفظ "آمنوا" امر کا صیغہ ہے اور امر کا صیغہ جس طرح ایجاد فعل اور احداثِ فعل کی طلب پر دلالت کرتا ہے اسی طرح بقائے فعل کی طلب پر بھی دلالت کرتا ہے پس یہاں بھی بقائے فعل کی طلب مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے ایمان والوں، اپنے ایمان پر باقی اور ثابت رہو۔ بہرحال جب یہاں امر کا صیغہ، احداثِ فعل کی طلب پر دلالت کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ ثباتِ فعل اور بقائے فعل کی طلب پر دلالت کرنے کے لئے ہے تو تحصیل حاصل کا اشکال واقع نہ ہوگا (۲) یہ خطاب مومنین منافقین کو ہے یعنی اے زبان سے ایمان لانے والوں دل سے بھی ایمان قبول کرو۔ یعنی دل کو زبان کے مطابق کرو۔ اس صورت میں احداثِ ایمان پر دلالت کرنے کے باوجود تحصیل حاصل کا اعتراض واقع نہیں ہوگا (۳) یہ خطاب اہل کتاب کو ہے یعنی اے سابقہ نبیوں اور کتابوں پر ایمان لانے والوں، قرآن اور صاحب قرآن صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ایمان لاؤ۔ اس صورت میں بھی امر کا صیغہ احداثِ ایمان پر دلالت کرے گا مگر تحصیل حاصل کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ الغرض واقع میں ایمان لانے کا خطاب کفار ہی کو ہوتا ہے مومنین کو نہیں ہوتا۔ اور رہا عقوبات یعنی حدود و قصاص کا معاملہ تو ان کے زیادہ مستحق کفار ہی ہیں کیونکہ حدود و قصاص کا نفاذ مسلمانوں پر اس لئے ہوتا ہے تاکہ عالم کا نظم و نسق برقرار رہے اور بقائے عالم کی مصلحت کارفرما ہے اور معاصی سے رکاوٹ اور تنبیہ ہوتی رہے۔

پس جب مسلمانوں پر حدود و قصاص کے نفاذ کا یہ مقصد ہے تو کفار ان چیزوں کے زیادہ مستحق ہیں خاص طور پر امام ابو حنیفہ رحؒ کے نزدیک۔ کیونکہ امام اعظم رحؒ کے نزدیک حدود و کفارات بنی نوع انسان کو معاصی کے ارتکاب سے روکنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں معاصی پر پردہ ڈالنے اور ان کو دور کرنے کے لئے مشروع نہیں کئے گئے ہیں بہرحال جب لوگوں کو معاصی سے روکنے کے لئے مسلمانوں پر حدود جاری کی جاسکتی ہیں تو کفار پر بدرجہ اولیٰ جاری کی جائیں گی اور رہے معاملات (لین دین) یعنی خرید و فروخت، اجارہ، نکاح وغیرہ

تو یہ مسلمان اور کافر دونوں کے درمیان جاری ہوتے ہیں لہٰذا ہم کفار کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں گے جس طرح ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں۔ ہمارے اور ان کے درمیان ہر چیز کے معاملہ میں یکسانیت ہے بجز شراب اور سور کے۔ کیونکہ یہ دونوں کفار کے لئے تو مباح ہیں لیکن ہمارے لئے مباح نہیں ہیں جیسا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " الخمر لہم کالخل لنا والخنزیر لہم کالشاۃ لنا وانما بذلوا الجزیۃ لیکون دماءہم کدمائنا واموالہم کاموالنا " کفار کے لئے شراب اسی طرح مباح ہے جس طرح ہمارے لئے سرکہ مباح ہے اور ان کے لئے خنزیر اسی طرح مباح ہے جس طرح ہمارے لئے بکری مباح ہے اور کفار جزیہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ ان کی جان ہماری جانوں کی طرح محفوظ ہو جائے اور ان کا مال ہمارے مالوں کی طرح محفوظ ہو جائے۔ حاصل یہ کہ کفار ایمان، عقوبات، معاملات کے اسی طرح مکلف ہیں جس طرح سے مسلمان مکلف ہیں۔

وَبِالشَّرَائِعِ فِي حُكْمِ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ بِلَا خِلَافٍ يَعْنِي أَنَّ الْكُفَّارَ مُخَاطَبُونَ بِالشَّرَائِعِ وَهِيَ الصِّيَامُ وَالصَّلٰوةُ وَالزَّكٰوةُ وَالْحَجُّ فِي حَقِّ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ بِاتِّفَاقٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَهُمْ يُعَذَّبُوْنَ بِتَرْكِ اعْتِقَادِ الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ كَمَا يُعَذَّبُوْنَ بِتَرْكِ اعْتِقَادِ أَصْلِ الْإِيْمَانِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ أَيْ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُعْتَقِدِيْنَ لِلصَّلٰوةِ الْمَفْرُوْضَةِ وَالزَّكٰوةِ الْمَفْرُوْضَةِ هٰكَذَا قَالُوْا وَقَدْ فَسَّرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ بِأَطْنَبِ وَجْهٍ وَأَتَمِّهٖ۔

(ترجمہ) اور مواخذۂ اخروی کے اعتبار سے بالاتفاق عبادات کے بھی مخاطب ہیں یعنی کفار، احکام مشروعہ یعنی روزہ، نماز، زکوٰۃ اور حج کے مواخذۂ اخروی کے حق میں بالاتفاق مخاطب ہیں ہمارے اور شوافع کے درمیان تفاق ہے پس ان کو فرائض اور واجبات کے ترکِ اعتقاد کی وجہ سے اسی طرح عذاب دیا جائے گا جس طرح ان کو اصل ایمان پر ترکِ اعتقاد کی وجہ سے عذاب دیا جائے گا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تم کو کونسی چیز دوزخ میں لے آئی۔ کفار کہیں گے کہ ہم نہ نماز پڑھنے والوں میں سے تھے اور نہ محتاج کو کھانا کھلاتے تھے یعنی ہم نمازِ مفروضہ اور زکوٰۃ مفروضہ کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے علماء نے اسی طرح فرمایا ہے اور میں نے اس کو اپنی کتاب تفسیر احمدی میں پوری شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔

(تشریح) مصنفِ منار کہتے ہیں کہ کفار۔ اخروی مواخذہ کے اعتبار سے عبادات نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے بھی مکلف اور مخاطب ہیں۔ اور اس میں ہمارے اور امام شافعی رح کے درمیان پورا اتفاق ہے یعنی کفار کو جس طرح نفسِ ایمان نہ رکھنے کی وجہ سے عذاب دیا جائے گا اسی طرح فرائض اور واجبات پر ایمان اور اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے بھی عذاب ہوگا جائے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اہلِ جنت، کفار سے کہیں گے کہ

تم کو دوزخ میں کس چیز نے داخل کیا ہے اُس پر کفار جواب دیں گے کہ ہم زکوٰۃ اور نماز کی فرضیت پر اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس آیت سے معلوم ہوا کہ نماز وغیرہ عبادات کی فرضیت پر اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے بھی کفار کو اسی طرح عذاب ہوگا جس طرح ایمان نہ لانے کی وجہ سے عذاب ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب تفسیر احمدی میں پوری شرح و بسط کے ساتھ اس آیت کی تفسیر کی ہے۔

وَاَمَّا فِیْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِیْ اَحْکَامِ الدُّنْیَا فَکَذٰلِكَ عِنْدَ الْبَعْضِ یَعْنِیْ اَنَّهُمْ مُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِی الدُّنْیَا اَیْضًا عِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ مَشَائِخِ الْعِرَاقِ وَاَکْثَرِ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ وَهٰذِهٖ مُغَلَّطَةٌ عَظِیْمَةٌ لِلْقَوْمِ لِاَنَّ الشَّافِعِیَّ لَمَّا لَمْ یَقُلْ بِصِحَّةِ اَدَائِهَا مِنْهُمْ حَالَةَ الْکُفْرِ وَلَا بِوُجُوْبِ قَضَائِهَا بَعْدَ الْاِسْلَامِ فَمَا مَعْنٰی وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِی الدُّنْیَا فَلِذَا اَوَّلُوْا کَلَامَهٗ بِاَنَّ مَعْنَی الْخِطَابِ فِیْ حَقِّهِمْ اٰمِنُوْا ثُمَّ صَلُّوْا فَیُقَدَّرُ الْاِیْمَانُ مُقْتَضًی تَبَعًا لِلْعِبَادَاتِ وَثَمَرَتُهٗ اَنَّهُمْ یُؤَاخَذُوْنَ عِنْدَهٗ فِی الْاٰخِرَةِ بِتَرْكِ فِعْلِ الصَّلٰوةِ کَمَا یُعَذَّبُوْنَ بِتَرْكِ اعْتِقَادِهَا اِتِّفَاقًا فَلَوْ لَمْ یَکُوْنُوْا مُخَاطَبِیْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِی الدُّنْیَا لَمَا عُذِّبُوْا فِی الْاٰخِرَةِ بِتَرْکِهَا هٰذَا غَایَةُ مَا قِیْلَ فِی التَّلْوِیْحِ فِیْ تَحْقِیْقِ هٰذَا الْمَقَامِ۔

(ترجمہ) اور بعض کے نزدیک احکامِ دنیا کے اعتبار سے بھی وجوبِ ادار میں مخاطب ہیں یعنی بعض مشائخ عراق اور اکثر شوافع کے نزدیک دنیا میں بھی کفار ادائے عبادات کے مخاطب ہیں اور یہ قوم کے لئے ایک عظیم مغالطہ ہے اس لئے کہ امام شافعی رح جب کفار کی طرف سے حالتِ کفر میں ادائے عبادات کی صحت اور اسلام کے بعد ان کی قضاء واجب ہونے کے قائل نہیں ہیں تو دنیا میں وجوبِ ادار کے کیا معنی ہیں۔ اسی وجہ سے علماء نے امام شافعیؒ کے کلام کی یہ تاویل کی ہے کہ کفار کے حق میں خطاب کے معنی یہ ہیں کہ ایمان لاؤ پھر نماز پڑھو۔ پس ایمان کو عبادات کے تابع بنا کر اقتضاءً مقدر مانا جائے گا۔ اور اس کا ثمرہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک آخرت میں فعل صلاۃ کے ترک کرنے پر کفار سے اسی طرح مواخذہ کیا جائے گا جس طرح اعتقادِ صلاۃ کے ترک کرنے کی وجہ سے ان کو بالاتفاق عذاب دیا جائے گا پس اگر کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مخاطب نہ ہوتے تو ان کو ترکِ عبادات کی وجہ سے آخرت میں عذاب نہ دیا جاتا۔ یہ آخری بات ہے جو اس مقام کی تحقیق میں تلویح میں مذکور ہے۔

(تشریح) مصنف رح نے فرمایا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کفار دنیوی احکام کے اعتبار سے ادائے عبادات کے وجوب کے بھی مخاطب ہیں یا نہیں، یعنی احکامِ دنیا میں کفار پر عبادات کا ادار کرنا واجب ہے یا نہیں۔ سو اس بارے میں مشائخ بخارا کا قول یہ ہے کہ کفار، وجوبِ عبادات کے اعتقاد کے تو مخاطب اور

مکلف ہیں لیکن ادائے عبادات کے واجب ہونے کے مخاطب نہیں ہیں یعنی کفار، عباداتِ نماز وغیرہ کے فرض ہونے پر اعتقاد رکھنے کے تو مکلف ہیں لیکن ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہیں چنانچہ ان حضرات کے نزدیک کفار کو فرضیتِ عبادات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے تو عذاب دیا جائے گا لیکن ادائے عبادات کو ترک کرنے کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جائے گا۔ اور مشائخ عراق اور اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ کفار، دنیا میں جس طرح فرضیتِ عبادات کے اعتقاد کے مکلف ہیں اسی طرح ادائے عبادات کے بھی مکلف ہیں۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ قوم کے لئے ایک عظیم مغالطہ ہے کیونکہ حضرت امام شافعی رح حالتِ کفر میں کفار کی جانب سے نہ تو ادائے عبادات کے صحیح ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس کے قائل ہیں کہ مسلمان ہونے کے بعد کفر کے زمانہ کی عبادات کی قضاء واجب ہے پس جب امام شافعی رح نہ تو کفار کی طرف سے بحالت کفر ادائے عبادات کی صحت کے قائل ہیں اور نہ اسلام قبول کرنے کے بعد وجوب قضاء کے قائل ہیں تو پھر کفار کے دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف اور مخاطب ہونے کا کیا مطلب ہے۔ چونکہ امام شافعی رح کے قول میں یہ مغالطہ تھا اسی لئے علماء نے امام شافعیؒ کے اس قول کی کہ "کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف ہیں" یہ تاویل کی ہے کہ کفار کو ادائے عبادات کا مخاطب بنانے کا مطلب یہ ہے کہ کفار پہلے ایمان لائیں پھر نماز وغیرہ عبادات ادا کریں جیسا کہ قاضی بیضاویؒ نے کفار کو مخاطب بنانے کی صورت میں "یا یہا الناس اعبدوا" کی تفسیر یہ کی ہے یا یہا الناس آمنوا ثم اعبدوا، یعنی اے کافرو، ایمان لاؤ پھر عبادت کرو۔ پس تمام عبادات کو ادا کرنے کے لئے چونکہ ایمان شرط ہے اس لئے یہاں بھی عبادات کے تابع بنا کر اقتضاءً ایمان کو مقدر مانا جائے گا اور یہ ایسا ہے جیسے یوں کہا جائے کہ جنبی پر نماز فرض ہے بشرطِ طہارت اسی طرح کفار پر عبادات فرض ہیں بشرطِ ایمان اور امام شافعی رح کے نزدیک اس وجوبِ اداء کا ثمرہ یہ ہوگا کہ جس طرح آخرت میں عبادات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے بالاتفاق کفار کو عذاب ہوگا اسی طرح عبادات نماز وغیرہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے بھی امام شافعی رح کے نزدیک کفار کو آخرت میں عذاب ہوگا۔

صاحبِ نور الانوار امام شافعی رح کے قول پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف نہ ہوتے تو ان کو آخرت میں ترکِ ادائے عبادات پر عذاب کیوں دیا جاتا۔ ادائے عبادات کو ترک کرنے پر عذاب کا دیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ کفار دنیا میں ادائے عبادات کے بھی مکلف ہیں۔ شارح رح فرماتے ہیں کہ اس مقام کی تحقیق میں تلویح میں یہ آخری بات مذکور ہے۔

وَالصَّحِیْحُ اَنَّهُمْ لَا یُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ مَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِنَ الْعِبَادَاتِ اَیِ الْمَذْهَبُ الصَّحِیْحُ لَنَا اَنَّ الْکُفَّارَ لَا یُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ الَّتِیْ تَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَاِنَّهُمَا یَسْقُطَانِ عَنْ اَهْلِ الْاِسْلَامِ بِالْحَیْضِ وَالنِّفَاسِ وَنَحْوِهِمَا لِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذٍ حِیْنَ بَعَثَهٗ اِلَی الْیَمَنِ لَتَاْتِیْ قَوْمًا مِنْ اَهْلِ الْکِتَابِ فَادْعُهُمْ اِلٰی شَهَادَةِ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ

وَاَنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ فَاِنْ ھُمْ اَطَاعُوْکَ فَاَعْلِمْھُمْ اَنَّ اللّٰہَ فَرَضَ عَلَیْھِمْ خَمْسَ صَلوٰاتٍ فِیْ کُلِّ یَوْمٍ وَلَیْلَۃٍ اَلْحَدِیْثَ فَاِنَّہٗ تَصْرِیْحٌ بِاَنَّھُمْ لَا یُکَلَّفُوْنَ بِالْعِبَادَاتِ اِلَّا بَعْدَ الْاِیْمَانِ وَاَمَّا الْاِیْمَانُ فَلَمَّا لَمْ یَحْتَمِلِ السُّقُوْطَ مِنْ اَحَدٍ لَاجَرَمَ کَانُوْا مُخَاطَبِیْنَ بِہٖ ۔

(ترجمہ) اور صحیح یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے ادار کرنے کے مکلف نہیں ہوتے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں یعنی ہمارا صحیح مذہب یہ ہے کہ کفار اُن عبادات کے ادار کرتے کے مخاطب نہیں ہوتے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسے نماز اور روزہ۔ اس لئے کہ یہ دونوں حیض و نفاس اور جنون وغیرہ کی وجہ سے مسلمانوں سے ساقط ہو جاتی ہیں کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن کی طرف بھیجتے وقت فرمایا تھا تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس پہنچو گے تم ان کو اس بات کی شہادت کی طرف دعوت دینا کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور میں اللہ کا رسول ہوں پس اگر انہوں نے تمہاری بات مان لی تو ان کو بتلانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ہر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ یہ اس بات کی تصریح ہے کہ کفار عبادات کے مکلف نہیں ہوتے مگر ایمان لانے کے بعد اور ایمان چونکہ کسی سے سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے کفار اس کے مخاطب ہوں گے۔

(تشریح) مصنفؒ نے قول فیصل ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ہمارا یعنی مشائخ ماوراء النہر کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جو عبادتیں مسلمانوں سے کبھی نہ کبھی ساقط ہو جاتی ہیں جیسے نماز، روزہ تو کفار اُن عبادتوں کو ادار کرنے کے مخاطب اور مکلف نہیں ہوتے کیونکہ یہ دونوں عبادتیں حیض، نفاس اور ہمیشہ رہنے والے جنون کی وجہ سے اہل اسلام سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ پس جب یہ عبادتیں سقوط کا احتمال رکھتی ہیں تو کفار بھی ان کو ادار کرنے کے مکلف نہ ہوں گے۔ اور دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی رحؒ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ذکر کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذا الی الیمن فقال انک تاتی قوما اہل کتاب فادعہم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وانی رسول اللہ فان ہم اطاعوک لذالک فاعلمہم ان اللہ افترض علیہم خمس صلوات فی الیوم واللیلۃ فان ہم اطاعوک لذالک فاعلمہم ان اللہ افترض علیہم صدقۃ اموالہم توخذ من اغنیائہم وترد علی فقرائہم فان ہم اطاعوک لذالک فایاک وکرائم اموالہم واتق دعوۃ المظلوم فانہا لیس بینہا وبین اللہ حجاب۔ یعنی رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو فرمایا کہ معاذ تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس جاؤ گے تو اُن کو اللہ کی توحید اور میری رسالت پر ایمان لانے کی دعوت دینا اگر وہ اس کو قبول کرلیں تو پانچ وقت کی نمازیں فرض ہونے کی خبر کرنا اگر وہ اس کو بھی قبول کرلیں تو ان کو زکوٰۃ فرض ہونے کی اطلاع کرنا کہ زکوٰۃ مالداروں سے لے کر انہیں کے فقراء کو دیدی جائے اگر وہ اس کو بھی مان لیں تو تم ان کا عمدہ مال لینے سے پرہیز کرنا یعنی زکوٰۃ میں درمیانی مال وصول کیا جائے اعلیٰ درجہ کا وصول کرکے ان پر ظلم نہ کرنا اور دیکھو، مظلوم کی آہ سے بچتے رہنا اس لئے کہ مظلوم کی بددعا اور اللہ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا بلکہ مظلوم کی آہ براہِ راست درِ اجابت

کو پہنچتی ہے۔

بہرحال یہ حدیث اس بات کی تصریح کرتی ہے کہ کفار، عبادات ادا کرنے کے مکلف ایمان کے بعد ہی ہوتے ہیں، ایمان سے پہلے ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہوتے اور جب کفار ایمان سے پہلے ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہوتے تو ادائے عبادات کو ترک کرنے کی وجہ سے آخرت میں ان پر کوئی عذاب بھی نہ ہوگا۔ اور رہا نفس ایمان تو وہ چونکہ کسی وقت بھی کسی سے ساقط نہیں ہوتا اس لئے کفار، ایمان کے مخاطب اور مکلف ہوں گے اور جب کفار ایمان لانے کے مکلف ہیں تو ترکِ ایمان کی وجہ سے ان پر آخرت میں عذاب بھی ضرور ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔ جمیل احمد عفی عنہ

وَلَمَّا فَرَغَ المصنف عن مباحث الْاَمْرِ شَرَعَ فِیْ مَبَاحِثِ النَّهْیِ فَقَالَ وَمِنْهُ النَّهْیُ وَهُوَ قَوْلُهٗ اَیِ الْقَائِلُ لِغَیْرِهٖ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لَا تَفْعَلْ یَعْنِیْ اَنَّ النَّهْیَ کَالْاَمْرِ فِیْ کَوْنِهٖ مِنَ الْخَاصِّ لِاَنَّهٗ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ وَهُوَ التَّحْرِیْمُ وَیَاْتِی الْقُیُوْدَاتُ کَمَا مَضٰی فِی الْاَمْرِ غَیْرَ اَنَّهٗ وُضِعَ قَوْلُهٗ لَا تَفْعَلْ مَکَانَ قَوْلِهٖ اِفْعَلْ وَهُوَ یَشْمَلُ الْمُخَاطَبَ وَالْغَائِبَ وَالْمُتَکَلِّمَ وَالْمَعْرُوْفَ وَالْمَجْهُوْلَ۔

(ترجمہ) مصنفؒ نے جب امر کے مباحث سے فراغت پائی تو نہی کے مباحث کا آغاز فرمایا چنانچہ فرمایا اور خاص کے قبیل سے نہی بھی ہے اور نہی کسی کا دوسرے آدمی کو تعلی کے طور پر "لاتفعل" کہنا ہے یعنی خاص ہونے میں نہی بھی امر کی طرح ہے اس لئے کہ نہی ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کی قیودات بھی اسی طرح آتی ہیں جیسا کہ امر میں گذر چکا ہے بجز اس کے کہ افعل کی جگہ لاتفعل کا لفظ رکھدیا گیا ہے اور وہ مخاطب، غائب، متکلم معروف اور مجہول سب کو شامل ہے۔

(تشریح) اللہ کا فضل و احسان ہے کہ امر کی ایک طویل بحث سے فراغت ہوگئی اب بتوفیقِ الٰہی نہی کے مباحث کا آغاز کیا جارہا ہے چنانچہ فاضل مصنف رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ مسمّٰی نہی (جن صیغوں پر نہی کا اطلاق ہوتا ہے) خاص کے قبیل سے ہے اور کسی آدمی کا اپنے آپ کو بڑا سمجھکر دوسرے کو "لاتفعل" کہنا "نہی" ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مسمّٰی امر کی طرح مسمّٰی نہی بھی خاص ہے کیونکہ نہی ایسا لفظ ہوتا ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ نہی کی تعریف میں الفاظ قیود کے وہی فوائد ہیں جو امر کی تعریف کے تحت گذر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کر لیجئے صرف اتنا فرق ہے کہ امر کی تعریف میں "افعل" ہے اور نہی کی تعریف میں افعل کی جگہ "لاتفعل" ہے۔ وھو یشمل المخاطب الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نہی کی تعریف غیر جامع ہے کیونکہ مذکورہ نہی کی تعریف "لاتفعل" کی وجہ سے نہی غائب اور نہی متکلم کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ اس میں لاتفعل کا صیغہ مذکور نہیں ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ لاتفعل سے واحد مذکر حاضر کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ صیغہ مراد ہے جو طلب کف پر دلالت کرے اور مضارع سے مشتق ہو خواہ غائب کا صیغہ ہو، خواہ متکلم کا خواہ معروف ہو خواہ مجہول ہو اس کے بعد "لاتفعل"

کا لفظ ہر ایک کو شامل ہو گا اور نہی کی تعریف جامع ہو گی۔

وَاِنَّهٗ يَقْتَضِىْ صِفَةَ الْقُبْحِ لِلْمَنْهِىِّ عَنْهُ ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِىْ وَالْحَكِيْمُ اِنَّمَا يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ كَمَا اَنَّ الْحُسْنَ فِىْ جَانِبِ الْاَمْرِ كَذٰلِكَ ثُمَّ اِنَّ فِى النَّهْىِ تَقْسِيْمًا بِحَسْبِ اَقْسَامِ الْقُبْحِ وَهُوَ اَنَّهٗ اِمَّا قَبِيْحٌ لِعَيْنِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ وَكُلٌّ مِّنْهُمَا نَوْعَانِ فَصَارَ الْمَجْمُوْعُ اَرْبَعَةً عَلٰى مَا بَيَّنَهٗ الْمُصَنِّفُ۔

(ترجمہ) اور نہی، منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے کہ ناہی کی حکمت بدیہی ہے اور حکیم بے حیائی اور بری باتوں سے روکتا ہے جیسا کہ حُسن جانب امر میں ایسا ہی ہے پھر نہی میں ایک تقسیم، اقسام قبح کے اعتبار سے ہے اور وہ یہ ہے کہ قبیح، قبیح لعینہ ہے یا قبیح لغیرہ ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں پس مصنّف کے بیان کے مطابق کل چار قسمیں ہوئیں۔

(تشریح) مصنّفؒ کہتے ہیں کہ نہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ نفس الامر میں قبیح ہے اور نہی کا فعل منہی عنہ کے ساتھ متعلق ہونا اُس کے قبح کو ظاہر کرتا ہے گویا شارع نے کسی فعل سے اس لئے منع کیا ہے کہ وہ فعل قبیح ہے اور شارع کے کسی فعل سے منع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ شارع یوں کہتا ہے کہ یہ فعل، قبیح ہے اس لئے اس کو مت کرو۔ ایسا نہیں ہے کہ شارع کے منع کرنے اُس فعل میں قبح ثابت ہوتا ہے بلکہ جو قبح نفس الامر میں موجود ہوتا ہے شارع، نہی کے ذریعہ اس کو ظاہر کر دیتا ہے۔ اگر شارع کی نہی سے قبح ثابت ہوتا تو مصنفؒ یوں فرماتے " وانہ یثبت صفۃ القبح " یعنی نہی صفت قبح ثابت کرتی ہے۔ پس مصنفؒ کا یثبت کے بجائے یقتضی کا لفظ ذکر کرنا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ فعل منہی عنہ نفس الامر میں قبیح ہوتا ہے اور شارع نہی فرما کر اُس قبح کو ظاہر کرتا ہے۔ بہرحال 'نہی'، فعل منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ اس لئے کرتی ہے کہ ناہی کی حکمت اس کی متقاضی ہے کیونکہ ناہی، حکیم ہے اور حکیم بے حیائی کی باتوں اور بُری باتوں ہی سے منع کرتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے "امر" فعل مامور بہ کے لئے حُسن کا تقاضہ کرتا ہے کیونکہ آمر حکیم ہے اور حکیم اچھی باتوں کا امر کرتا ہے نہ کہ بُری باتوں کا۔ شارح کہتے ہیں کہ اقسام قبح کے اعتبار سے نہی میں ایک تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ اوّلاً قبیح کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں اس طرح مصنف کے بیان کے مطابق کل چار قسمیں ہوں گی۔

وَهُوَ اَىِ الْمَنْهِىُّ عَنْهُ الْمَفْهُوْمُ مِنَ النَّهْىِ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ اَىْ تَكُوْنُ ذَاتُهٗ قَبِيْحَةً

بِقَطْعِ النَّظْرِ عَنِ الْاَوْصَافِ اللَّازِمَةِ وَالْعَوَارِضِ الْمُجَاوِرَةِ وَذٰلِكَ نَوْعَانِ وَضْعًا وَشَرْعًا اَىِ الْاَوَّلُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ وُضِعَ لِلْقَبِيْحِ الْعَقْلِيِّ بِقَطْعِ النَّظْرِ عَنْ وُرُوْدِ الشَّرْعِ وَالثَّانِيْ مِنْ حَيْثُ اَنَّ الشَّرْعَ وَرَدَ بِهٰذَا وَاِلَّا فَالْعَقْلُ يُجَوِّزُهٗ اَوْ لِغَيْرِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِعَيْنِهٖ وَذٰلِكَ نَوْعَانِ وَضْعًا وَمُجَاوِرًا يَعْنِيْ اَنَّ النَّوْعَ الْاَوَّلَ مَا يَكُوْنُ الْقَبِيْحُ وَصْفًا لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ اَىْ لَازِمًا غَيْرَ مُنْفَكٍّ عَنْهُ كَالْوَصْفِ وَالنَّوْعَ الثَّانِيْ مَا يَكُوْنُ الْقَبِيْحُ فِيْهِ مُجَاوِرًا لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ وَمُنْفَكًّا عَنْهُ فِيْ بَعْضٍ اٰخَرَ ۔

(ترجمہ) اور وہ یعنی منہی عنہ جو نہی سے مفہوم ہے یا تو قبیح لعینہ ہوگا یعنی اس کی ذات قبیح ہوگی قطع نظر ان اوصاف سے جو لازم ہیں اور ان عوارض سے جو ساتھ ہیں اور قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں قبیح وضعی اور قبیح شرعی، اوّل اس اعتبار سے کہ وہ قبیح عقلی کے لئے موضوع ہے شریعت کے وارد ہونے سے صرف نظر کرتے ہوئے اور ثانی اس اعتبار سے کہ اس پر شریعت وارد ہوئی ہے ورنہ عقل اس کو جائز سمجھتی ہے یا قبیح لغیرہ ہے یہ مصنف کے قول لعینہ پر معطوف ہے اور اسکی بھی دو قسمیں ہیں قبیح وصفی اور قبیح مجاوری۔ یعنی نوع اول وہ ہے کہ قبیح، منہی عنہ کا وصف ہو یعنی لازم ہو اور وصف کی طرح منہی عنہ سے جدا نہ ہوتا ہو۔ اور نوع ثانی وہ ہے جس میں قبیح، منہی عنہ کے بعض اوقات میں ساتھ ہو اور دوسرے بعض اوقات میں منہی عنہ سے جدا ہو۔

(تشریح) شارح فرماتے ہیں کہ ہُو ضمیر کا مرجع وہ منہی عنہ ہے جو سابق میں مذکور لفظ نہی سے مفہوم ہے لیکن یہ شارح کا تسامح ہے کیونکہ قریب میں منہی عنہ کا لفظ صراحۃً مذکور ہے لہٰذا جو چیز صراحۃً مذکور نہیں ہے اس کو مرجع قرار دینے کی کیا ضرورت ہے۔ بہرحال منہی عنہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ قبیح لعینہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبح ہو قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں اور اُن عوارض کے جو اس کے ساتھ ہیں۔ اور قبیح لغیرہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبح پیدا ہوا ہو۔ پھر قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وضعی (۲) قبیح شرعی قبیح وضعی وہ قبیح ہے جس کے قبح کا عقل ادراک کرسکتی ہے خواہ شریعت وارد ہو خواہ نہ وارد ہو یعنی بغیر شریعت کے عقل کے لئے اس کے قبح کا ادراک کرنا ممکن ہو۔ اور قبیح شرعی وہ ہے جس کا قبح محض شرع سے معلوم ہوا اور عقل اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو بلکہ بغیر شرع کے عقل اس کو جائز اور ممکن سمجھتی ہو۔

اور قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وصفی (۲) قبیح جواری۔ قبیح وصفی وہ ہے جس میں خاص وصف کی وجہ سے قبح آیا ہو اور وہ وصف فعلِ منہی عنہ کے لئے ایسا لازم ہو جو اس سے جدا نہ ہوتا ہو ۔ اور قبیح جواری وہ ہے جس میں غیر کے جوار اور پڑوس میں ہونے کی وجہ سے قبح پیدا ہوتا ہو مگر وہ غیر، منہی عنہ کے لئے لازم نہ ہو بلکہ کبھی اس کے ساتھ رہتا ہو اور کبھی اُس سے جُدا ہو جاتا ہو ۔

⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂

كَالْكُفْرِ وَبَيْعِ الْحُرِّ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَالْبَيْعِ وَقْتَ النِّدَاءِ أَمْثِلَةٌ لِلْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ عَلَى تَرْتِيبِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ فَالْكُفْرُ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ وَضْعًا لِأَنَّهُ وُضِعَ لِمَعْنًى هُوَ قَبِيحٌ فِي أَصْلِ وَضْعِهِ وَالْعَقْلُ مِمَّا يُحَرِّمُهُ لَوْ لَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ الشَّرْعُ لِأَنَّ قُبْحَ كُفْرَانِ الْمُنْعِمِ مَرْكُوزٌ فِي الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ وَبَيْعُ الْحُرِّ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ شَرْعًا لِأَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يُوضَعْ فِي اللُّغَةِ لِمَعْنًى هُوَ قَبِيحٌ عَقْلًا وَإِنَّمَا الْقُبْحُ فِيهِ لِأَجْلِ أَنَّ الشَّرْعَ فَسَّرَ الْبَيْعَ بِمُبَادَلَةِ مَالٍ بِمَالٍ وَالْحُرُّ لَيْسَ بِمَالٍ عِنْدَهُ وَكَذَا صَلٰوةُ الْمُحْدِثِ قَبِيحَةٌ شَرْعًا لِأَنَّ الشَّارِعَ أَخْرَجَ الْمُحْدِثَ مِنْ أَنْ يَكُونَ أَهْلًا لِأَدَائِهَا۔

(ترجمہ) جیسے کفر، آزاد کی بیع، یوم نحر کا روزہ اور اذانِ جمعہ کے وقت کی بیع۔ یہ لف ونشر کی ترتیب کے مطابق چاروں قسموں کی مثالیں ہیں پس کفر، قبیح لعینہ وضعی کی مثال ہے۔ اس لئے کہ کفر ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو اپنی اصل وضع میں قبیح ہے اور عقل ہی اس کو حرام کہتی اگر اس پر شریعت وارد نہ ہوتی۔ اس لئے کہ کفرانِ منعم کا قبح، عقولِ سلیمہ میں مستحکم ہے۔ اور آزاد کی بیع قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہے اس لئے کہ بیع لغت میں ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً قبیح ہو اور اس میں قبح صرف اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ شریعت نے بیع کی تعریف مبادلۃ المال بمال سے کی ہے اور آزاد آدمی شرع میں مال نہیں ہے۔ اور اسی طرح بے وضو آدمی کی نماز شرعاً قبیح ہے اس لئے کہ شارع نے محدث کو ادائے صلاۃ کا اہل ہونے سے خارج کردیا ہے۔

(تشریح) مصنف رحہ نے قبیح کی مذکورہ چاروں قسموں کی مثالیں لف ونشر مرتب کے طور پر ذکر کی ہیں چنانچہ فرمایا کہ "کفر" قبیح لعینہ وضعی کی مثال ہے کیونکہ کفر ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو معنی اصلِ وضع کے اعتبار سے قبیح ہیں اگر اس کے قبیح ہونے پر شریعت وارد نہ ہوتی تو خود عقل ہی اس کی حرمت اور قباحت کا حکم لگاتی۔ اس لئے کہ منعم حقیقی کی ناسپاسی اور کفرانِ نعمت کا قبح، عقولِ سلیمہ میں پیوست وپیوند ہے یعنی اللہ تعالیٰ رحمٰن ورحیم ہے اور اپنے بندوں پر بے شمار انعامات کی بارشیں کرنے والا ہے لہٰذا ان انعامات کا عقلی تقاضہ یہ ہے کہ بندے اپنے اس رب حقیقی کا شکر ادا کریں اور اس کی فرمانبرداری کریں، اس کی توحید کا دل وجان سے اعتراف کریں۔ پس جب منعم کا شکر ادا کرنا واجب اور مستحسن چیز ہے تو اس کی ناسپاسی اور ناشکری ایک مذموم اور قبیح چیز ہوگی۔ بہرحال کفر کا اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہونا ثابت ہوگیا اور اس قبح کا ادراک چونکہ عقل کرلیتی ہے اس لئے کفر، قبیح لعینہ وضعی ہوگا۔ اور آزاد آدمی کی بیع، قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہے کیونکہ بیع لغت میں کسی ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً قبیح ہو۔ آزاد کی بیع میں قبح صرف اس لئے پیدا ہوا ہے کہ شریعت اسلام نے بیع کی تعریف "مبادلۃ المال بالمال" کے ساتھ کی ہے حالانکہ شریعت کی نظر میں آزاد آدمی "مال" نہیں ہے پس جب آزاد آدمی شرعاً مال نہیں ہے تو آزاد کی بیع پر "مبادلۃ المال بالمال" صادق نہ آیا اور جب آزاد کی بیع پر شریعت کی بیان کردہ تعریف صادق نہیں آئی تو آزاد کی بیع اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہوگی اور عقل چونکہ اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہے بلکہ اس کا قبح محض شرع کے ذریعے

معلوم ہو سکتا ہے اس لئے آزاد کی بیع، قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہوگی۔ اسی طرح بے وضو آدمی کی نماز شرعاً قبیح ہے کیونکہ نماز اگرچہ بذاتِ خود حسن ہے لیکن شریعت نے نماز کا اہل اُسی بندے کو قرار دیا ہے جو طاہر اور پاک ہو لہٰذا حدث کے ساتھ فعل نماز شرعاً قبیح لعینہ ہوگا۔

وَصَوْمِ یَوْمِ النَّحْرِ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِغَیْرِہٖ وَصْفًا فَاِنَّ الصَّوْمَ فِیْ نَفْسِہٖ عِبَادَۃٌ وَ اِمْسَاکٌ لِلّٰہِ تَعَالٰی وَ اِنَّمَا یَحْرُمُ لِاَجْلِ اَنَّ یَوْمَ النَّحْرِ یَوْمُ ضِیَافَۃِ اللّٰہِ تَعَالٰی وَفِی الصَّوْمِ اِعْرَاضٌ عَنْہَا وَھٰذَا الْمَعْنٰی لَازِمٌ بِمَنْزِلَۃِ الْوَصْفِ لِھٰذَا الصَّوْمِ لِاَنَّ الْوَقْتَ دَاخِلٌ فِیْ تَعْرِیْفِ الصَّوْمِ وَوَصْفُ الْجُزْءِ وَصْفُ الْکُلِّ فَصَارَ فَاسِدًا وَلَمْ یَلْزَمْ بِالشُّرُوْعِ بِخِلَافِ النَّذْرِ فَاِنَّہٗ فِیْ نَفْسِہٖ طَاعَۃٌ لَا فَسَادَ فِی التَّسْمِیَۃِ وَاِنَّمَا الْفَسَادُ فِی الْفِعْلِ فَیَجِبُ قَضَاءُہٗ وَبِخِلَافِ الصَّلٰوۃِ فِی الْاَوْقَاتِ الْمَکْرُوْھَۃِ فَاِنَّھَا وَاِنْ کَانَتْ مِنْ ھٰذَا الْقِسْمِ اَیْضًا لٰکِنَّ الْوَقْتَ لَیْسَ دَاخِلًا فِیْ تَعْرِیْفِھَا وَلَا مِعْیَارًا لَّھَا فَلَمْ تَکُنْ فَاسِدَۃً بَلْ مَکْرُوْھَۃً تَلْزَمُ بِالشُّرُوْعِ وَیَجِبُ الْقَضَاءُ بِالْاِفْسَادِ۔

(ترجمہ) اور یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہے اس لئے کہ روزہ فی نفسہٖ عبادت ہے اور محض اللہ تعالیٰ کے لئے نفس کو روکنا ہے۔ اور وہ صرف اس لئے حرام ہے کہ نحر کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے میزبانی کا دن ہے۔ اور روزہ رکھنے میں اس ضیافتِ الٰہی سے روگردانی ہے اور یہ معنیٰ اس روزے کے لئے، وصف کے مرتبہ میں لازم ہیں۔ کیونکہ روزے کی تعریف میں وقت داخل ہے اور جز کا وصف، کل کا وصف ہوتا ہے لہٰذا روزہ فاسد ہوگا اور شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا۔ برخلاف نذر کے اس لئے کہ نذر فی نفسہٖ طاعت ہے اور روزہ کا ذکر کرنے میں کوئی خرابی نہیں ہے خرابی تو فعل میں ہوتی ہے لہٰذا اس کی قضاء کرنا واجب ہوگا اور برخلاف اوقات مکروہ میں نماز کے کیونکہ نماز اگرچہ اسی قسم سے ہے لیکن وقت نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ نماز کے لئے معیار ہے لہٰذا نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی شروع کرنے سے لازم ہوگی اور فاسد کر دینے سے قضاء واجب ہوگی۔

(تشریح) شارح نور الانوار نے فرمایا ہے کہ۔ یوم نحر کا روزہ، قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہے کیونکہ روزہ نیت کے ساتھ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک اپنے نفس کو مفطرات ثلثہ (کھانے، پینے، جماع) سے روکنے کا نام ہے اور یہ فی نفسہٖ عبادت اور امر مستحسن ہے مگر یوم نحر کا روزہ حرام اس لئے ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ضیافت اور میزبانی سے روگردانی کرنا اور منہ موڑنا لازم آتا ہے اس لئے کہ یوم نحر کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے ضیافت اور اپنے بندوں کی دعوت کا دن ہے اور کسی بندے کا اپنے پروردگار کی ضیافت سے روگردانی کرنا انتہائی ناپسندیدہ اور قبیح چیز ہے گویا کہ اصلی قباحت تو اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنے میں ہے لیکن اس کی وجہ سے یوم نحر کے روزے میں بھی قباحت پیدا ہوگی اس طور پر کہ یوم نحر میں روزہ رکھنے سے اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کرنا لازم آتا ہے پس جب اصل صوم اور

ذاتِ صوم میں کوئی قبح نہیں ہے بلکہ غیر یعنی اعراض عن ضیافتِ اللہ کی وجہ سے یوم نحر کے روزے میں قبح پیدا ہوا ہے تو یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ ہوگا۔ اور وہ غیر یعنی اعراض من ضیافت اللہ چونکہ یوم نحر کے روزے کے لئے وصف ہے اور لازم ہے یعنی اعراض عن ضیافت اللہ یوم نحر کے روزے سے کبھی جُدا نہیں ہوتا اس لئے یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہوگا۔

رہی یہ بات کہ یوم نحر کے روزے کے لئے اعراض عن ضیافت اللہ وصف کے مرتبہ میں کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وقت، یعنی یوم نحر جو یوم ضیافت ہے روزہ ادا کرنے کا محل ہے اور وقت روزے کی تعریف میں داخل ہے جیسا کہ روزے کی تعریف میں بیان کیا گیا کہ روزہ، صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک نیت کے ساتھ مفطرات ثلثہ سے رکنے کا نام ہے۔ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک کا وقت روزے کی تعریف میں داخل ہے اور روزے کا ایک جزء ہے اور اعراض عن ضیافت اللہ اس جُز یعنی وقت کا وصف ہے اور جو اعراض، جُز یعنی وقت کا وصف ہے وہ کل یعنی صوم یوم نحر کا بھی وصف ہوگا۔ بہرحال جب یہ ثابت ہوگیا کہ یہ معنی یعنی اعراض عن ضیافت اللہ صوم یوم نحر کا وصف ہے اور یہ 'معنی' صوم یوم نحر سے کبھی جُدا نہیں ہوتا۔ تو صوم یوم نحر قبیح لغیرہ وصفی ہوگا اور اس اعراض عن ضیافتِ اللہ کی وجہ سے یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا اور اگر کسی نے یوم نحر میں روزہ شروع کر دیا تو اس کا پورا کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ اس کو چھوڑنا اور توڑنا واجب ہوگا چنانچہ اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دیا تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی اور قضا واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شروع کرنے کے بعد پورا کرنا اس لئے واجب ہوتا ہے تاکہ شروع کی ہوئی چیز کی وہ مقدار جو ادا کی گئی ہے اس کی حفاظت ہوسکے مگر چونکہ یوم نحر میں روزہ شروع کرنے کے بعد بھی امر قبیح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ادا کی ہوئی مقدار کی حفاظت کرنا واجب نہیں ہوتا اس لئے "ادا کی ہوئی مقدار" کی حفاظت کرنے کے لئے اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا اور جب یوم نحر میں شروع کردہ روزے کو پورا کرنا واجب نہیں ہے تو درمیان میں چھوڑنے کی وجہ سے اُس کی قضاء بھی واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ قضاء اُسی چیز کو درمیان میں چھوڑنے کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جس کو شروع کرنے کے بعد پورا کرنا بھی واجب ہو۔ یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا اس کے برخلاف ہے یعنی اگر یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کی اور ۹ ذی الحجہ کو یوں کہا کہ میں کل روزہ رکھوں گا یا یوں کہا کہ میں اللہ کے لئے نذر کرتا ہوں کہ یوم نحر کا روزہ رکھوں گا تو یہ نذر صحیح ہے لیکن یوم نحر میں روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں اس کی قضا کرے اور اگر شرعی ممانعت کے باوجود یوم نحر میں نذر کا روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہوجائے گی اور اس پر قضاء واجب نہ ہوگی کیونکہ جیسا روزہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا تھا ویسا ہی ادا کر لیا ہے اور یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا اس لئے درست ہوگا کہ اللہ کے لئے روزہ رکھنے کی نذر کرنا فی نفسہ طاعت ہے اور محض اس کہنے میں کہ یوم نحر کے روزے کی نذر کرتا ہوں نہ کوئی فساد ہے اور نہ کوئی قباحت ہے کیونکہ معصیت اور گناہ تو اللہ تعالیٰ کی میزبانی سے اعراض کرنے میں ہے اور محض روزہ کا ذکر کرنے اور نذر کرنے سے اعراض لازم نہیں آتا اور جب محض نذر کرنے سے اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنا لازم نہیں آتا تو یوم نحر کے روزے کی نذر کرنے

میں کوئی فساد بھی نہ ہوگا، فساد اور معصیت تو اس میں ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھا جائے پس جب یوم نحر میں روزہ رکھنا بُرا اور گناہ ہے تو یہ شخص یوم نحر میں روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں اس کی قضاء کرے اسی پر فتویٰ ہے لیکن اگر اس کے باوجود روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی بقول محشی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: لا وفاء لنذر فی معصیۃ اللہ، یعنی اگر معصیت کی نذر کی تو اس کو پورا نہ کیا جائے۔ اور یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا معصیت ہے لہٰذا اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ پس جب صوم یوم نحر کی نذر کا پورا کرنا واجب نہیں ہے تو اس کی قضا بھی واجب نہ ہونی چاہیئے کیونکہ قضاء اُسی چیز کی واجب ہوتی ہے جس کی اداء واجب ہو اور جب اس نذر کی اداء واجب نہیں ہے تو اس کی قضاء بھی واجب نہ ہونی چاہیئے حالانکہ آپ نے بیان کیا ہے کہ اس کی قضاء ایام نحر کے بعد واجب ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں معصیت سے مراد معصیت لعینہا ہے جیسے شرب خمر. یعنی اگر کوئی شخص لعینہا معصیت مثلاً شراب پینے کی نذر کرے تو اس کو پورا کرنا واجب نہیں ہے اور یہاں یعنی صوم نحر میں لعینہا معصیت نہیں ہے بلکہ لغیرہا معصیت ہے لہٰذا مذکورہ حدیث سے صوم یوم نحر پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اوقات مکروہ (وقت طلوع، وقتِ غروب، وقت نصف النہار) میں نماز پڑھنے کا حکم بھی یوم نحر میں روزہ رکھنے کے حکم کے خلاف ہے کیونکہ اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لہٰذا مناسب تو یہ ہے کہ اوقاتِ مکروہ میں نماز نہ پڑھے لیکن اگر نماز کو ان اوقات میں شروع کر کے فاسد کر دیا تو نماز کی قضاء واجب ہوگی بہرحال اوقاتِ مکروہ میں نماز اگرچہ صوم یوم نحر کی طرح قبیح لغیرہ ہے لیکن 'وقت' نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ نماز کے لئے معیار ہے بلکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کا وقت روزہ کے لئے معیار بھی ہے اور روزہ کی تعریف میں داخل بھی ہے لہٰذا وقت کا فساد روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا یعنی یوم نحر میں روزہ فاسد ہوگا اور وقت کا فساد نماز کے فساد میں مؤثر نہ ہوگا یعنی ان اوقات ثلثہ میں نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی اور شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اور فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہوگی۔

محشیؒ نے الصبح الصادق کے حوالہ سے لکھا ہے ان اوقات میں نماز پڑھنے پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ 'نہی' تحریم کے لئے ہے نہ کراہت کے لئے لہٰذا ان اوقات میں نماز پڑھنا اور یوم نحر میں روزہ رکھنا، فاسد اور حرام ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

وَالْبَیْعُ وَقْتَ النِّدَاءِ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِغَیْرِہٖ مُجَاوِرًا فَاِنَّ الْبَیْعَ فِیْ ذَاتِہٖ اَمْرٌ مَشْرُوْعٌ مُفِیْدٌ لِلْمِلْکِ وَاِنَّمَا یَحْرُمُ وَقْتَ النِّدَاءِ لِاَنَّ فِیْہِ تَرْکُ السَّعْیِ اِلَی الْجُمُعَۃِ الْوَاجِبِ بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ وَھٰذَا الْمَعْنٰی مِمَّا یُجَاوِرُ الْبَیْعَ فِیْ بَعْضِ

الْاَحْيَانِ فِيْمَا اِذَا بَاعَ وَتَرَكَ السَّعْيَ وَيَنْفَكُّ عَنْهُ فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ فِيْمَا اِذَا سَعٰى اِلَى الْجُمُعَةِ وَبَاعَ فِي الطَّرِيْقِ بِاَنْ يَّكُوْنَ الْبَائِعُ وَالْمُشْتَرِيْ رَاكِبَيْنِ فِيْ سَفِيْنَةٍ تَذْهَبُ اِلَى الْجَامِعِ وَفِيْمَا اِذَا لَمْ يَبِعْ وَلَمْ يَسْعَ اِلَى الْجُمُعَةِ بَلْ اِشْتَغَلَ بِلَهْوٍ اٰخَرَ فَهٰذَا الْبَيْعُ كَبَيْعِ الْغَاصِبِ يُفِيْدُ الْمِلْكَ بَعْدَ الْقَبْضِ ۔

(ترجمہ) اور اذانِ جمعہ کے وقت کی بیع قبیح لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے اس لئے کہ بیع فی نفسہٖ امر مشروع ہے مفید ملک ہے اور اذان کے وقت اس لئے حرام ہے کہ اس میں سعی الی الجمعہ کو جو باری تعالیٰ کے قول فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع کی وجہ سے واجب ہے چھوڑنا پڑتا ہے اور یہ معنی (ترکِ سعی الی الجمعہ) ان چیزوں میں سے ہے جو بعض اوقات میں بیع کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اس صورت میں جبکہ بیع کرے اور سعی ترک کر دے۔ اور بعض اوقات میں بیع سے جدا ہو جاتا ہے اس صورت میں جبکہ سعی الی الجمعہ کرے اور راستہ میں بیع بھی کرے اس طور پر کہ بائع اور مشتری دونوں ایک کشتی میں سوار ہوں، کشتی جامع مسجد کی طرف جا رہی ہو اور اس صورت میں جب کہ نہ بیع کا معاملہ کرنے اور نہ سعی الی الجمعہ کرے بلکہ کسی دوسرے لغو کام میں مشغول ہو جائے پس یہ بیع غاصب کی بیع کی طرح قبضہ کے بعد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔

(تشریح) شارح رحمہ کہتے ہیں کہ جمعہ کی اذانِ اوّل کے بعد خرید و فروخت کرنا، قبیح لغیرہ جواری کی مثال ہے اس لئے کہ بیع بذاتِ خود ایک جائز اور مشروع چیز ہے اور مفیدِ ملک ہے اس کی ذات میں کسی طرح کی قباحت نہیں ہے لیکن ایک امرِ خارج کی وجہ سے قباحت اور حرمت پیدا ہو گئی اور وہ امرِ خارج یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول: اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع کی وجہ سے کاروبار کو چھوڑ کر سعی الی الجمعہ واجب ہے اب اگر کوئی شخص اذانِ جمعہ کے بعد عقدِ بیع کا معاملہ کرتا ہے تو اس کی وجہ سے سعی الی الجمعہ کو ترک کرنا لازم آئے گا اور سعی الی الجمعہ کو ترک کرنا حرام اور ناجائز ہے اور حرام کام کا سبب بھی چونکہ حرام ہوتا ہے اس لئے اذانِ جمعہ کے بعد عقدِ بیع کرنا بھی حرام ہوگا کیونکہ اذانِ جمعہ کے بعد عقدِ بیع کرنا بھی سعی الی الجمعہ کے ترک کا سبب ہے بہر حال اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع میں چونکہ امرِ خارج کی وجہ سے قباحت پیدا ہوتی ہے اس لئے اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع قبیح لغیرہ ہے مگر چونکہ یہ امرِ خارج یعنی ترکِ سعی الی الجمعہ، اذانِ جمعہ کے بعد کی ہر بیع کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا بلکہ کبھی متحقق ہوتا ہے جیسے اذانِ جمعہ کے بعد خرید و فروخت میں مشغول ہو جائے اور سعی الی الجمعہ کو ترک کر دے اور کبھی یہ امرِ خارج، اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا جیسے کوئی شخص اذانِ جمعہ کے بعد سعی الی الجمعہ بھی کرتا ہے اور چلتے چلتے راستہ میں خرید و فروخت بھی کرتا ہو اس طور پر کہ بائع اور مشتری دونوں کشتی میں سوار ہو کر یا پیادہ پا جامع مسجد کی طرف رواں دواں ہوں اور آپس میں خرید و فروخت بھی کر رہے ہوں تو اس صورت میں اذانِ جمعہ کے بعد بیع پائی گئی مگر ترکِ سعی الی الجمعہ نہیں پایا گیا

اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے یعنی بیع تو اذانِ جمعہ کے بعد موجود نہ ہو مگر ترکِ سعی الی الجمعہ موجود ہو جیسے کوئی شخص اذانِ جمعہ کے بعد خرید و فروخت نہیں کرتا اور سعی الی الجمعہ بھی نہیں کرتا بلکہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہو جاتا ہے تو اس صورت میں اذانِ جمعہ کے بعد ترکِ سعی الی الجمعہ تو موجود ہے مگر بیع موجود نہیں ہے بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ اذانِ جمعہ کے بعد ترکِ سعی الی الجمعہ، بیع کے لئے لازم نہیں ہے یعنی ہمیشہ بیع کے ساتھ ترکِ سعی الی الجمعہ متحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ کبھی متحقق ہوتا ہے اور کبھی متحقق نہیں ہوتا اور یہ صورت قبیح لغیرہ مجاوراً میں پائی جاتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ اذانِ جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرنا قبیح لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع غاصب کی بیع کے مانند ہے یعنی جس طرح غاصب کا شئ مغصوب کو فروخت کرنا قبضہ کے بعد مفیدِ ملک ہوتا ہے یعنی مشتری الشئ مغصوب (مبیع) پر قبضہ کرنے کے بعد اس کا مالک ہوتا ہے قبضہ سے پہلے مالک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اذان جمعہ کے بعد کی بیع بھی قبضہ کے بعد مفید ملک ہو گی۔ محشی فرماتے ہیں کہ اس مقام پر شارح کو تسامح ہو گیا ہے پہلا تسامح تو یہ ہے کہ اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع، بیع فاسد نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی ہے اور مکروہ بیع کی وجہ سے قبضہ سے پہلے مشتری کی ملک ثابت ہو جاتی ہے اور مشتری پر ثمن واجب ہو جاتا ہے ایسا ہی حواشی ہدایہ میں ہے۔ پس شارح کا اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع کو فاسد قرار دینا اور قبضہ کے بعد مفید ملک قرار دینا غلط ہے۔

دوسرا تسامح یہ ہے کہ۔ غاصب کا شئ مغصوب کو فروخت کرنا مالک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور اس بیع کی وجہ سے مشتری کے لئے ملک کا ثابت ہونا بھی مالک کی اجازت پر موقوف ہے ایسا نہیں کہ قبضہ کے بعد مشتری کے لئے یہ بیع ملک تام کا فائدہ دیتی ہے یعنی غاصب کی بیع میں "ملک" مشتری کے لئے قبضہ کرنے کے باوجود ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا ثابت ہونا مالک کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ ایسا ہی ہدایہ اور درمختار میں ہے۔ پس شارح کا غاصب کی بیع کو مشتری کے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد مفید ملک قرار دینا بالکل غلط ہے حاصل یہ کہ قبضۂ مبیع کے بعد بیع کو مفیدِ ملک قرار دینا بیع فاسد کے احکام میں سے ہے اور شارح نے اس حکم کو بیع مکروہ اور بیع موقوف کے لئے ثابت کر دیا ہے۔ اور بیع مکروہ و بیع موقوف اور بیع فاسد کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا حالانکہ ان کے درمیان بیّن فرق ہے۔

وَمِثْلُهُ وَطْىُ الْحَائِضِ مَشْرُوْعٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مَنْكُوْحَتُهٗ وَاِنَّمَا يَحْرُمُ لِاَجْلِ الْاَذٰى وَهُوَ مِمَّا يُمْكِنُ اَنْ يَّنْفَكَّ عَنِ الْوَطْىِ بِاَنْ يُّوْجَدَ الْوَطْىُ بِدُوْنِ الْاَذٰى وَالْاَذٰى بِدُوْنِ

اَلْوَطْيِ وَكَذَا الصَّلٰوةُ فِي الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ مَشْرُوْعَةٌ فِيْ ذَاتِهَا وَاِنَّمَا تَحْرُمُ لِاَجْلِ شُغْلِ مِلْكِ الْغَيْرِ وَهُوَ مِمَّا يَنْفَكُّ عَنِ الصَّلٰوةِ بِاَنْ تُوْجَدَ الصَّلٰوةُ بِدُوْنِ شُغْلِ مِلْكِ الْغَيْرِ بَلْ فِيْ مِلْكِ نَفْسِهٖ وَيُوْجَدَ الشُّغْلُ بِدُوْنِ الصَّلٰوةِ بِاَنْ يَّسْكُنَ فِيْهِ وَلَا يُصَلِّيْ ۔

(ترجمہ) اور قبیح لغیرہ مجاوراً ہونے میں اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع کی مثل حائضہ عورت سے وطی کرنا ہے (کیونکہ) حائضہ سے وطی کرنا اس اعتبار سے تو مشروع ہے کہ وہ اس کی منکوحہ ہے اور نجاستِ حیض کی وجہ سے حرام ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو وطی سے جُدا ہو جاتی ہے بایں طور کہ وطی بغیر نجاست کے ہو اور نجاست بغیر وطی کے ہو اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی نفسہٖ جائز ہے اور ملکِ غیر کو مشغول کرنے کی وجہ سے حرام ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو نماز سے جُدا ہو جاتی ہے بایں طور کہ نماز بغیر ملکِ غیر کو مشغول کئے پائی جائے بلکہ اپنی ملک میں پائی جائے اور شغل پایا جائے بغیر نماز کے بایں طور کہ اس میں سکونت اختیار کرے اور نماز نہ پڑھے ۔

(تشریح) شارح رح کہتے ہیں کہ اذانِ جمعہ کے وقت اور اذانِ جمعہ کے بعد بیع کے قبیح لغیرہ مجاوراً ہونے کی مثل حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی ہے یعنی حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی قبیح لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے کیونکہ حائضہ عورت اس کی منکوحہ ہے لہٰذا اس کے ساتھ اس کا وطی کرنا مشروع ہے اور چونکہ محلِ وطی میں حیض اور نجاست ہے اس لئے اس حالت میں وطی کرنا حرام ہے گویا وطی اس نجاست کی وجہ سے حرام ہے اور یہ قبیح لغیرہ ہونے کی علامت ہے اور یہ نجاستِ حیض وطی سے جُدا ہو جاتی ہے اس طور پر کہ زمانہ حیض کے علاوہ میں وطی کی جائے تو وطی بغیر نجاست حیض کے متحقق ہو جائے گی اور اگر حیض کے زمانے میں وطی نہ کرے تو نجاستِ حیض بغیر وطی کے پائی گئی۔ بہرحال جب نجاستِ حیض اور وطی کے درمیان لزوم نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے سے جُدا ہو جاتا ہے تو یہ بھی قبیح لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے ۔

اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی نفسہٖ تو جائز ہے لیکن اس لئے حرام ہے کہ اس نے دوسرے کی ملک کو بغیر اس کی اجازت کے مشغول کر دیا ہے اور ملکِ غیر کو مشغول کرنا اور نماز ایک دوسرے سے جدا ہوتے رہتے ہیں مثلاً کوئی شخص اپنی زمین میں نماز ادا کرے تو یہ نماز، ملکِ غیر کو مشغول کئے بغیر پائی گئی اور اگر کوئی شخص دوسرے کی زمین میں بغیر اس کی اجازت کے پڑاؤ ڈال دے اور اس میں نماز نہ پڑھے تو ملکِ غیر کو مشغول کرنا بغیر نماز کے پایا گیا بہرحال جب ملکِ غیر کو مشغول کرنا اور نماز میں لزوم نہیں بلکہ ایک دوسرے سے جُدا ہو جاتا ہے تو یہ بھی قبیح لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے ۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ تَقْسِيْمِ النَّهْيِ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّ اَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَاَيَّ

نہی یقع علی القسم الآخر فقال والنہی عن الافعال الحسیۃ یقع علی القسم الاول والمراد بالافعال الحسیۃ ما تکون معانیہا المعلومۃ القدیمۃ قبل الشرع باقیۃ علی حالہا لا تتغیر بالشرع کالقتل والزنا وشرب الخمر بقیت معانیہا وماہیاتہا بعد نزول التحریم علی حالہا ولا یراد ان حرمتہا حسیۃ معلومۃ بالحس لا تتوقف علی الشرع فالنہی عن ھذہ الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع یقع علی القبح لعینہ الا اذا قام الدلیل علی خلافہ کالوطی حالۃ الحیض حرام لغیرہ مع انہ فعل حسی لقیام الدلیل۔

(ترجمہ) اور جب مصنف نہی کی تقسیم سے فارغ ہو گئے تو اس چیز کو بیان کرنے کا ارادہ کیا کہ کون سی نہی قسم اول پر واقع ہو گی اور کونسی نہی قسم ثانی پر، چنانچہ فرمایا کہ افعال حسیہ سے نہی قسم اول پر محمول ہوتی ہے اور افعال حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معانی شریعت وارد ہونے سے پہلے ہی سے معلوم ہوں اپنے حال پر باقی ہوں، شریعت کی وجہ سے متغیر نہ ہوئے ہوں جیسے قتل، زنا اور شراب پینا کہ ان کے معانی اور ماہیتیں نزول تحریم کے بعد بھی علی حالہا باقی ہیں اور یہ مراد نہیں ہے کہ ان افعال کی حرمت حسی ہو حس کے ذریعہ معلوم ہوئی ہو شرع پر موقوف نہ ہو۔ پس اطلاق اور عدم موانع کی صورت میں ان افعال سے نہی کا اطلاق قبیح لعینہ پر ہوتا ہے مگر جب کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو جیسے حالتِ حیض میں وطی کرنا، حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ وہ حسی فعل ہے اس لئے کہ دلیل موجود ہے۔

(تشریح) شارح رح فرماتے ہیں کہ مصنف رح کی تقسیم سے فراغت کے بعد اس بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کونسی نہی، قسم اوّل یعنی قبح لعینہ پر محمول ہو گی اور کونسی نہی قسم ثانی یعنی قبح لغیرہ پر محمول ہو گی یعنی یہ کیسے معلوم ہو گا کہ یہ نہی، قبح لعینہ پر دلالت کرتی ہے اور یہ نہی قبح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے سو اس بارے میں فاضل مصنف رح نے فرمایا کہ جو نہی افعال حسیہ پر وارد ہوتی ہے وہ قبح لعینہ پر محمول ہو گی یعنی افعال حسیہ پر نہی کا وارد ہونا اس بات کی علامت ہو گا کہ یہ افعال، قبیح لعینہا ہیں، شارح نور الانوار فرماتے ہیں کہ افعال حسیہ سے مراد یہ نہیں ہے کہ ان افعال کی حرمت حسی ہو، حواس کے ذریعہ معلوم ہو اور شریعت پر موقوف نہ ہو کیونکہ حرمت، احکام میں ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک احکام کا ثبوت شریعت سے ہوتا ہے نہ کہ شریعت کے علاوہ کسی اور دلیل سے۔ بلکہ افعال حسیہ سے مراد یہ ہے کہ ان افعال کے معانی، ورودِ شرع سے پہلے ہی سے ہوں اور تاہنوز اپنے حال پر باقی ہوں شریعت کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر پیدا نہ ہوا ہو جیسے قتل، زنا اور شراب پینا۔ کہ ان کے معانی اور ماہیتیں نزولِ تحریم کے بعد بھی علی حالہا باقی ہیں مثلاً قتل کے جو معنی نزولِ تحریم سے پہلے تھے وہی نزولِ تحریم کے بعد بھی ہیں شرع کے وارد ہونے سے ان میں کسی قسم کا کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔

اسی طرح زنا ہے کہ اس کے معنیٰ میں نزول تحریم یعنی ورودِ شرع کے بعد کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے کیونکہ زنا کے معنیٰ ہیں شرمگاہ کا غیر محل میں داخل کرنا۔ اور بعض نے کہا کہ زنا کے معنی ہیں مرد کا ایسے قبلُ میں وطی کرنا جو قبلُ ملکِ یمین اور ملکِ نکاح سے خالی ہوا ور ملکِ یمین کے شبہ اور ملکِ نکاح کے شبہ سے بھی خالی ہو۔ ملکِ یمین کے شبہ کی صورت تو یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرے اور ملکِ نکاح کے شبہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت سے بغیر گواہوں کے نکاح کرکے اس کے ساتھ وطی کرے۔ بہرحال زنا کے جو معنی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے تھے وہی معنی نزولِ تحریم یعنی شریعت وارد ہونے کے بعد بھی ہیں، شرع کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح شربِ خمر کے جو معنی ورودِ شرع سے پہلے تھے وہی معنی اب بھی ہیں ورودِ شرع کی وجہ سے اُن میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے بہرحال افعالِ حسیہ پر جو "نہی" وارد ہوا اور اس پر کسی طرح کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور نہ کوئی مانع موجود ہو تو وہ نہی قبح لعینہ پر محمول ہوگی یعنی وہ افعالِ حسیہ قبیح لعینہا ہوں گے کیونکہ قبح لعینہ اصل ہے اور اطلاق کے وقت یعنی عدمِ قرائن اور عدمِ موانع کی صورت میں ذہن اصل ہی کی طرف منتقل ہوتا ہے اس لئے اطلاق کے وقت افعالِ حسیہ پر وارد شدہ نہی سے قبیح لعینہ ثابت ہوگا۔ ہاں۔ اگر افعالِ حسیہ پر نہی وارد ہونے کے باوجود، قبح لعینہ کے خلاف یعنی قبح لغیرہ پر دلیل موجود ہو تو اس صورت میں افعالِ حسیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبح لغیرہ اور حرام لغیرہ پر محمول ہوگی اور قبح لعینہ اور حرام لعینہ پر محمول نہ ہوگی مثلاً حالتِ حیض میں بیوی کیساتھ وطی کرنا قبیح لغیرہ اور حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ وطی ایک فعلِ حسّی ہے مگر چونکہ اس کے قبیح لغیرہ ہونے پر دلیل یعنی باری تعالیٰ کا قول یسئلونک عن المحیض قل ہو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض آیہ موجود ہے اس لئے حالتِ حیض میں بیوی کے ساتھ وطی کرنا فعل حسّی ہونے کے باوجود قبیح لغیرہ ہے یعنی اس وطی میں اذیٰ (نجاستِ حیض) کی وجہ سے قبح پیدا ہوا ہے ورنہ بیوی کے ساتھ وطی کرنا بذاتِ خود مشروع اور جائز ہے۔

وَعَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الَّذِيْ اتَّصَلَ بِهٖ وَصْفًا عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ اَيْ وَالنَّهْيُ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الَّذِيْ اتَّصَلَ بِهِ الْقُبْحُ وَصْفًا يَعْنِيْ يُحْمَلُ عَلٰى اَنَّهٗ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا وَالْمُرَادُ بِالْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ مَا تَغَيَّرَتْ مَعَانِيْهَا الْاَصْلِيَّةُ بَعْدَ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِهَا كَالصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ وَالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ فَاِنَّ الصَّوْمَ هُوَ الْاِمْسَاكُ فِي الْاَصْلِ وَزِيْدَتْ عَلَيْهِ فِي الشَّرْعِ اَشْيَاءُ وَالصَّلٰوةُ هُوَ الدُّعَاءُ زِيْدَتْ عَلَيْهِ اَشْيَاءُ وَالْبَيْعُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَقَدْ زِيْدَتْ عَلَيْهَا اَهْلِيَّةُ الْعَاقِدَيْنِ وَمَحَلِّيَّةُ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ وَغَيْرُ

ذٰلِكَ وَالْاِجَارَةُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَنَافِعِ زِيْدَتْ عَلَيْهِ مَعْلُوْمِيَّةُ الْمُسْتَاجَرِ وَالْاُجْرَةِ وَالْمُدَّةِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ فَالنَّهْيُ عَنْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ يُحْمَلُ عَلَى الْقُبْحِ الْوَصْفِيِّ اِلَّا اِذَا دَلَّ الدَّلِيْلُ عَلٰى كَوْنِهٖ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ كَالنَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ۔

(ترجمہ) اور امور شرعیہ سے نہی اس پر واقع ہوتا ہے جس کے ساتھ قبح وصفی متصل ہوتا ہے یہ مصنف کے قول عن الافعال الحسیہ پر معطوف ہے یعنی امور شرعیہ سے نہی اُس قسم پر واقع ہوتی ہے جس کے ساتھ قبح وصفی متصل ہوتا ہے یعنی نہی کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ منہی عنہ قبیح لغیرہ وصفی ہے اور امور شرعیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کے اصلی معانی، ورودِ شرع کے بعد متغیر ہو گئے ہوں جیسے روزہ، نماز، بیع، اجارہ۔ اس لئے کہ روزہ اصل میں رو کنے کا نام ہے اور شریعت میں اس پر چند چیزوں کو زیادہ کر دیا گیا ہے اور صلوٰۃ، دُعا ہے اس پر چند چیزوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے اور بیع فقط مبادلہ مال بمال کا نام ہے اس پر عاقدین کا اہل ہونا، معقود علیہ کا محل ہونا اور اس کے علاوہ چیزوں کا اضافہ کیا گیا ہے اور اجارہ مال کو منافع سے بدلنے کا نام ہے اس پر شئی مستاجر اُجرت، مدت کے معلوم ہونے اور اس کے علاوہ کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ پس اطلاق کے وقت ان افعال سے نہی، قبح وصفی پر محمول کی جائے گی مگر جب کہ کوئی دلیل اس کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرے جیسے مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محدث کی نماز ہے۔

(تشریح) مصنف رحؒ نے فرمایا کہ جو نہی امور شرعیہ پر وارد ہوتی ہے اُس سے قبح لغیرہ وصفی ثابت ہوتا ہے یعنی فعل منہی عنہ، اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ قبیح لغیرہ وصفی ہوتا ہے، اور اس کو وصفی ہونے کے ساتھ اس لئے خاص کیا گیا ہے کہ اکثر اور اشہر یہی ہے ورنہ تو کبھی کبھار افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبح لغیرہ مجاوراً پر بھی دلالت کرتی ہے جیسا کہ مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنے پر جو نہی وارد ہوئی ہے اُس سے قبح لغیرہ مجاوراً کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ قبح لغیرہ وصفاً کا، حالانکہ نماز افعال شرعیہ میں سے ہے نہ کہ افعال حسیہ میں سے۔ جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے بہر حال فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ بالعموم قبیح لغیرہ وصفی ہوتا ہے، اور امورِ شرعیہ اور افعالِ شرعیہ سے مراد یہ ہے کہ۔ ان افعال کے اصل معانی، شریعت وارد ہونے کے بعد متغیر ہو گئے ہوں مثلاً روزہ، نماز، بیع اور اجارہ ہے کیونکہ روزے کے معنی اصلِ لغت کے اعتبار سے مطلقاً رو کنے کے ہیں لیکن ورودِ شرع کے بعد اس میں کئی چیزوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے (۱) مفطراتِ ثلثہ (کھانے، پینے، جماع) سے رو کنا (۲) اس کا صبح صادق سے لے کر غروب تک ہونا (۳) نیت کا ہونا۔ اور صلوٰۃ کے اصلی معنی، دُعا کے ہیں لیکن شریعت نے اُس پر رکوع، سجود، قیام، قعود، قرأت وغیرہ بہت سی چیزوں کا اضافہ

کردیا ہے اور بیع اصل میں صرف ایک مال کو دوسرے مال سے بدلنے کا نام تھا۔ مگر شریعت اسلام نے اس میں کئی چیزیں بڑھادی ہیں مثلاً (۱) عاقدین (بائع اور مشتری) عاقل ہوں (۲) معقود علیہ محل بیع ہو یعنی موجود ہو اس لئے کہ معدوم کی بیع منعقد نہیں ہوتی (۳) مبیع، بائع کی مملوک ہو کیونکہ غیر مملوک کی بیع منعقد نہیں ہوتی ہے (۴) عاقدین ایک دوسرے کا کلام سن بھی لیں چنانچہ اگر مشتری نے اشتریتُ کہا اور بائع نے مشتری کا کلام نہیں سُنا تو بھی بیع منعقد نہ ہوگی۔ اور بہت سی چیزیں ہیں جن کا محل "فقہ" کی کتابیں ہیں اور اجارہ، اصل میں مال کو منافع سے بدلنے کا نام تھا لیکن شریعت میں اس پر چند چیزیں بڑھادی گئیں (۱) مُستَاجَر (جو چیز اجرت پر لی گئی ہو) وہ معلوم ہو (۲) اُجرت معلوم ہو (۳) مدت اجارہ معلوم ہو (۴) شئی مستاجَر کی منفعت ایسی ہو جس کو حقیقۃً یا شرعاً حاصل کرنا اجرت پر لینے والے کے بس میں ہو چنانچہ بھاگے ہوئے غلام کو اجرت پر لینا جائز نہیں ہے کیونکہ اُس سے منفعت کا حاصل کرنا حقیقۃً اس کے بس میں نہیں ہے اور معاصی کرنے کے لئے کسی چیز کو اجرت پر لینا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے شرعاً منفعت کا حاصل کرنا ممکن نہیں ہے۔ بہرحال افعال کے معانی اصلیہ اگر ورودِ شرع سے بدل گئے ہوں تو یہ افعال، افعالِ شرعیہ کہلائیں گے اور ان افعالِ شرعیہ پر جو نہی وارد ہوگی اس کو قبح لغیرہ وصفاً پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ نہی مطلق ہو یعنی نہ کوئی قرینہ موجود ہو اور نہ کوئی مانع موجود ہو۔ ہاں۔ اگر اس بات پر کوئی دلیل موجود ہو کہ افعالِ شرعیہ پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ فعل منہی عنہ کے قبیح لعینہٖ ہونے پر دلالت کرتی ہے تو اس صورت میں فعلِ منہی عنہ اگر افعالِ شرعیہ میں سے ہو تو بھی وہ قبیح لعینہٖ ہوگا نہ کہ قبیح لغیرہ۔ جیسے بیع مضامین اور بیع ملاقیح سے نہی۔ قبح لعینہٖ پر دلالت کرتی ہے اور محدث کی نماز سے نہی، قبح لعینہٖ پر دلالت کرتی ہے حالانکہ یہ تینوں چیزیں افعالِ شرعیہ میں سے ہیں۔ کیونکہ ان کے قبیح لعینہٖ ہونے پر دلیل موجود ہے اور دلیل یہ ہے کہ مضامین، مضمونۃ کی جمع ہے اور بیع مضمونہ یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میرے اس نر جانور کے نطفہ سے جو بچہ پیدا ہوگا میں نے اس کو اس قدر ثمن کے عوض فروخت کیا۔ اور ملاقیح، ملقوحۃ کی جمع ہے اور بیع ملقوحۃ یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میری اس مادہ مثلاً بکری کے پیٹ میں جو بچہ ہے میں نے اس کو فروخت کیا یہ دونوں جاہلیت کی بیع ہیں۔ لیکن رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے منع فرمایا ہے جیسا کہ مسلم شریف جلد ثانی کتاب البیوع میں بہت سی روایات مذکور ہیں۔ پس ان دونوں بیوع کے قبیح لعینہٖ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عقدِ بیع کا رکن، مبیع ہے اور ان دونوں بیوع میں مبیع معدوم ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے یعنی مبیع معدوم ہونے کی صورت میں بیع ذات کے اعتبار سے موجود نہیں ہوتی بلکہ باطل ہوتی ہے گویا ان کی ذات ہی میں قبح موجود ہے اور جس کی

ذات میں قبح موجود ہو وہ چونکہ قبیح لعینہ ہوتی ہے اس لئے یہ دونوں بیوع قبیح لعینہ ہوں گی اور صلوٰۃ محدث کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ بندہ، ادائے صلوٰۃ کا اہل حالتِ طہارت میں ہوتا ہے پس جب بندہ ادائے صلاۃ کا اہل حدث سے پاک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے تو فعل صلاۃ مع الحدث یقیناً قبیح لعینہ ہوگا۔

لِاَنَّ الْقُبْحَ يَثْبُتُ اِقْتِضَاءً فَلَا يَتَحَقَّقُ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضِيْ وَهُوَ النَّهْيُ دَلِيْلٌ عَلَى الدَّعْوَى الْاَخِيْرَةِ وَبَيَانُهٗ يَقْتَضِيْ بَسْطًا وَهُوَ اَنَّ فِي النَّهْيِ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اِخْتِلَافًا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ اِنَّهٗ يَقْتَضِي الْقُبْحَ لِعَيْنِهٖ وَهُوَ الْكَامِلُ قِيَاسًا عَلَى الْاَوَّلِ عَلٰى مَا يَاْتِيْ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهٖ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ فَاِنْ كَفَّ عَنِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهٖ يُثَابُ عَلَيْهِ وَاِلَّا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ نَهْيُهٗ اِخْتِيَارًا يُسَمّٰى ذٰلِكَ الْكَفُّ نَفْيًا اَوْ نَسْخًا لَا نَهْيًا كَمَا اِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكُوْزِ مَاءٌ وَيُقَالُ لَهٗ لَا تَشْرَبْ فَهٰذَا نَفْيٌ وَاِنْ قِيْلَ لَهٗ ذٰلِكَ بِوُجُوْدِ الْمَاءِ يُسَمّٰى نَهْيًا فَالْاَصْلُ فِي النَّهْيِ عَدَمُ الْفِعْلِ بِالْاِخْتِيَارِ وَالْقُبْحُ اِنَّمَا يَثْبُتُ فِي النَّهْيِ اِقْتِضَاءً ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِيْ فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَا يَتَحَقَّقَ هٰذَا الْقُبْحُ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضِيْ اَعْنِي النَّهْيَ لِاَنَّهٗ اِذَا اَخَذَ الْقُبْحُ قُبْحًا لِعَيْنِهٖ صَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَيَبْطُلُ الْاِخْتِيَارُ اِذِ اخْتِيَارُ كُلِّ شَيْءٍ مَا يُنَاسِبُهٗ فَاخْتِيَارُ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ هُوَ الْقُدْرَةُ حِسًّا اَيْ يَقْدِرُ الْفَاعِلُ اَنْ يَفْعَلَ الزِّنَا بِاخْتِيَارِهٖ ثُمَّ يَكُفُّ عَنْهُ نَظَرًا اِلٰى نَهْيِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَكُوْنُ الْقُبْحُ ثَمَّهٗ لِعَيْنِهٖ وَاخْتِيَارُ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اَنْ يَكُوْنَ اِخْتِيَارُ الْفِعْلِ فِيْهِ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ وَمَعَ ذٰلِكَ يَنْهَاهُ عَنْهُ فَيَكُوْنُ مَاْذُوْنًا فِيْهِ وَمَمْنُوْعًا عَنْهُ جَمِيْعًا وَلَا يَجْتَمِعَانِ قَطُّ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ الْفِعْلُ مَشْرُوْعًا بِاعْتِبَارِ اَصْلِهٖ وَذَاتِهٖ وَقَبِيْحًا بِاعْتِبَارِ وَصْفِهٖ وَلَا يَكْفِيْ فِيْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ الْاِخْتِيَارُ الْحِسِّيُّ كَمَا كَانَ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالشَّافِعِيُّ اِذَا قَالَ بِكَمَالِ الْقُبْحِ اَعْنِيْ لِعَيْنِهٖ ذَهَبَ الْاِخْتِيَارُ الشَّرْعِيُّ وَبَقِيَ الْاِخْتِيَارُ الْحِسِّيُّ وَهُوَ لَا يَنْفَعُنَا فَصَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَنَسْخًا وَبَطَلَ الْمُقْتَضِيْ لِرِعَايَةِ الْمُقْتَضٰى وَهُوَ قَبِيْحٌ جِدًّا هٰذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْقِيْقِ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ۔

(ترجمہ) اس لئے کہ قبح اقتضاءً ثابت ہوتا ہے، پس وہ ایسے طریقہ پر متحقق نہ ہوگا کہ اس سے مقتضی یعنی نہی باطل ہو جائے (یہ) آخری دعوی پر دلیل ہے اس کا بیان تفصیل کا تقاضہ کرتا ہے اور وہ

یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعی رح نے فرمایا کہ نہی، قبح لعینہ کا تقاضہ کرتا ہے اور یہی کامل درجہ کا قبح ہے اول پر قیاس کرتے ہوئے چنانچہ آئندہ آرہا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ نہی سے مراد، بندوں کے اختیار کی طرف نسبت کرتے ہوئے فعل کا نہ ہونا ہے پس اگر وہ اپنے اختیار سے فعل منہی عنہ سے رُک گیا تو اس پر ثواب دیا جائے گا ورنہ تو اس پر عذاب دیا جائے گا اور اگر وہاں اختیار نہ ہو تو اس رُکنے کا نام نفی اور نسخ رکھا جائے گا نہ کہ نہی۔ جیسے اگر کوزے میں پانی نہ ہو اور مکلف سے کہا جائے کہ نہ پیو، تو یہ نفی ہوگی اور اگر یہی بات پانی کی موجودگی میں کہی جائے تو اس کا نام نہی ہوگا پس نہی کے اندر 'اصل' اختیار سے فعل کا نہ ہونا ہوتا ہے اور نہی کے اندر قبح، حکمتِ ناہی کی وجہ سے اقتضاءً ثابت ہوتا ہے پس مناسب ہے کہ یہ قبح ایسے طریقہ پر متحقق نہ ہو جس سے مقتضیٰ یعنی نہی باطل ہو جائے اس لئے کہ جب قبح، قبح لعینہ ہوگا تو نہی۔ نفی ہو جائے گی اور اختیار باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ہر چیز کا اختیار وہی ہوتا ہے جو اس کے مناسب ہوتا ہے پس افعال حسیہ کا اختیار، حسی قدرت ہے یعنی فاعل اپنے اختیار سے زنا کرنے پر قادر ہوتا ہے پھر اللہ تعالیٰ کی نہی کی طرف نظر کرتے ہوئے اُس سے رُک جاتا ہے تو یہاں قبح لعینہ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اُس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہو اور اس کے باوجود شارع، مکلف کو اس فعل سے روک دے پس یہ فعل ماذون فیہ (جس کی اجازت دی گئی) اور ممنوع عنہ (جس سے روکا گیا) دونوں ہوگا حالانکہ یہ دونوں باتیں کبھی جمع نہیں ہو سکتیں۔ مگر یہ کہ یہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح ہو اور ان افعالِ شرعیہ میں حسی اختیار اس طرح کافی نہیں ہے جس طرح کہ قسم اوّل میں تھا اور امام شافعی رح جب کمالِ قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہو چکے ہیں تو اختیارِ شرعی جاتا رہا اور اختیارِ حسی باقی رہ گیا اور یہ ہم کو نفع نہ دے گا پس نہی، نفی اور نسخ ہو گئی اور مقتضی کی رعایت کرنے کی وجہ سے مقتضیٰ باطل ہو گیا اور یہ بہت ہی قبیح ہے اس مقام پر یہی آخری تحقیق ہے۔

(تشریح) سابق میں مصنف رح نے فرمایا ہے کہ۔ افعالِ حسیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اور افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لغیرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔ اب یہاں سے دوسرے دعویٰ پر یعنی افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی سے قبح لغیرہ کے ثابت ہونے پر دلیل بیان کی گئی ہے بقول مصنف رح اس کا حاصل یہ ہے کہ 'نہی، فعلِ منہی عنہ میں قبح کا تقاضہ کرتی ہے یعنی قبح، اقتضاءً ثابت ہوتا ہے لہٰذا نہی، مقتضِی (بالکسر) ہوگی اور قبح، مقتضیٰ (بالفتح) ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ مقتضیٰ (بالفتح) ایسے طریقہ سے ثابت کیا جائے کہ

اس کی رعایت میں مقتضی (بالکسر) باطل نہ ہونے پائے اور افعالِ شرعیہ پر وار دشدہ نہی کو اگر قبح لغیرہ پر محمول کیا جائے جیسا کہ سابق میں کہا گیا ہے تو قبح یعنی مقتضیٰ (بالفتح) کو ثابت کرنے سے مقتضی (بالکسر) یعنی نہی کا باطل ہونا لازم نہیں آتا اور اگر قبح لعینہ پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رح نے فرمایا ہے تو قبح یعنی مقتضیٰ (بالفتح) کو ثابت کرنے سے مقتضی (بالکسر) یعنی نہی باطل ہو جائے گی۔ حالانکہ مقتضیٰ کو ایسے طریقہ سے ثابت کرنا کہ جس سے مقتضی باطل ہو جائے انتہائی بُرا ہے پس ثابت ہو گیا کہ فعلِ منہی عنہٗ اگر افعالِ شرعیہ میں سے ہو تو وہ قبیح لعینہ نہیں ہوتا بلکہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے۔ اور شارح کے بیان کے مطابق اس کی تفصیل یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ پر جو نہی وارد ہوتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افعالِ شرعیہ پر وار دشدہ نہی قبح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اور احناف کے نزدیک قبح لغیرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔

امام شافعیؒ کی اس سلسلہ میں دو دلیلیں ہیں ایک یہ کہ نہی قبح کا تقاضہ کرتی ہے اور قبح کا کامل فرد قبح لعینہ ہے لہٰذا قبح کا کامل درجہ قبح لعینہ مراد ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ پر وار دشدہ نہی کو افعالِ حسیہ پر وار دشدہ نہی پر قیاس کیا جائے گا اور افعالِ حسیہ پر وار دشدہ نہی، قبح لعینہ پر محمول ہوتی ہے لہٰذا افعال شرعیہ پر وار دشدہ نہی بھی قبح لعینہ پر محمول ہوگی۔ احناف کی دلیل سے پہلے نہی اور نفی کے درمیان فرق ذہن نشین فرمالیں ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ نہی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار سے ہوتا ہے چنانچہ فعلِ منہی عنہ جس کا ارتکاب بندے کے اختیار میں ہے اگر وہ اس کے ارتکاب سے رُک گیا تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر نہیں رُکا بلکہ ارتکاب کر بیٹھا تو عقاب اور عذاب کا مستحق ہوگا اور نفی اور نسخ کی صورت میں فعل کے نہ ہونے میں بندے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا چنانچہ منفی فعل سے رُکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ فعلِ منفی سے رکنا اُس فعل کے فی نفسہ معدوم ہونے کی وجہ سے ہے بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور جس چیز میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہ ہو اس کی وجہ سے بندہ ثواب و عقاب کا مستحق نہیں ہوتا ہے لہٰذا فعلِ منفی سے رُکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوگا۔ ان دونوں کا فرق اس مثال سے واضح ہوگا کہ اگر برتن میں پانی موجود ہو اور مخاطب سے کہا جائے "لَاتَشْرَبْ" مت پیو، تو یہ نہی ہے کیونکہ اس صورت میں مخاطب کا پانی نہ پینا اس کے اختیار سے ہے اور اگر برتن میں پانی موجود نہ ہو اور یہ کہا جائے "لَاتَشْرَبْ" تو یہ نفی ہے کیونکہ اس صورت میں نہ پینا بندے کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ پانی معدوم ہونے کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح اگر نابینا آدمی سے کہا جائے "لَاتُبْصِرْ" تو یہ نفی ہوگا اور اگر بینا آدمی سے "لَاتُبْصِرْ" کہا جائے تو یہ نہی ہوگا۔ دوسری بات یہ

ذہن نشین فرما لیجئے کہ نہی کی وجہ سے قبح اقتضاءً ثابت ہوتا ہے کیونکہ ناہی، حکیم ہے اور حکیم، قبیح اور بُری چیزوں سے منع کرتا ہے اچھی چیزوں سے منع نہیں کرتا۔ تیسری بات یہ ذہن نشین کر لیجئے کہ مقتضیٰ (بالفتح) کو اس طرح ثابت کیا جائے کہ اس سے مقتضِی (بالکسر) باطل نہ ہونے پائے۔

ان تمہیدی باتوں کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی سے اگر قبح لعینہ ثابت ہوتا ہو جیسا کہ امام شافعی رح کا مذہب ہے تو مذکورہ 'نہی' نفی ہو جائے گی اور مکلف کا اختیار باطل ہو جائے گا کیونکہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے چنانچہ افعال حسیہ کا اختیار حسّی قدرت کا حاصل ہونا ہے مثلاً مکلف اپنے اختیار اور قدرت سے فعلِ زنا کرنے پر قادر ہے لیکن پھر وہ اللہ تعالیٰ کے نہی فرمانے کی وجہ سے فعلِ زنا سے رُک جاتا ہے تو اس فعلِ زنا میں قبح لعینہ ہوگا اور افعالِ شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہوتا ہے مگر اس کے باوجود شارع اُس فعل سے روکتا ہے پس یہ فعلِ شرعی، شارع کے اختیار دینے کی وجہ سے ماذون فیہ ہوگا اور شارع کے نہی کر دینے کی وجہ سے ممنوع ہوگا۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ فعلِ واحد میں یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہوسکتیں یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ فعلِ واحد ماذون فیہ بھی ہو اور ممنوع عنہ بھی ہو۔ ہاں دونوں باتیں اس طرح جمع ہوسکتی ہیں کہ وہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے یعنی تحقق ارکان کے اعتبار سے مشروع اور ماذون فیہ ہو۔ اور اپنے کسی وصف کے لحاظ سے ممنوع اور قبیح ہو۔ یہ بھی خیال رہے کہ افعالِ شرعیہ میں حسّی اختیار کافی نہیں ہے جیسا کہ افعالِ حسیہ میں اختیارِ حسّی کافی ہے پس امام شافعی رح چونکہ فعلِ شرعی منہی عنہ میں کمالِ قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہیں۔ اس لئے اختیارِ شرعی ختم ہو جائے گا کیونکہ جس چیز کی ذات میں قبح ہو شارع کی جانب سے اس کو کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اور حسّی اختیار باقی رہ جائے گا لیکن اختیارِ حسّی افعالِ شرعیہ میں مفید نہ ہوگا کیونکہ اختیارِ حسّی، افعالِ شرعیہ کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے بہر حال "فعلِ شرعی منہی عنہ" میں قبح لعینہ ماننے کی وجہ سے جب مکلف کا اختیارِ شرعی جاتا رہا تو وہ فعل اختیارِ عبد کے فوت ہونے کی وجہ سے شرعاً محال ہو گیا اور محال کے ساتھ نہی متعلق نہیں ہوتی بلکہ نفی متعلق ہوتی ہے لہٰذا امام شافعی رح کے مذہب کی بنیاد پر افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی، نہی نہ رہے گی بلکہ نفی اور نسخ ہو جائے گی۔ اور جب نہی، نفی ہو گئی تو مقتضیٰ (بالفتح) یعنی قبح کی رعایت میں مقتضِی (بالکسر) یعنی نہی باطل ہو گئی اور پہلے گذر چکا ہے کہ مقتضیٰ (بالفتح) کو ثابت کرنے کے لئے مقتضِی (بالکسر) کو باطل کرنا انتہائی بُرا ہے پس بہتر یہی ہے کہ یہ کہا جائے کہ افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اس صورت میں

قبح بھی ثابت ہو جائے گا اور مقتضی (بالکسر) کا باطل ہونا بھی لازم نہ آئے گا اور یہی احناف کا مذہب ہے پس ثابت ہو گیا کہ احناف کا مذہب صحیح اور راجح ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر یہ آخری تحقیق ہے اس سے زیادہ تحقیق کرنا میرے بس میں نہیں ہے۔

ثُمَّ فَرَّعَ عَلَى الْاَصْلِ الَّذِیْ مَهَّدَهٗ فَقَالَ وَلِهٰذَا كَانَ الرِّبٰوا وَسَائِرُ الْبُيُوْعِ الْفَاسِدَةِ وَصَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهٖ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ لِتَعَلُّقِ النَّهْيِ بِالْوَصْفِ لَا بِالْاَصْلِ اَیْ لِاَجْلِ اَنَّ النَّهْیَ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِی الْقُبْحَ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا كَانَ هٰذِهِ الْاُمُوْرُ الْمَذْكُوْرَةُ مَشْرُوْعَةً بِاعْتِبَارِ الْاَصْلِ دُوْنَ الْوَصْفِ فَاِنَّ الرِّبٰوا هُوَ مُعَاوَضَةُ مَالٍ بِمَالٍ فِيْهِ فَضْلٌ يَسْتَحِقُّ بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ لِاَحَدِ الْجَانِبَيْنِ وَهٰذَا مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ الَّذِیْ هُوَ الْعِوَضَانِ وَاِنَّمَا الْفَسَادُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْفَضْلِ الْمَشْرُوْطِ وَهٰكَذَا حَالُ سَائِرِ الْبُيُوْعِ الْفَاسِدَةِ كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْدُ وَفِيْهِ نَفْعٌ لِاَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ اَوْ لِلْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ الَّذِیْ هُوَ اَهْلُ الْاِسْتِحْقَاقِ وَالْبَيْعُ بِالْخَمْرِ وَنَحْوِهٖ كُلُّ ذٰلِكَ مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهٖ وَاِنَّمَا الْفَسَادُ بِاعْتِبَارِ الشَّرْطِ الزَّائِدِ فَيَكُوْنُ مُفِيْدًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَكَذَا صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ صَوْمًا وَغَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ الَّذِیْ هُوَ الْاِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ فَتَعَلَّقَ النَّهْیُ فِیْ كُلِّ ذٰلِكَ بِالْوَصْفِ لَا بِالْاَصْلِ۔

(ترجمہ) پھر مصنفؒ نے اُس اصل پر جس کی تمہید بیان کی تھی تفریع ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اسی وجہ سے ربا اور تمام بیوع فاسدہ اور یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں کیونکہ نہی وصف کے ساتھ متعلق ہوتی ہے نہ کہ اصل کے ساتھ یعنی اس وجہ سے کہ افعال شرعیہ سے نہی قبح لغیرہ وصفاً کا تقاضہ کرتی ہے یہ امورِ مذکورہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں نہ کہ وصف کے اعتبار سے اس لئے کہ ربا ایک مال کو دوسرے مال کے عوض ایسے طریقہ پر دینا کہ اس میں عقدِ معاوضہ کی وجہ سے احد الجانبین زیادتی کا مستحق ہو اور یہ اپنی ذات کے اعتبار سے اور وہ دونوں عوض ہیں مشروع اور جائز ہے اور اُس میں فساد مشروط زیادتی کی وجہ سے ہے اور یہ ہی تمام بیوع فاسدہ کا حال ہے مثلاً بیع ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس میں احد المتعاقدین یا اُس معقود علیہ کا نفع ہو جو استحقاق کا اہل ہو اور جیسے بیع بالخمر وغیرہ ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور فساد شرطِ زائد کے اعتبار

سے ہے پس یہ بیع فاسد قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی اسی طرح یوم نحر کا روزہ اس اعتبار سے مشروع ہے کہ وہ روزہ ہے اور اُس وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کہ وہ ضیافت سے اعراض ہے پس ان میں سے ہر ایک میں نہی وصف کے ساتھ متعلق ہوگی نہ کہ اصل کے ساتھ۔

(تشریح) شارح رح فرماتے ہیں کہ سابق میں مصنف رح نے جو یہ دعویٰ کیا تھا کہ افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبیح لغیرہ کا فائدہ دیتی ہے اس پر مصنف رح نے چند تفریعی مسائل ذکر فرمائے ہیں چنانچہ فرمایا کہ بیع ربا، بیع فاسد اور یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ اصل کے ساتھ۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ بیع ربا یہ ہے کہ دونوں جانب میں مال ہو اور دونوں طرف کا مال جنس اور قدر میں متحد ہو پھر احد العاقدین کے لئے زیادتی کی شرط ہو مثلاً ایک شخص کہے کہ میں تجھ کو ایک سو درہم اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تو مجھ کو اُن کے عوض ایک سو پچیس درہم ادا کرے اور وہ شخص قبول کر لے تو یہ بیع ربا ہے اور یہ بیع ربا اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہے کیونکہ بیع کی ذات عوضین ہیں اور دونوں عوض مال ہیں یعنی محلِ بیع ہو سکتے ہیں اور ایجاب و قبول جو رکنِ بیع ہیں وہ بھی موجود ہیں۔ پس جب دونوں عوض محلِ بیع بھی ہیں اور رکنِ بیع بھی موجود ہے تو یہ بیع اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور جائز ہوگی مگر چونکہ جنس اور قدر کے متحد ہونے کی صورت میں دونوں عوضوں میں مساوات اور برابری شرط ہے اور اس زیادتی کی شرط لگانے سے مُساوات فوت ہو جاتی ہے اس لئے اس مشروط زیادتی کی وجہ سے بیع ربا فاسد ہوگی اور یہ مشروط زیادتی چونکہ بیع ربا میں تابع ہے اس لئے وصف کے مانند ہوگی اور فساد، وصف کے ساتھ متعلق ہوگا۔

بہرحال یہ ثابت ہوگیا کہ بیع ربا اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہے اور جو چیز ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو وہ قبیح لغیرہ ہوتی ہے لہذا بیع ربا قبیح لغیرہ ہوگی۔ یہی حال تمام بیوع فاسدہ کا ہے مثلاً ایسی شرط کے ساتھ بیع منعقد کی جائے جس کا عقدِ بیع تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس شرط میں احد المتعاقدین کا نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو بشرطیکہ معقود علیہ اہلِ استحقاق میں سے ہو۔ مثلاً ایک آدمی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ وہ غلام ایک ماہ اس کی خدمت کرے گا تو اس صورت میں بائع کا نفع ہے اور اگر کسی نے ایک کپڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ بائع اس کا کرتہ سی کر دے گا تو اس میں مشتری کا نفع ہے اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ مشتری تا دمِ حیات اس غلام کو فروخت نہیں کرے گا تو اس میں معقود علیہ یعنی غلام کا نفع ہے کیوں کہ غلام

بار بار کے بکنے کو پسند نہیں کرتا ہے اور یہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے بھی ہے کیونکہ آدمی ہونے کی وجہ سے غلام کا مشتری پر نہ بیچنے کا حق ثابت ہو جائے گا اور وہ اپنے حق کو حاصل کرنے کے لئے خصومت یعنی مقدمہ بھی دائر کر سکتا ہے اور اگر ایسی شرط لگائی جو مقتضیٔ عقد کے خلاف نہ ہو مثلاً یہ شرط لگائی کہ مشتری، مبیع کا مالک ہوگا تو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی، یا معقود علیہ کے لئے نفع کی شرط لگائی اور معقود علیہ اہل استحقاق میں سے نہ ہو مثلاً کسی نے اپنا گھوڑا اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس کو ہر دن فلاں نوع کا اس قدر چارہ دے گا تو اس صورت میں بھی بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ اس شرط میں اگرچہ معقود علیہ یعنی گھوڑے کا نفع ہے لیکن گھوڑا اہل استحقاق میں سے نہیں ہے بہر حال بیع فاسد اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور شرط زائد (جو وصف کے درجہ میں ہے) کی وجہ سے غیر مشروع ہے لہٰذا بیع فاسد بھی قبیح لغیرہ ہوگی۔ اور اسی طرح بیع بالخمر، بیع فاسد ہے کیونکہ خمر مال تو ہے لیکن متقوم نہیں ہے مال تو اس لئے ہے کہ، مال کی تعریف یہ ہے کہ جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور وقتِ ضرورت کے لئے لوگ اس کا ذخیرہ کرتے ہوں یا مال وہ ہے جس کو آدمی کی مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور آدمی اس کا حریص ہو۔ اور خمر ایسی ہی ہے لہٰذا خمر مال ہے اور متقوم اس لئے نہیں کہ متقوم وہ ہے جس سے نفع حاصل کرنا شرعاً حلال ہو حالانکہ شارع نے تسلیم خمر اور تسلّم خمر اور اس کے ساتھ نفع اٹھانے سے منع کیا ہے پس جب ایسا ہے تو خمر متقوم نہیں ہو گی بہر حال خمر مال غیر متقوم ہے اور بیع بالخمر میں خمر کو ثمن قرار دیا گیا ہے اور خمر، مال ہونے کی وجہ سے ثمن، ہو سکتی ہے اور جب خمر، ثمن ہو سکتی ہے تو بیع بالخمر درست ہو گی لیکن ثمن کا سپرد کرنا اور اس پر قبضہ کرنا مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے تو بیع بالخمر میں یہ خلل، ثمن کی طرف سے آیا اور ثمن غیر مقصود ہوتا ہے بلکہ مقصود یعنی مبیع کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ بیع صحیح ہونے کے لئے مبیع پر قادر ہونا تو شرط ہے لیکن ثمن پر قادر ہونا شرط نہیں ہے پس بیع کے اندر ثمن اوصاف کے قبیلہ سے ہوا اور خلل وصف میں ہوا اور جب بیع ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف میں خلل ہو یعنی وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تو وہ بیع فاسد ہوتی ہے اور اس میں قبح لغیرہ ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ بیع بالخمر، بیع فاسد ہے اور اس میں قبح لغیرہ ہے اور بیع فاسد قبضۂ مشتری کے بعد مفیدِ ملک ہوتی ہے لہٰذا یہ بھی قبضہ کے بعد مفیدِ ملک ہو گی۔ اسی طرح یوم نحر کا روزہ، روزہ ہونے کے اعتبار سے یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور وصف یعنی ضیافتِ خداوندی سے اعراض کرنے کی وجہ سے غیر مشروع ہے لہٰذا یوم نحر کا روزہ بھی قبیح لغیرہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ مذکورہ چیزوں میں سے ہر ایک میں 'نہی'، وصف کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ اصل کے ساتھ

اور جہاں نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہو اور اصل کے ساتھ نہ ہو وہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے لہٰذا بیع ربا وغیرہ تمام چیزیں قبیح لغیرہ ہوں گی۔

ثُمَّ هٰهُنَا سُؤَالٌ مُقَدَّرٌ عَلٰى اَبِىْ حَنِيْفَةَ رَحْ وَهُوَ اَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَنِكَاحَ الْمَحَارِمِ مِنَ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ اَنَّ هٰهُنَا لَمْ يَقَعْ عَلَى الْقُبْحِ لِغَيْرِهٖ بَلْ عَلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهٖ عِنْدَكُمْ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَ رَحْ وَقَالَ وَالنَّهْىُ عَنْ بَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ مَجَازٌ عَنِ النَّفْىِ فَالْحُرُّ عَامٌّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ حُرَّ الْاَصْلِ اَوْ حُرَّ الْعَتَاقَةِ وَالْمَضَامِيْنُ جَمْعُ مَضْمُوْنَةٍ وَهُوَ مَا فِىْ اَصْلَابِ الْاٰبَاءِ وَالْمَلَاقِيْحُ جَمْعُ مَلْقُوْحَةٍ وَهُوَ مَا فِىْ اَرْحَامِ الْاُمَّهَاتِ وَالْمَحَارِمُ عَامٌّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ حُرْمَةَ الْقَرَابَةِ اَوْ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ وَبِالْجُمْلَةِ فَالنَّهْىُ عَنْ هٰؤُلَاءِ مَحْمُوْلٌ عَلَى النَّفْىِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ فَكَانَ نَسْخًا لِعَدَمِ مَحَلِّهٖ اَىْ فَكَانَ هٰذَا النَّهْىُ كُلُّهٗ نَسْخًا لِلْمَشْرُوْعِيَّةِ لِعَدَمِ مَحَلِّ النَّهْىِ اِذْ مَحَلُّ الْبَيْعِ هُوَ الْمَالُ وَهٰؤُلَاءِ لَيْسُوْا بِمَالٍ وَمَحَلُّ النِّكَاحِ الْمُحَلَّلَاتُ وَهُنَّ مُحَرَّمَاتٌ بِالنَّصِّ وَفِىْ اِيْرَادِ لَفْظِ النَّسْخِ بَعْدَ النَّفْىِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى تَرَادُفِهِمَا هٰهُنَا وَيُمْكِنُ اَنْ يَّكُوْنَ نَسْخًا اِصْطِلَاحِيًّا عِنْدَ مَنْ يَّقُوْلُ اِنَّ رَفْعَ الْاِبَاحَةِ الْاَصْلِيَّةِ وَرَفْعَ مَا فِى الْجَاهِلِيَّةِ اَوْ فِى الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ يُسَمّٰى نَسْخًا لِاَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ كَانَ فِىْ شَرِيْعَةِ يُوْسُفَ وَبَيْعَ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ كَانَ فِى الْجَاهِلِيَّةِ وَنِكَاحَ بَعْضِ الْمَحَارِمِ كَانَ فِى الْجَاهِلِيَّةِ وَبَعْضِهَا فِى الْاَدْيَانِ السَّابِقَةِ۔

(ترجمہ) یہاں ایک سوال مقدر ہے جو امام ابو حنیفہ رح پر کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آزاد کی بیع، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کا نکاح افعالِ شرعیہ میں سے ہے حالانکہ یہ تمام قبح لغیرہ پر محمول نہیں ہیں بلکہ تمہارے نزدیک قبح لعینہ پر محمول ہیں اس کا جواب امام صاحب کی طرف سے مصنف رح نے یہ دیا کہ آزاد، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کے نکاح کے بارے میں جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے پس آزاد عام ہے خواہ اصلاً آزاد ہو یا عتاقۃً آزاد ہو اور مضامین، مضمونۃ کی جمع ہے اور مضمونۃ وہ چیز ہے جو آباء کی پشتوں میں ہوتی ہے اور ملاقیح، ملقوحۃ کی جمع ہے اور ملقوحہ وہ چیز ہے جو ماؤں کے رحموں میں ہوتی ہے اور محارم بھی عام ہیں حرمتِ قرابت کے لحاظ سے ہوں یا حرمتِ مصاہرت کے لحاظ سے ہوں حاصل یہ کہ ان تمام پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ بطریق مجاز نفی پر محمول ہے پس وہ نہی اپنے محل کے نہ ہونے کی وجہ سے نسخ ہو جائے گی یعنی یہ نہی پوری کی پوری مشروعیت

کے لئے نسخ ہو جائے گی کیونکہ نہی کا محل نہیں ہے اس لئے کہ بیع کا محل مال ہوتا ہے اور یہ چیزیں مال نہیں ہیں اور نکاح کا محل حلال عورتیں ہیں۔ اور محارم وہ ہیں جو نص سے حرام ہیں اور نفی کے بعد لفظِ نسخ لانے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ یہ دونوں یہاں مترادف ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نسخ اصطلاحی ہو ان لوگوں کے نزدیک جو کہتے ہیں کہ اباحتِ اصلیہ اور طریقۂ جاہلیت اور طریقۂ شرائع سابقہ کے اٹھانے کا نام نسخ ہے اس لئے کہ آزاد کی بیع یوسف ؑ کی شریعت میں اور مضامین اور ملاقیح کی بیع جاہلیت میں موجود تھی اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں اور بعض کا نکاح ادیانِ سابقہ میں موجود تھا۔

(تشریح) شارح کہتے ہیں کہ یہاں ایک سوال مقدر ہے جو حضرت امام ابو حنیفہ رح پر کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آزاد آدمی کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم یعنی ماں، نانی وغیرہ کے ساتھ نکاح، افعالِ شرعیہ میں سے ہیں لیکن اس کے باوجود احناف کے نزدیک ان چیزوں پر وارد شدہ نہی قبح لغیرہ پر محمول نہیں ہوتی بلکہ قبح لعینہ پر محمول ہوتی ہے حالانکہ احناف کے نزدیک افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبح لغیرہ پر محمول ہوتی ہے جیسا کہ سابق میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ احناف کی طرف سے فاضل مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آزاد، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کے نکاح پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے یعنی اس نہی سے مجازاً نفی مراد ہے اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان صورۃً بھی اتصال ہے اور معنًی بھی اتصال ہے۔

صورۃً تو اس لئے کہ نہی اور نفی دونوں میں حرف نفی موجود ہوتا ہے اور معنًی اس لئے کہ دونوں میں "اعدام" کسی چیز کے معدوم ہونے کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اگرچہ نہی، بندے کے اختیار سے عدم کا تقاضہ کرتی ہے اور نفی، اصل ہی سے بغیر اختیارِ عبد کے عدم کا تقاضہ کرتی ہے پس جب نہی اور نفی کے درمیان مناسبت ہے تو نہی کو مجازاً نفی پر محمول کرنا درست ہے اور جب نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا گیا تو وہ قبح لعینہ پر محمول ہوگی کیونکہ نفی سے فعلِ منفی میں قبح لعینہ ثابت ہوتا ہے نہ کہ قبح لغیرہ۔ اور جب یہاں نہی کو مجازاً نفی پر محمول کرنے کی وجہ سے قبح لعینہ قاعدہ کے مطابق ثابت ہوتا ہے تو اس سے حضرت امام ابو حنیفہ رح پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح رح نے اس جواب کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ متن میں آزاد عام ہے خواہ اصلًا اور پیدائشی طور پر آزاد ہو خواہ آقا کے آزاد کرنے سے آزاد ہو۔ مضامین، مضمونۃ کی جمع ہے مضمونۃ وہ نطفہ منی ہے جو باپ کی پشت اور صلب میں ہوتا ہے اور ملاقیح، ملقوحۃ کی جمع ہے اور ملقوحۃ وہ نطفہ ہے جو رحمِ مادر میں ہوتا ہے اور محارم بھی عام ہے خواہ حرمتِ قرابت کے

لحاظ سے محارم ہوں جیسے ماں اور بیٹی وغیرہ کی حرمت خواہ حرمتِ مصاہرت کے لحاظ سے محارم ہوں جیسے واطی کے باپ اور واطی کے بیٹے کی حرمت موطوءۃ پر اور موطوءہ کی ماں اور اس کی بیٹی کی حرمت واطی پر بہر حال مذکورہ امور پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ مجازاً نفی پر محمول ہے یعنی انشاء کا صیغہ (نہی) اخبار کا صیغہ (نفی) پر محمول ہے پس یہ نہی، مجازاً نسخ ہوگی۔ یعنی مذکورہ امور پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ ان کی مشروعیت کے لئے نسخ ہوگی کیونکہ مذکورہ امور میں نہی کا محل معدوم ہے اس لئے کہ بیع کا محل، مال ہے اور آزاد، مضامین اور ملاقیح، مال نہیں ہیں اور نکاح کا محل حلال عورتیں ہیں اور محارم وہ عورتیں ہیں جو نص سے حرام قرار دی گئی ہیں پس جب مذکورہ امور میں بیع اور نکاح کا محل اصلاً معدوم ہے تو اس معدوم اصل کے ساتھ نفی متعلق ہو سکتی ہے نہ کہ نہی۔ اور جب مذکورہ امور میں نہی وارد نہیں ہو سکتی اور نفی وارد ہو سکتی ہے تو مذکورہ امور میں وارد شدہ نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا جائے گا۔ اور نفی کے ذریعہ چونکہ قبح لعینہٖ ثابت ہوتا ہے نہ کہ قبح لغیرہٖ جیسا کہ پہلے گذر چکا۔ ہے اس لئے مذکورہ امور میں بھی قبح لعینہٖ ثابت ہوگا اور قبح لعینہٖ کا ثابت ہونا قاعدہ کے عین مطابق ہوگا اور جب یہاں قبح لعینہٖ کا ثابت ہونا قاعدہ کے مطابق ہے تو امام صاحب پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت میں لفظ نفی کے بعد لفظ نسخ ذکر کرنے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ اس جگہ نفی اور نسخ دونوں مترادف ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ نسخ سے اصطلاحی نسخ مراد ہو لیکن یہ ان لوگوں کے نزدیک ہوگا جنہوں نے نسخ کی تعریف یہ کی ہے کہ اباحتِ اصلیہ اور زمانہ جاہلیت میں رائج طریقہ اور شرائعِ سابقہ میں رائج طریقہ کو اٹھا دینا نسخ ہے کیونکہ آزاد کی بیع حضرت یوسف علیہ السلام کی شریعت میں جائز تھی لیکن شریعتِ اسلام نے نہی فرما کر اس کو منسوخ کر دیا، اسی طرح بیع مضامین اور بیع ملاقیح جاہلیت میں جائز تھی، مگر شریعت اسلام نے بذریعۂ نہی ان کو منسوخ کر دیا ہے اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں جائز تھا اور بعض کا ادیانِ سابقہ میں جائز تھا مگر شریعتِ اسلام نے اس کو منسوخ کر دیا ہے بہر حال اس صورت میں نفی اور نسخ کے درمیان ترادف نہ ہوگا بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ جب مذکورہ امور پر وارد شدہ نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا گیا ہے تو یہ نہی، مذکورہ امور کے لئے نسخ ہوگی یعنی مذکورہ امور ہماری شریعت سے پہلے جائز تھے لیکن ہماری شریعت نے ان کو منسوخ کر دیا ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ شُرُوعٌ فِي بَيَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُ النَّهْيُ فِي كُلٍّ مِنَ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ وَالْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقُبْحِ

لِعَيْنِهِ فَحُرْمَةُ الزِّنَاءِ وَالْخَمْرِ وَحُرْمَةُ صَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ عِنْدَهُ سَوَاءٌ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ حَالٌ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ أَيْ حَالَ كَوْنِهِ قَائِلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ وَهُوَ الْقُبْحُ لِعَيْنِهِ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ أَيْ لِأَجْلِ قَوْلِهِ بِكَمَالِ الْقُبْحِ كَمَا قُلْنَا فِي الْحُسْنِ فِي الْأَمْرِ لِأَنَّ مِنْ مَذْهَبِنَا أَنَّ الْأَمْرَ الْمُطْلَقَ الْخَالِيَ عَنِ الْقَرِينَةِ يَقَعُ عَلَى الْحُسْنِ لِعَيْنِهِ قَوْلًا بِكَمَالِ الْحُسْنِ فَلَا يَكُونُ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيدِ سَبَبًا لِلثَّوَابِ عِنْدَهُ وَلَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُوجِبًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَإِنَّمَا شَبَّهَ الشَّافِعِيُّ النَّهْيَ بِالْأَمْرِ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَا عَلَى السَّوَاءِ وَلِأَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ مَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّضَادِّ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ لَا عَلَى قَوْلِهِ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ كَمَا يُوهِمُهُ الظَّاهِرُ وَهُوَ دَلِيلٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ بِاعْتِبَارِ تَرَتُّبِ أَحْكَامِهِ وَآثَارِهِ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ دَلِيلٌ بِاعْتِبَارِ تَقَدُّمِ مُقْتَضَاهُ وَشَرْطِهِ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَسْلَكَيْنِ بَيِّنٌ وَقَدْ عَرَفْتَ جَوَابَهُمَا فِيمَا تَقَدَّمَ فِي ضِمْنِ تَقْرِيرَاتِنَا۔

(ترجمہ) اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ نہی دونوں بابوں میں قسم اوّل کی طرف راجع ہوگی یہ امام شافعی رح کے مذہب کے بیان کا آغاز ہے یعنی امام شافعی رح کے نزدیک نہی، افعالِ حسیہ اور افعالِ شرعیہ دونوں میں سے ہر ایک میں قبح لعینہٖ کی طرف راجع ہوگی لہٰذا ان کے نزدیک زنا اور خمر کی حرمت اور صوم نحر کی حرمت برابر ہے اس حال میں کہ وہ کمالِ قبح کے قائل ہیں یہ حال ہے فاعل کے معنیٰ میں یعنی اس حال میں کہ امام شافعی رح کمالِ قبح یعنی قبح لعینہٖ کے قائل ہیں یا مفعول لہ کے معنیٰ میں ہے یعنی اس وجہ سے کہا کہ وہ کمالِ قبح کے قائل ہیں جیسا کہ ہم نے امر کے بیان میں حسن کے متعلق کہا۔ اس لئے کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہے وہ کمالِ حسن کے قول کے سبب حسن لعینہٖ پر واقع ہوگا۔ پس امام شافعی رح کے نزدیک یوم عید کا روزہ ثواب کا سبب نہیں ہوگا اور نہ بیع فاسد قبضہ کے بعد موجب ملک ہوگی اور امام شافعی نے نہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس لئے کہ نہی، قبح کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے جیسا کہ امر حسن کا تقاضہ کرنے میں ہے پس مناسب ہے کہ نہی اور امر دونوں برابر ہوں۔ اور اس لئے کہ منہی عنہ معصیت ہے لہٰذا مشروع نہ ہوگا کیوں کہ ان دونوں میں تضاد ہے یہ ماتن کے قول قولا بکمال القبح پر معطوف ہے نہ کہ اس کے قول لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ پر جیسا کہ بظاہر اس کا وہم ہوتا ہے اور امام شافعی کی دوسری دلیل ہے نہی کے احکام و آثار کے ترتّب کے اعتبار سے جیسا کہ اول دلیل ہے (قبح لعینہٖ کی) نہی کے مقتضیٰ اور شرط کے تقدم کے اعتبار سے اور دونوں

۲۱/۲

مسلکوں کے درمیان فرق ظاہر ہے اور تم دونوں دلیلوں کا جواب ہماری سابقہ تقریروں کے ضمن معلوم کر چکے ہو۔

(تشریح) صاحب کتاب کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ کا مذہب یہ ہے کہ نہی، افعالِ حسیہ پر وارد ہو یا افعالِ شرعیہ پر وارد ہو دونوں صورتوں میں نہی سے قبح لعینہ ثابت ہوگا۔ لہٰذا امام شافعی رحمہ کے نزدیک زنا اور شربِ خمر کی حرمت اور صوم یوم نحر کی حرمت برابر ہے حالانکہ زنا اور شرب خمر افعالِ حسیہ میں سے ہیں اور صوم یوم نحر افعالِ شرعیہ میں سے ہے پس امام شافعی رحمہ کے نزدیک مذکورہ افعال نہ اصلاً مشروع ہوں گے اور نہ وصفاً مشروع ہوں گے بلکہ باطل ہوں گے۔

حضرت امام شافعی کی اس پر دو دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل تو یہ ہے کہ نہی مطلق جو قرینہ سے خالی ہو وہ قبح کامل کی طرف راجع ہوگی اور قبح کامل، قبح لعینہ ہوتا ہے لہٰذا نہی، قبح لعینہ پر محمول ہوگی خواہ افعالِ حسیہ پر وارد ہو خواہ افعالِ شرعیہ پر وارد ہو اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ہم حنفیوں نے امر کے بیان میں حسن سے متعلق کہا ہے یعنی ہم احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہو وہ کمالِ حسن کی طرف راجع ہوگا اور کمالِ حسن، حسن لعینہ ہوتا ہے لہٰذا امر مطلق، حسن لعینہ پر محمول ہوگا۔ پس جس طرح ہمارے نزدیک امر مطلق، کمالِ حسن کے قائل ہونے کی وجہ سے حسن لعینہ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح امام شافعی رحمہ کے نزدیک نہی مطلق کمالِ قبح کے قائل ہونے کی وجہ سے قبح لعینہ پر محمول ہوگی گویا امام شافعی رحمہ نے منہی عنہ کے قبح کو مامور بہ کے حسن پر قیاس کیا ہے۔ بہرحال جب امام شافعی رحمہ کے نزدیک افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبح لعینہ پر محمول ہوتی ہے تو ان کے نزدیک یوم عید کا روزہ چونکہ قبیح لعینہ ہے یعنی نہ اصلاً مشروع ہے اور نہ وصفاً مشروع ہے اس لئے یہ روزہ ان کے نزدیک ثواب کا سبب نہ ہوگا اور بیع فاسد بھی ان کے نزدیک قبیح لعینہ ہونے کی وجہ سے مشتری کے قبضہ کرنے کے باوجود مفید ملک نہ ہوگی۔

شارح نے ترکیب نحوی بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قولاً، حال ہے فاعل کے معنی میں اور فاعل امام شافعی ہیں یعنی اس حال میں کہ امام شافعی کمالِ قبح کے قائل ہیں یا مفعول لہ کے معنی میں حال ہے یعنی اس وجہ سے کہ امام شافعی کمال قبح کے قائل ہیں یعنی کمالِ قبح کے قائل ہونے کی وجہ سے امام شافعی رحمہ نہی کو قبح لعینہ پر محمول کرتے ہیں۔ حضرت امام شافعی رحمہ نے نہی کو امر کے ساتھ اس لئے تشبیہ دی ہے کہ نہی، قبح کا تقاضہ کرنے میں اسی طرح حقیقت ہے جیسا کہ امر، حسن کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے لہٰذا یہ ہی مناسب ہے کہ نہی اور امر دونوں برابر ہوں۔ یعنی جس طرح مطلق امر حسن لعینہ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح مطلق نہی بھی قبح لعینہ پر محمول ہو۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نہی کا صیغہ، اقتضائے قبح

کے لئے موضوع نہیں ہے لہٰذا اقتضائے قبح میں نہی کو حقیقت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ نہی۔ اقتضائے قبح میں حقیقت کے مانند ہے یعنی جس طرح حقیقی معنی، لفظ موضوع کے لئے لازم ہوتا ہے اور اس سے جُدا نہیں ہوتا اسی طرح اقتضائے قبح بھی نہی کے صیغہ سے جُدا نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے لازم ہوتا ہے۔

حضرت امام شافعی رح کی دوسری دلیل یہ ہے کہ فعل منہی عنہ معصیت ہوتا ہے اور جو فعل معصیت ہوگا وہ مشروع نہیں ہو سکتا پس فعل منہی عنہ مشروع نہیں ہوگا کیونکہ مشروع اور منہی عنہ کے درمیان تضاد ہے اور دو متضاد چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں بہرحال جب فعل منہی عنہ غیر مشروع اور حرام ہے تو اس میں قبح لعینہ ضرور ہوگا خواہ وہ فعل افعال حسیہ میں سے ہو خواہ افعال شرعیہ میں سے ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت ولان المنہی عنہ الخ ماتن کے قول قولاً بکمال القبح پر معطوف ہے نہ کہ اس کے قول لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ پر جیسا کہ قرب کی وجہ سے بظاہر اس کا وہم ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ امام شافعی رح کی پہلی دلیل "قولا بکمال القبح" کے ذریعہ بیان کی گئی ہے اور دوسری دلیل "ولان المنہی عنہ معصیت" سے بیان کی گئی ہے اور "لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ الخ" میں نہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دے کر ان کے درمیان وجہ تشبیہ کا بیان ہے۔ شارح رح فرماتے ہیں کہ امام شافعی رح کی دوسری دلیل، نہی کے احکام و آثار کے نہی پر مرتب ہونے کے اعتبار سے ہے یعنی دوسری دلیل اس اعتبار سے ہے کہ نہی کے احکام و آثار یعنی فعل منہی عنہ کا معصیت اور غیر مشروع ہونا نہی پر مرتب ہے اور احکام و آثار مؤخر ہوتے ہیں لہٰذا دوسری دلیل اس چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی سے مؤخر ہے۔ اور امام شافعی رح کی پہلی دلیل نہی کے مقتضیٰ اور شرط کے اعتبار سے ہے اور نہی کا مقتضیٰ اور شرط قبح ہے اور کسی چیز کا مقتضیٰ اور شرط اس چیز پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا پہلی دلیل ایسی چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی پر مقدم ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ احناف و شوافع کے مذاہب کے درمیان فرق ظاہر ہے اور امام شافعی رح کی دونوں دلیلوں کا جواب ہماری سابقہ تقریروں کے ضمن میں گذر چکا ہے۔ چنانچہ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رح کا کمال قبح کا قائل ہونا ناممکن ہے کیونکہ کمال قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہونے کی صورت میں نہی، نفی ہو جائے گی جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور دلیل ثانی کا جواب یہ ہے کہ فعل منہی عنہ کا اصلاً اور وصفاً دونوں طرح معصیت ہونا تسلیم نہیں ہے بلکہ فعل منہی عنہ وصفاً معصیت ہوتا ہے اور اصلاً مشروع ہوتا ہے لہٰذا حیثیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے کوئی تضاد نہیں ہے جیسے آقا نے اپنے غلام سے کہا کہ سفر مت کر بلکہ میرا کرتہ سی کر لا۔ لیکن اس نے کرتہ بھی سی دیا اور سفر بھی کر لیا تو یہ غلام مطیع بھی ہوگا اور عاصی بھی ہوگا اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

وَلِہٰذَا قَالَ لَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا هٰذَا شُرُوْعٌ فِیْ تَفْرِیْعَاتِ الشَّافِعِیِّ رح عَلٰی مُقَدِّمَةٍ مَطْوِیَّةٍ نَشَأَتْ مِنْ قَوْلِهٖ فَلَا یَكُوْنُ مَشْرُوْعًا اَیْ وَلِاَنَّ الْمَنْهِیَّ عَنْهُ سَوَاءٌ

كان حسيًّا او شرعيًّا لا يكون مشروعًا بنفسه ولا سببًا لمشروع آخر قال الشافعيؒ لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببًا لنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد منّ الله تعالى بها علينا حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرًا فجعله نسبًا وصهرًا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهي اربع حرمات حرمة اب الواطي وابنه على الموطوءة وحرمة ام الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه الحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد اولًا اب الواطي وابنه اذا كانت انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرًا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انشاء جزئية واتحاد بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد الى الشخصين جميعًا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى ولكن انما جاز ذلك دفعًا للحرج وكذا تعدى هذه من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه

(ترجمہ) اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے کہا کہ حرمتِ مصاہرت زنا سے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ یہ امام شافعیؒ کی ان تفریعات کا آغاز ہے جو ایسے پُرپیچ مقدمہ پر مبنی ہیں جو موصوف کے قول "فلا یکون مشروعا" سے پیدا ہوا ہے یعنی اسلئے کہ فعل منہی عنہ خواہ حسّی ہو خواہ شرعی ہو نہ بذاتہ مشروع ہوگا اور نہ دوسرے مشروع کے لئے سبب ہوگا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ زنا حرام اور معصیت ہے لہٰذا وہ نعمت یعنی حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ حرمت اجنبیہ کو امہات کے ساتھ لاحق کر دیتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس حرمت کیذریعہ ہم پر احسان جتلایا ہے چنانچہ ارشاد ہے " وھو الذی خلق من الماء بشرا فجعلہ نسبا وصھرا"۔ پس حرمتِ مصاہرت نکاح کے بغیر ثابت نہ ہوگی اور حرمتِ مصاہرت کی چار قسمیں ہیں موطوءۃ پر واطی کے باپ اور اسکے بیٹے کا حرام ہونا، واطی پر موطوءۃ کی ماں اور اسکی بیٹی کا حرام ہونا پس امام شافعی کے نزدیک یہ چار حرمتیں متعلق نہیں ہوں گی مگر حلال وطی کے ساتھ اور ہمارے نزدیک حرمتِ مصاہرت جسطرح نکاح سے ثابت ہوتی ہے اسیطرح زنا اور دواعی زنا، بوسہ لینے اور شہوت کے ساتھ چھونے اور فرج داخل کی طرف دیکھنے سے بھی ثابت ہوجاتی ہے اور یہ اس لئے کہ دواعی زنا مفضی الی الزنا ہیں اور زنا مفضی الی الولد ہے اور استحقاقِ حرمات میں ولد ہی اصل ہے یعنی ولد پر اولاً واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہوگا جبکہ ولد مؤنث ہو اور موطوءہ کی ماں اور اسکی بیٹی حرام ہوگی جبکہ والد مذکر ہو پھر یہ حرمت ولد سے ولد

کے طرفین کی طرف متعدی ہوگی چنانچہ عورت کے اصول و فروع شوہر پر اور شوہر کے اصول و فروع عورت پر حرام ہونگے کیونکہ ولد نے ان دونوں کے درمیان جزئیت اور اتحاد پیدا کیا ہے یہی وجہ ہے کہ ایک ولد دونوں شخصوں کی طرف ایک ساتھ منسوب ہوتا ہے پس ایسا ہو گیا گویا موطوءہ، واطی کا جزء ہے اور واطی، موطوءہ کا جزء ہے پس واطی کا قبیلہ موطوءہ کا قبیلہ ہوگا اور موطوءہ کا قبیلہ واطی کا قبیلہ ہوگا پس اس بنیاد پر مناسب یہ ہے کہ موطوءہ کے ساتھ دوسری مرتبہ وطی کرنا جائز نہ ہو لیکن یہ حرج دور کرنے کے لئے جائز ہے اسی طرح یہ حرمت مصاہرت زنا سے اسباب زنا کی طرف متعدی ہوگی پس زنا اور اسباب زنا ولد کے واسطے سے حرمت مصاہرت کا فائدہ دیں گے نہ کہ زنا ہونے کی حیثیت سے جیسا کہ مٹی احداث کو پاک کرتی ہے اس لئے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ فی نفسہ مطہر ہے۔

(تشریح) امام شافعی رح کے قول "فلا یکون مشروعًا" سے ایک مقدمہ مفہوم ہوتا ہے وہ یہ کہ فعل منہی عنہ حسّی ہو یا شرعی ہو بہرصورت وہ فعل منہی عنہ نہ بذاتِ خود مشروع ہوگا اور نہ کسی دوسرے مشروع کا سبب ہوگا کیونکہ منہی عنہ، معصیت ہوتا ہے اور معصیت اور مشروع کے درمیان منافات ہوتی ہے اور احد المتنافیین دوسرے کے لئے سبب نہیں ہوتا لہٰذا فعل منہی عنہ، کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہو سکتا اور جب فعلِ منہی عنہ، کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہو سکتا تو وہ بذاتِ خود مشروع کیسے ہو سکتا ہے بہرحال امام شافعی رح نے فرمایا کہ فعل منہی عنہ نہ مشروع ہوگا اور نہ امر مشروع کا سبب ہوگا اسی مقدمہ پر امام شافعی رح کی طرف سے چند تفریعی مسائل ذکر کئے گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رح کے نزدیک زنا، حرمت مصاہرت (رشتۂ دامادیت) کا سبب نہیں ہوگا یعنی زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی کیونکہ زنا، حرام اور معصیت ہے اور حرمتِ مصاہرت ایک نعمت اور امر مشروع ہے اور حرمتِ مصاہرت، نعمت اس لئے ہے کہ جب کوئی شخص داماد بنتا ہے تو بیوی کی ماں یعنی اس کی خوشدامن اس کی ماں کے مرتبہ میں ہو جاتی ہے حتیٰ کہ خوشدامن پر اپنے داماد سے پردہ کرنا واجب نہیں ہے اور داماد کا اپنی خوشدامن سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح شوہر کا باپ، بیوی کا باپ ہو جاتا ہے حتیٰ کہ عورت پر اپنے خسر سے پردہ واجب نہیں ہے اور عورت کا اپنے خسر کے ساتھ نکاح بھی جائز نہیں ہے بہرحال یہ حرمت مصاہرت یعنی دامادیت کا رشتہ ایک اجنبیہ عورت یعنی شوہر کی خوشدامن کو شوہر کی ماں کے ساتھ لاحق کر دیتا ہے اور اس کو ماں کے مرتبہ میں اتار دیتا ہے اور کسی اجنبیہ کو ماں کے ساتھ لاحق کرنا بہت بڑی نعمت ہے لہٰذا حرمتِ مصاہرت ایک نعمت ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس حرمت مصاہرت کے ذریعہ بندوں پر احسان بھی جتلایا ہے چنانچہ فرمایا ہے اور وہ ذات جس نے منی کے قطرے سے انسان پیدا فرمایا پھر اس کو نسب والا اور رشتۂ دامادیت والا بنایا ہے بہرحال اللہ تعالیٰ کا حرمت مصاہرت کے ذریعہ احسان جتلانا اس بات کی دلیل ہے کہ حرمتِ مصاہرت اللہ کی ایک نعمت ہے

اور جب حرمت مصاہرت ایک نعمت اور امر مشروع ہے تو زنا جو فعل منہی عنہ، اور حرام ہے اس نعمت کو حاصل کرنے کا سبب کیسے ہو سکتا ہے اور جب زنا حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہو سکتا تو زنا کے ذریعہ حرمت مصاہرت ثابت نہ ہو گی بلکہ نکاح اور حلال وطی کے ذریعہ ثابت ہو گی۔ اور حرمت مصاہرت کی چار قسمیں ہیں (۱) واطی کے باپ کا موطوءۃ پر حرام ہونا (۲) واطی کے بیٹے کا موطوءہ پر حرام ہونا (۳) واطی پر موطوءہ کی ماں کا حرام ہونا (۴) واطی پر موطوءہ کی بیٹی کا حرام ہونا۔ پس امام شافعی رحمہ کے نزدیک یہ چاروں حرمتیں صرف حلال وطی کے ساتھ متعلق ہوں گی اور زنا کے ساتھ متعلق نہ ہوں گی۔ اور ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت جس طرح نکاح سے ثابت ہوتی ہے اسی طرح زنا اور دواعی زنا سے بھی ثابت ہوتی ہے زنا کے دواعی مثلاً عورت کا بوسہ لینا، شہوت کے ساتھ اس کو چھونا، اور شہوت کے ساتھ عورت کے فرج داخل کو دیکھنا۔ محشی کہتے ہیں کہ لشہوۃ کا لفظ لمس اور نظر کے ساتھ متعلق ہے قبلہ (بوسہ) کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ قبلہ (بوسہ) کے اندر شہوت ہی اصل ہے۔

چنانچہ تنویر الابصار میں ہے اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کی ماں کا بوسہ لے لیا تو بیوی اس پر حرام ہو جائے گی جب تک کہ عدم شہوت ظاہر نہ ہو اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ بوسہ لینے میں شہوت اصل ہے اور لمس اور نظر میں شہوت اصل نہیں ہے۔ چنانچہ بیوی کی ماں کو چھونے اور فرج داخل کو دیکھنے سے بیوی حرام نہ ہو گی جب تک کہ شہوت معلوم نہ ہو جائے یعنی جب مرد کے اندر شہوت کا پایا جانا معلوم ہو جائے تب بیوی حرام ہو گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ لمس اور نظر میں شہوت اصل نہیں ہے، در مختار میں بھی یہ ہی ہے کہ لمس اور نظر کی صورت میں شہوت معتبر ہے ان کے علاوہ میں معتبر نہیں ہے۔ شہوت کی تعریف یہ ہے کہ آلۂ تناسل میں حرکت پیدا ہو جائے اور اگر پہلے متحرک تھا تو لمس یا نظر کی وجہ سے اس میں اضافہ ہو جائے۔ اور عورت اور بوڑھے آدمی کی شہوت یہ ہے کہ لمس وغیرہ سے ان کے قلب میں تحریک ہو جائے اور اگر پہلے سے حرکت تھی تو اس میں اضافہ ہو جائے۔ شارح نے فرج کو داخل کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ فرج خارج کی طرف نظر کرنے سے احتراز متعذر ہے لہٰذا حرمت مصاہرت ثابت کرنے میں فرج خارج کی طرف دیکھنے کا اعتبار نہ ہو گا۔ بہرحال ہمارے نزدیک زنا اور دواعی زنا سے بھی حرمتِ مصاہرت ثابت ہوتی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ دواعی زنا، آدمی کو زنا تک پہنچا دیتے ہیں اور زنا سے بچہ کی ولادت ہو جاتی ہے اور حرمتِ مصاہرت کی چار قسموں کو ثابت کرنے میں بچہ ہی اصل ہے یعنی پیدا ہونے والا بچہ اگر لڑکی ہو تو اوّلاً اس پر واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہو گا اور اگر لڑکا ہو تو موطوءہ کی ماں اور اس کی بیٹی اس پر حرام ہوں گے پھر یہ حرمت بچے سے اس کی ماں اور باپ کی طرف متعدی ہو گی چنانچہ عورت یعنی بچہ کی ماں کے اصول اور فروع

شوہر یعنی بچہ کے باپ پر حرام ہو جائیں گے اور شوہر یعنی بچہ کے باپ کے اصول اور فروع عورت یعنی بچہ کی ماں پر حرام ہو جائیں گے۔ اور اس حرمت کو ثابت کرنے میں بچہ اس لئے اصل ہے کہ بچہ ہی نے واطی اور موطوٴہ یعنی اپنے ماں باپ کے درمیان جزئیت اور اتحاد پیدا کیا ہے یعنی بچہ ہی جزئیت اور اتحاد کا سبب ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ ایک بچہ پورے طور پر باپ کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے اور ماں کیطرف بھی منسوب ہوتا ہے یعنی عرف میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ بچہ فلاں باپ کا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ فلاں ماں کا ہے گویا بچہ ماں کا بھی جز ہے اور باپ کا بھی جز ہے۔ اور اس بچہ کے واسطہ سے موطوٴہ (ماں) واطی (باپ) کی جز ہو گی اور واطی، موطوٴہ کا جز ہو گا پس اسی جزئیت کی وجہ سے واطی کا قبیلہ یعنی واطی کے اصول اور فروع، موطوٴہ کے اصول اور فروع ہوں گے اور موطوٴہ کے اصول اور فروع واطی کے اصول اور فروع ہوں گے۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہو گا کہ جب موطوٴہ، واطی کا جز ہے اور واطی موطوٴہ کا جز ہے تو ایک بچہ کی ولادت کے بعد واطی اور موطوٴہ کے درمیان حرمت ثابت ہو جانی چاہئے تھی کیونکہ اپنے جز کے ساتھ استمتاع (نفع اندوز ہونا) حرام ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہی تھا کہ توالد و لد کے بعد موطوٴہ کے ساتھ دوبارہ وطی کرنا جائز نہ ہو لیکن ایسا کرنے سے لوگ حرج میں مبتلا ہو جاتے کیونکہ ہر بچہ کے بعد نئی عورت کا میسر آنا بہت دشوار ہے پس نسل انسانی کو باقی رکھنے کے لئے لوگوں کی ضرورت کے خاطر اس حرج کو دور کیا گیا اور علاقۂ جزئیت کے باوجود موطوٴہ عورت کے ساتھ توالد کے بعد بھی استمتاع یعنی وطی کرنا حلال قرار دیا گیا ہے پس زنا اور اسباب زنا، ولد کے واسطہ سے حرمتِ مصاہرت کا سبب ہیں یعنی حرمتِ مصاہرت کا اصل سبب ولد ہے نہ کہ زنا اور اسباب زنا۔ اور ولد کی ذات میں کوئی معصیت اور حرمت نہیں ہے بلکہ فعلِ زنا میں معصیت ہے پس جو منہی عنہٗ ہے یعنی زنا وہ امر مشروع یعنی حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہے اور جو حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے یعنی ولد وہ منہی عنہٗ نہیں ہے اور جب ہماری اس تقریر سے منہی عنہٗ کا، حرمتِ مصاہرت کا سبب ہونا لازم نہیں آیا تو حرمتِ مصاہرت زنا اور اسباب زنا دونوں سے ثابت ہو جائے گی۔

اور یہ ایسا ہے کہ جیسا کہ مٹی، احداث کے لئے مطہر ہے لیکن صرف اس وجہ سے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے یعنی پانی کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے مطہر ہے نہ کہ فی نفسہٖ مطہر ہے، اسی طرح زنا فی نفسہٖ حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ ولد کے واسطہ سے سبب ہے اور ولد کو واسطہ قرار دینے کی صورت میں منہی عنہٗ کو سبب قرار دینا لازم نہ آئے گا۔

وَلَا يُفِيْدُ الْغَصَبُ الْمِلْكَ عَطْفٌ عَلٰى لَا تَثْبُتُ وَتَفْرِيْعٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْغَصَبَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِاَمْرٍ مَشْرُوْعٍ هُوَ الْمِلْكُ اِذَا هَلَكَ الْمَغْصُوْبُ وَقُضِيَ عَلَيْهِ بِالضَّمَانِ وَعِنْدَنَا يَمْلِكُ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَعْدَ الضَّمَانِ فَيَمْلِكُ اَكْسَابَهُ الْبَاقِيَةَ فِيْ يَدِهٖ وَيَنْفُذُ بَيْعُهُ الْمَاضِيْ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَمْلِكِ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَلْ بَقِيَ فِيْ مِلْكِ الْمَالِكِ لَاجْتَمَعَ الْبَدَلَانِ فِيْ مِلْكِهٖ وَهُوَ الْاَصْلُ مَعَ الضَّمَانِ وَذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ فَلَمَّا مَلَكَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ يَجِبُ اَنْ يَّمْلِكَ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ فَالضَّمَانُ عِنْدَهٗ بِمُقَابَلَةِ الْيَدِ الْفَائِتَةِ عَنِ الْمِلْكِ وَعِنْدَنَا بِمُقَابَلَةِ الْمِلْكِ الْفَائِتِ اِلَّا فِي الْمُدَبَّرِ فَاِنَّهٗ اِذَا غَصَبَ رَجُلٌ مُدَبَّرًا حَدٍ وَهَلَكَ فِيْ يَدِهٖ يَضْمَنُهٗ وَلَا يَمْلِكُهٗ جَبْرًا لِلْيَدِهِ الْفَائِتَةِ

(ترجمہ):۔ اور غصب مفید ملک نہیں ہوتا ہے یہ، "لَاتَثْبُتُ" پر معطوف ہے اور امام شافعیؒ کی دوسری تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ غصب حرام اور معصیت ہے۔ لہٰذا امر مشروع یعنی ملکِ غاصب کا سبب نہ ہوگا جبکہ مغصوب ہلاک ہوجائے اور غاصب پر ضمان کا فیصلہ کیا جائے اور ہمارے نزدیک غاصب، ضمان کے بعد شی مغصوب کا مالک ہوجائے گا۔ لہٰذا وہ اسکے تمام اکساب کا بھی مالک ہوگا جو اسکے قبضہ میں ہیں، اور غاصب کی گذشتہ بیع بھی نافذ ہوگی۔ اسلئے کہ اگر غاصب، مغصوب کا مالک نہ ہوتا بلکہ مغصوب مالک ہی کی ملک میں باقی رہ جاتا تو دو بدل مالک کی ملک میں اکٹھا ہوجاتے اور وہ اصل مع الضمان ہے اور یہ جائز نہیں ہے پس جب مالک ضمان کا مالک ہوگیا تو واجب ہیکہ غاصب، مغصوب کا مالک ہوجائے پس ضمان، امام شافعی کے نزدیک اس قبضہ کے مقابلہ میں ہے جو ملک سے فوت ہوچکا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اُس ملک کے مقابلہ میں ہے جو فوت ہوچکی ہے، مگر مدبّر کے بارے میں اسلئے کہ جب ایک آدمی نے کسی کے مدبّر کو غصب کیا اور وہ مدبّر اسکے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو غاصب، مدبر کا ضمان دیگا اور اسکا مالک نہ ہوگا۔ (اور یہ ضمان) اسکے فوت شدہ قبضہ کی تلافی کرنیکے لئے ہے۔

(تشریح):۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت، متن کی گذشتہ عبارت "لَاتَثْبُتُ" پر معطوف ہے اور امام شافعیؒ کی طرف سے دوسرا تفریعی مسئلہ ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کا کوئی سامان غصب کیا اور وہ سامان غاصب کے قبضہ سے ہلاک ہوگیا اور غاصب پر ضمان ادا کرنیکا فیصلہ کیا گیا، تو،

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ غصب مفید ملک نہیں ہے یعنی ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب، مغصوب سامان کا مالک نہ ہوگا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ غصب، فعل حرام، معصیت اور قبیح لعینہ ہے، اور ملک یعنی غاصب کا شیٔ مغصوبہ کا مالک ہونا ایک امرِ مشروع اور نعمت ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ فعلِ حرام اور فعل منہی عنہ، کسی امرِ مشروع کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا غصب، غاصب کیلئے حصولِ ملک کا سبب نہیں ہوگا۔ اور اس سلسلہ میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ غاصب، ضمان ادا کرنیکے بعد شیٔ مغصوب کا مالک ہوجاتا ہے، لہٰذا مغصوب اگر غلام ہوا اور اُس نے اس دوران کچھ کمائی کی ہو تو جو کچھ مغصوب غلام کے قبضہ میں ہو اس سب کا مالک غاصب ہوجائے گا۔ کیوں کہ اکساب (کمائی کئے ہوئے اموال) غلام مغصوب کے تابع ہوتے ہیں لہٰذا جب اصل یعنی مغصوب کے اندر غاصب کی ملک ثابت ہوجائیگی۔ تو اسکے توابع یعنی اکساب کے اندر بھی اسکی ملک ثابت ہوجائیگی اور اس میں نکتہ یہ ہے کہ ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب کیلئے ملک کا ثبوت، وقتِ غصب کیطرف منسوب ہوتا ہے۔ لہٰذا غصب کے بعد تمام اکساب کو غاصب کے سپرد کردیا جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک ضمان دار کرنے کے بعد غاصب چونکہ شیٔ مغصوب کا مالک ہوجاتا ہے۔ اسلئے اگر غاصب نے شیٔ مغصوب کو فروخت کردیا۔ اور پھر مالک کو اس کا ضمان ادا کردیا تو غاصب کی یہ بیع ضمان ادا کرنے کے بعد نافذ ہوجائے گی، کیوں کہ نفاذِ بیع کے لئے ملکِ ناقص بھی کافی ہوتی ہے۔ بہرحال غصب کے مفیدِ ملک ہونے پر ہماری دلیل یہ ہے کہ ضمان ادا کرنے کے بعد بھی اگر غاصب، شیٔ مغصوب کا مالک نہ ہوسکا اور شیٔ مغصوب مالک کی ملک میں باقی رہی تو اصل (شیٔ مغصوب) اور ضمان دونوں بدل مالک کی مِلک میں جمع ہوجائیں گے حالانکہ یہ ناجائز ہے، پس اِس عدمِ جواز کو ختم کرنے کے لئے ہم کہتے ہیں کہ مالک جب ضمان کا مالک ہوگیا تو شیٔ مغصوب کا مالک لازمی طور پر غاصب ہوگا، تاکہ اصل اور ضمان دونوں بدل ایک کی ملک میں جمع نہ ہوسکیں۔ اور رہا یہ سوال کہ اس صورت میں غصب یعنی فعلِ منہی عنہ، امرِ مشروع یعنی ملکِ غاصب کا سبب ہوجائے گا۔ اور یہ درست نہیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ شیٔ مغصوب میں ملکِ غاصب کا سبب غصب نہیں ہے۔ بلکہ ملکِ غاصب کا سبب وجوبِ ضمان ہے یعنی غاصب پر ضمان کا واجب ہونا، غاصب کے مالک ہونے کا سبب ہے اور وجوبِ ضمان، منہی عنہ، نہیں ہے بلکہ مامور بہ ہے۔ حاصل یہ کہ جو چیز منہی عنہ، نہیں ہے بلکہ مامور بہ ہے وہ ملکِ غاصب کا سبب ہے اور جو چیز منہی عنہ ہے وہ ملکِ غاصب کا سبب نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ ہاں، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ملکِ غاصب کا سبب وجوبِ ضمان ہے، اور وجوبِ ضمان کا سبب غصب ہے لہٰذا ملکِ غاصب کا سبب، غصب ہوا۔ اور غصب، منہی عنہ، ہے تو گویا ملکِ غاصب یعنی امرِ مشروع کا سبب

فعل منہی عنہ ہو اس کا جواب یہ ہے کہ وجوبِ ضمان کیواسطے سے بلاشبہ غصب، ملکِ غاصب کا سبب ہے مگر چونکہ غصب کا سبب ہونا بالعرض اور بالواسطہ ہے اسلئے اسکا اعتبار نہ ہوگا بلکہ ملکِ غاصِب کا سبب ہونے میں وجوبِ ضمان ہی معتبر ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے احناف وشوافع کے درمیان منشا رِ اختلاف ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ضمان مالک کے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہے یعنی غاصب نے شئی مغصوب سے مالک کا جو قبضہ فوت کردیا ہے اس قبضہ کی تلافی کیلئے غاصب پر ضمان واجب کیا گیا ہے اور ضمان، شئی مغصوب کے مقابلہ میں واجب نہیں ہوا۔ اور جب ضمان، شئی مغصوب کے مقابلہ میں غاصب پر واجب نہیں ہوا تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب، شئی مغصوب کا مالک بھی نہ ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک ضمان چونکہ شئی مغصوب کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے، اس لئے ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب شئی مغصوب کا مالک ہو جائیگا۔ لیکن ’’مدبّر‘‘ اس سے مستثنیٰ ہے یعنی اگر کسی نے کسی کا مدبّر غلام (جسکو آقا نے یہ کہا کہ اگر میں مرگیا تو، تو آزاد ہے) غصب کیا اور غاصب کے پاس وہ ہلاک ہوگیا اور غاصب نے اسکا ضمان بھی ادا کردیا تو ضمان ادا کرنے کے باوجود احناف کے نزدیک غاصب، اُس ’’مغصوب مدبّر‘‘ کا مالک نہ ہوگا کیونکہ مدبّر ایک ملک سے دوسری ملک کیطرف انتقال کو قبول نہیں کرتا۔ یعنی مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کیطرف منتقل نہیں ہوسکتا ہے۔ پس جب مدبّر انتقال کو قبول نہیں کرتا تو ضمان ادا کرنے کے باوجود مدبّر، مالک (مولیٰ) کی ملک سے منتقل ہوکر غاصب کی ملک میں داخل نہ ہوگا اور جو ضمان غاصب پر واجب کیا گیا ہے وہ مولیٰ کے مدبر سے فوت شدہ قبضہ کی تلافی کے لئے ہوگا۔ یعنی مدبّر کی صورت میں ہمارے نزدیک بھی ضمان، مغصوب کے مقابلہ میں نہ ہوگا بلکہ مالک یعنی مولیٰ کے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہوگا اور جب ضمان مدبر کے مقابلہ میں نہیں بلکہ اس سے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہے تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب، مدبر کا مالک نہ ہوگا۔

وَلَا يَكُونُ سَفَرُ الْمَعْصِيَةِ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ تَفْرِيعٌ ثَالِثٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ سَفَرَ الْمَعْصِيَةِ وَهُوَ سَفَرُ الْآبِقِ وَقَاطِعِ الطَّرِيقِ وَالْبَاغِي مَعْصِيَةٌ وَحَرَامٌ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِلْمَشْرُوعِ وَهُوَ الرُّخْصَةُ فِي اِفْطَارِ الصَّوْمِ وَقَصْرِ الصَّلٰوةِ وَعِنْدَنَا تَعُمُّ الرُّخْصَةُ لِلْمُطِيعِ وَالْعَاصِي جَمِيعًا لِاَنَّ السَّفَرَ لَيْسَ قَبِيحًا فِي نَفْسِهٖ بَلِ الْقَبِيحُ هُوَ الْمَعْصِيَةُ مُجَاوِرٌ لَهٗ مُنْفَكٌّ عَنْهُ فَيَصْلُحُ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ ؞

(ترجمہ):۔ اور سفر معصیت، رخصت کا سبب نہیں ہوتا ہے یہ امام شافعیؒ کی تیسری تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ سفرِ معصیت اور وہ بھاگے ہوئے غلام، رہزن، اور باغی کا سفرِ معصیت اور حرام ہے اور امر حرام کسی مشروع کا سبب نہیں ہوتا اور وہ امر مشروع روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت ہے اور ہمارے نزدیک رخصت فرمان بردار اور نافرمان دونوں کو شامل ہے۔ اسلئے کہ سفر فی نفسہٖ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت ہے جو سفر کے ساتھ ہوتی ہے (اور) اس سے جدا بھی ہوتی ہے۔ پس نفسِ سفر رخصت کا سبب ہو سکتا ہے۔

(تشریح):۔ امام شافعیؒ کی تیسری تفریع یہ ہے کہ:۔ معصیت اور گناہ کے ارادہ سے جو سفر ہوگا وہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت کا سبب نہیں ہوگا، اور وجہ یہ ہے کہ معصیت کا سفر مثلاً آقا سے بھاگنے والے غلام، رہزن اور امام المسلمین کے باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے اور رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور نماز کا قصر ہونا امر مشروع ہے اور فعلِ حرام اور منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ سفرِ معصیت، روزہ نہ رکھنے اور نماز کے قصر ہونے کا سبب نہیں ہوگا۔ اور جب سفرِ معصیت ان چیزوں کا سبب نہیں ہو سکتا تو غلام آبق، راہزن، اور باغی اگر سفر کریں تو ان کے لئے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت نہ ہوگی اور نہ نماز کو قصر کرنے کی اجازت ہوگی۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ رخصت فرمانبردار اور نافرمان دونوں کو شامل ہے، یعنی جسطرح فرمانبردار آدمی کیلئے سفر کیوجہ سے مذکورہ رخصتیں حاصل ہیں، اسیطرح نافرمان کے لئے بھی حاصل ہیں اور دلیل یہ ہے کہ سفر فی نفسہٖ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت یعنی غلام کا بھاگنا، رہزنی کرنا اور بغاوت کرنا ہے، جسکیوجہ سے سفر کیا گیا ہے، اور یہ معصیت سفر کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ کبھی سفر کے ساتھ متصل ہو جاتی ہے۔ اور کبھی سفر سے جدا ہو جاتی ہے مثلاً کوئی غلام اپنے مولیٰ سے اجازت لیکر سفر کرے تو اس صورت میں بغیر معصیت کے سفر پایا گیا اور اگر کوئی غلام اپنے مولیٰ سے بھاگ کر اسی شہر کے کسی مکان میں چھپ جائے تو بھاگنا یعنی معصیت بغیر سفر کے پائی گئی۔ بہرحال نفس سفر میں کوئی قباحت نہیں ہے بلکہ قباحت اس سے متصل اور مجاور چیز میں ہے جو سفر سے جدا بھی ہو جاتی ہے۔ پس ہم نے نفس سفر کو رخصتِ افطار اور قصر نماز کا سبب قرار دیا ہے نہ کہ اس معصیت کو جو سفر کے ساتھ کبھی کبھار متصل ہو جاتی ہے اور نفس سفر ایک مشروع چیز ہے۔ لہٰذا یہاں ایک امر مشروع (نفس سفر) دوسرے امر مشروع (رخصتِ افطار وغیرہ) کیلئے سبب ہوا اور امر مشروع کو امر مشروع کیلئے سبب قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَلَا يَمْلِكُ الْكَافِرُ مَالَ الْمُسْلِمِ بِالْإِسْتِيْلَاءِ تَفْرِيْعٌ رَابِعٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اِسْتِيْلَاءَ الْكَافِرِ عَلٰى مَالِ الْمُسْلِمِ وَاِحْرَازَهٗ بِدَارِ الْحَرْبِ اَمْرٌ حَرَامٌ وَمَحْظُوْرٌ فَلَا يَصْلُحُ اَنْ تَكُوْنَ سَبَبًا لِلْمِلْكِ وَعِنْدَنَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ سَبَبًا لِلْمِلْكِ لِاَنَّ الْحِفْظَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِالْمِلْكِ اَوْ بِالْيَدِ فَاِذَا اَخَذُوْهُ وَاَدْخَلُوْهُ فِيْ دَارِهِمْ فَاتَ مِنَّا الْيَدُ وَالْمِلْكُ فَكَانَ اِسْتِيْلَاؤُهُمْ عَلٰى مَحَلٍّ غَيْرِ مَعْصُوْمٍ بَقَاءً وَاِنْ كَانَ مَعْصُوْمًا اِبْتِدَاءً فَيَمْلِكُوْنَهٗ وَقَدْ ثَبَتَ ذٰلِكَ مِنْ اِشَارَةِ قَوْلِهٖ تعالیٰ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ لِاَنَّهُمْ كَانُوْا مَيَاسِيْرَ بِمَكَّةَ وَاِنَّمَا سُمُّوْا فُقَرَاءَ لِاِسْتِيْلَاءِ الْكُفَّارِ عَلٰى مَالِهِمْ ؛

(ترجمہ) :۔ اور تسلط کیوجہ سے کافر، مسلمان کے مال کا مالک نہ ہوگا، یہ امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ کافر کا مسلمان کے مال پر مسلط ہونا اور مسلمان کے مال کو دارالحرب میں جمع کرنا حرام اور ممنوع فعل ہے۔ لہٰذا یہ فعل اسکی ملک کا سبب نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک یہ تسلط اسکی ملک کا سبب ہوجائیگا اسلئے کہ مال کی حفاظت ملک یا قبضہ سے ہوتی ہے پس جب کفار نے مسلمان کا مال لے لیا اور اس کو دارالحرب میں داخل کرلیا تو ہم سے ملک اور قبضہ فوت ہوگئے لہٰذا ان کا تسلط بقاءً محلِ غیر محفوظ پر ہوا اگرچہ ابتداءً محفوظ تھا پس وہ اسکے مالک ہوجائیں گے اور کافر کا مسلمان کے مال کا مالک ہونا بطریق اشارۃ النص باری تعالےٰ کے قول لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ سے ثابت ہوچکا ہے کیونکہ مہاجرین مکہ میں مالدار تھے لیکن ان کے مالوں پر کفار کے تسلط کیوجہ سے ان کا نام فقراء رکھا گیا۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع مذکور ہے یعنی کافر اگر مسلمان کے مال پر تسلط اور غلبہ پاکر اسکو اپنے قبضہ میں کرلے تو کافر اُس مال کا مالک نہ ہوگا۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط حاصل کر کے اس کو دارالحرب میں محفوظ کرلینا فعل ممنوع اور حرام فعل ہے اور مال کا مالک ہونا امر مشروع اور نعمت ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ فعل ممنوع، کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط پانا بھی کافر کے مالک ہونے کا سبب نہ ہوگا اور مسلمان کے مال پر تسلط پانے کیوجہ سے کافر اُس مال کا مالک نہ ہوگا۔ لیکن ہمارے نزدیک کافر کا یہ تسلط اُسکے مالک ہونے کا سبب ہوجاتا ہے یعنی اس تسلط کیوجہ سے کافر، مسلمان کے مال کا مالک ہوجائیگا اور اُسکی دلیل یہ ہیکہ مال کی عصمت اور حفاظت ملک کے ذریعہ ہوتی ہے یا قبضہ کے ذریعہ اور بقول محشیؒ دارالاسلام کے ذریعہ ہوتی ہے یا قبضہ کے ذریعہ، لیکن جب کفار نے مسلمان کا مال دارالاسلام سے لیکر دارالحرب میں داخل کرلیا تو مسلمان کا قبضہ بھی فوت ہوگیا اور اسکی ملک بھی فوت ہوگئی، یا

بقول محشی مسلمان کا قبضہ بھی نہ رہا اور وہ مال دارالاسلام میں بھی نہ رہا، پس جب مسلمان کا قبضہ اور ملک دونوں فوت ہو گئے تو یہ مال غیر معصوم اور غیر محفوظ ہو گیا، اور کافر کا تسلّط ایک غیر معصوم اور غیر محفوظ مال پر ہوا اور غیر معصوم مال پر کافر کا تسلّط پانا ممنوع اور حرام نہیں ہے بلکہ مسلمان کے مال معصوم پر تسلّط پانا ممنوع اور حرام ہے۔ حاصل یہ کہ مسلمان کا مال ابتداءً یعنی کافر کے تسلط سے پہلے اگرچہ معصوم تھا لیکن بقاءً کافر کا تسلّط ایسے مال پر ہوا ہے جو غیر معصوم ہے اور غیر معصوم مال پر کافر کا تسلّط چونکہ ممنوع نہیں ہے بلکہ مباح ہے اسلئے کفار مسلمان کے مال پر تسلط پانے سے مسلمان کے مال کے مالک ہو جائیں گے، اور اس مالک ہونے کا سبب فعل ممنوع نہ ہوگا بلکہ فعلِ مباح یعنی غیر معصوم مال پر تسلّط پانا اس کا سبب ہوگا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ تسلّط کیوجہ سے کافر کا مسلمان کے مال کا مالک ہونا اشارۃ النص سے بھی ثابت ہے، کیوں کہ مہاجرین جو مکۃ المکرمہ میں مالدار تھے اپنا مال مکہ میں چھوڑ کر مدینہ منورہ کیطرف ہجرت کرنے اور مدینہ میں مقیم ہونے کیوجہ سے ان کو فقراء کہا گیا ہے۔ اسلئے کہ ان کا جو مال مکہ میں رہ گیا تھا اس پر کفار مکہ نے تسلّط پالیا تھا۔ اور تسلّط پانے کیوجہ سے وہ اس کے مالک ہو گئے تھے، پس اگر کفار مکہ، مسلمانوں کے مال پر تسلّط پانے کے باوجود اسکے مالک نہ ہوتے بلکہ مسلمان ہی اسکے مالک رہتے تو محض ہجرت کرنے سے ان کو فقراء نہ کہا جاتا، مہاجرین کو فقراء کہنا اس بات کی دلیل ہیکہ کفار مکہ مسلمان کے مال پر تسلّط پاکر اسکے مالک ہو گئے ہیں۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَّ عَنْ بَيَانِ الْخَاصِّ بِأَحْكَامِهِ وَأَقْسَامِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِّ فَقَالَ وَأَمَّا الْعَامُّ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ فَكَلِمَةُ مَا عِبَارَةٌ عَنْ لَفْظٍ مَوْضُوعٍ لِأَنَّ الْعُمُومَ لَا يَجْرِي فِي الْمَعَانِي وَالْعَامُّ مِنْ أَقْسَامِ وُجُوهِ النَّظْمِ وَضْعًا كَالْخَاصِّ وَبِقَوْلِهِ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا أَخْرَجَ الْخَاصَّ أَمَّا خَاصُّ الْعَيْنِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا خَاصُّ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ فَلِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَفْهُومًا كُلِّيًّا أَوْ فَرْدًا وَاحِدًا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ عَلَى كَثِيرِينَ وَلَيْسَ هُوَ بِمَوْضُوعٍ لِلْأَفْرَادِ بِنَفْسِهِ وَكَذَا أَخْرَجَ أَسْمَاءَ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْأَجْزَاءَ دُونَ الْأَفْرَادِ وَكَذَا يَخْرُجُ بِهِ الْمُشْتَرَكُ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَعَانِيَ لَا أَفْرَادًا ثُمَّ قَوْلُهُ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ لِبَيَانِ تَحْقِيقِ مَاهِيَّةِ الْعَامِّ لَا لِلِاحْتِرَازِ وَقِيلَ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ احْتِرَازٌ عَنِ الْمُشْتَرَكِ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ احْتِرَازٌ عَنِ النَّكِرَةِ الْمَنْفِيَّةِ فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْأَفْرَادَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِيَّةِ دُونَ الشُّمُولِ وَإِنَّمَا اكْتَفَى الْمُصُّ بِالتَّنَاوُلِ دُونَ الِاسْتِغْرَاقِ اتِّبَاعًا لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ عِنْدَهُ فِي الْعَامِّ

الْاِسْتِغْرَاقُ لِجَمِیْعِ الْاَفْرَادِ فَالْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ وَالْمُنَکَّرُ کُلُّہٗ عَامٌّ وَعِنْدَ صَاحِبِ التَّوْضِیْحِ یُشْتَرَطُ فِی الْعَامِّ الْاِسْتِغْرَاقُ فَیَکُوْنُ الْجَمْعُ الْمُنَکَّرُ وَاسِطَۃً بَیْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ ؛

(ترجمہ) :- پھر جب مصنفؒ خاص کے اس کے احکام واقسام کیساتھ بیان سے فارغ ہو گئے تو عام کے بیان میں لگ گئے ، چنانچہ فرمایا کہ عام وہ لفظ ہے جو بر سبیلِ شمول ایسے افراد کو شامل ہو جنکی حدود متفق ہوں پس کلمۂ مَا سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ عموم معانی میں جاری نہیں ہوتا اور عام وضع کے اعتبار سے خاص کیطرح اقسامِ لفظ میں سے ہے اور ماتن کے قول یَتَنَاوَلُ اَفْرَادًا سے خاص نکل گیا ۔ خاص العین کا نکلنا تو ظاہر ہے اور رہا خاص الجنس اور خاص النوع تو وہ اسلئے کہ یہ دونوں ، مفہوم کلی یا ایسے ایک فرد کو شامل ہوتے ہیں جو افراد کثیرہ پر صادق آنے کا احتمال رکھیں اور خاص الجنس اور خاص النوع بذاتہ افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں اسی طرح اسمائے عدد نکل گئے کیونکہ عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو ، اور اسی طرح اس تعریف سے مشترک نکل جائیگا اسلئے کہ مشترک معانی کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو پھر مصنّف کا قول متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول ماہیت عام کی تحقیق بیان کرنے کیلئے ہے نہ کہ احتراز کیلئے ۔ اور کہا گیا کہ متفقۃ الحدود مشترک سے احتراز ہے اسلئے کہ مشترک ، مختلفۃ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے اور علی سبیل الشمول نکرۂ منفیہ سے احتراز ہے ، اسلئے کہ نکرۂ منفیہ ، علی سبیل البدلیت افراد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ علی سبیل الشمول ، اور مصنفؒ نے تناول پر اکتفاء کیا اور استغراق کا لفظ نہیں ذکر کیا ۔ فخر الاسلام کا اتباع کرتے ہوئے ۔ کیونکہ فخر الاسلام کے نزدیک عام میں تمام افراد کے لئے استغراق شرط نہیں ہے ۔ پس جمع معرّف اور منکّر سب عام ہیں ۔ اور صاحبِ توضیح کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے ۔ لہٰذا جمع منکر عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا ۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ جب مصنفؒ خاص کی تعریف ، اسکے احکام اور اقسام کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب عام کا بیان شروع فرمارہے ہیں ۔ چنانچہ فرمایا کہ عام وہ لفظ ہے جو علی سبیل الشمول متفقۃ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے ۔ یہ خیال رہے کہ تعریف میں افراد متفقۃ الحدود سے ماہیت اور حقیقت میں افراد کا متفق ہونا مراد نہیں ہے بلکہ افراد متفقۃ الحدود سے مراد وہ افراد ہیں جو معنی کلی اور مفہوم کلی یعنی لفظ کے مدلول کے صدق میں متفق ہوں یعنی لفظ عام کا مدلول تمام افراد پر یکساں صادق آتا ہو ۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن میں کلمۂ مَا سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ معانی کے اندر

عموم جاری نہیں ہوتا ہے یعنی معانی عموم کے ساتھ نہ حقیقۃً متصف ہوتے ہیں اور نہ مجازاً، اور جب معنی عموم کے ساتھ کسی طرح متصف نہیں ہوتا تو معنی عام نہ ہوگا بلکہ لفظ عام ہوگا، اور جب عام معنی نہیں ہوتا بلکہ لفظ عام ہوتا ہے تو تعریفِ عام میں کلمۂ مَا سے مراد لفظ ہوگا نہ کہ معنی۔ بعض حضرات نے کہا کہ معانی، عموم کے ساتھ مجازاً متصف ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ معانی، عموم کے ساتھ حقیقۃً متصف ہوتے ہیں۔ جیسا کہ لفظ حقیقۃً عموم کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ پس ان دونوں اقوال کی بنار پر کلمۂ ما سے مراد لفظ نہ ہوگا۔ بلکہ شئی ہوگا۔ یعنی عام وہ شئی ہے اور یہ اسلئے کہ "شئی" لفظ اور معنی دونوں کو شامل ہے لہٰذا عام کی تعریف میں لفظ اور معنی دونوں کو شریک کرنے کیلئے ان دونوں اقوال کی بنا پر کلمۂ ما سے مراد شئے ہوگا۔ مِنْ اَقْسَامٍ وُجوہ میں اضافت بیان کے لئے ہے، کیونکہ وجوہ سے مراد بھی اقسام ہیں۔

حاصل یہ کہ جسطرح خاص، وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے اسیطرح عام بھی وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے۔ شارحؒ نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ماتن کے قول "یتناول افراداً" کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے خاص نکل گیا ہے، اور اسی خاص کے قبیل سے مثنّٰی ہے کیونکہ مثنّٰی، دو فردوں کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو ــــــ صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ خاص العین کا نکلنا تو ظاہر ہے اسلئے کہ خاص العین فرد واحد اور شخص واحد کا نام ہے، اور خاص الجنس اور خاص النوع اسلئے نکل جاتے ہیں کہ جنس کے بارے میں بعض حضرات کا مذہب تو یہ ہے کہ جنس، مفہوم کلی اور معنی کلی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بعض حضرات کا مذہب یہ ہیکہ فرد منتشر کے لئے موضوع ہوتا ہے۔ یعنی ایسے ایک فرد کیلئے موضوع ہوتا ہے جسکا اطلاق ہر ہر فرد پر ہوسکتا ہے اور کثیر پر صدق کا احتمال بھی ہوسکتا ہے۔ اور نوع مفہوم کلی اور معنی کلی کیلئے موضوع ہوتا ہے ــــــ الحاصل خاص الجنس اور خاص النوع مفہوم کلی کیلئے موضوع ہوں یا فرد منتشر کیلئے موضوع ہوں دونوں صورتوں میں افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں اور جب افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں تو یہ دونوں عام نہ ہوں گے، کیونکہ عام کیلئے، افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ "یتناول افراداً" کی قید کے ذریعہ اسمائے عدد، ثلثۃ، اربعۃ وغیرہ بھی خارج ہوجاتے ہیں کیونکہ عدد، اجزار کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور اجزار اور افراد کے درمیان فرق یہ ہے کہ، اجزار، کل کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کل، ان اجزار سے مرکب ہوتا ہے اور کل، اپنے اجزار پر محمول نہیں ہوتا ہے، چنانچہ یدٌ زید، زیدٌ (زید کا ہاتھ زید ہے) نہیں کہا جاسکتا ہے اور رہے افراد تو وہ کلی کے مصداق ہوتے ہیں، اور کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے۔ چنانچہ "زیدٌ انسانٌ، زید انسان ہے کہا جاسکتا ہے۔ بہرحال جب عدد اجزار کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا اور اجزار اور افراد کے درمیان فرق ہے تو عدد،

عام نہ ہوگا کیونکہ عام کیلئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے. شارح کہتے ہیں کہ یتناول افرادًا. کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک بھی نکل جائیگا اسلئے کہ مشترک، معانی کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا حالانکہ عام کیلئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ ملاجیونؒ فرماتے ہیں کہ جب ، یتناول افرادًا ، کی قید کے ذریعہ خاص، اسمائے عدد اور مشترک سب نکل گئے ۔ تو مصنفؒ کا قول ، متفقۃ الحدود علیٰ سبیل الشمول ، ماہیت عام کی تحقیق بیان کرنے کیلئے ہوگا اور کسی کو عام کی تعریف سے خارج کرنے کے لئے نہ ہوگا. لیکن بعض لوگوں نے کہا کہ ، متفقۃ الحدود ، کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک کو خارج کیا گیا ہے۔ اسلئے کہ مشترک ، مختلفۃ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے اور عام کیلئے ضروری ہے کہ وہ متفقۃ الحدود افراد کو شامل ہو ، اور علیٰ سبیل الشمول کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے نکرہ منفیہ کو خارج کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ نکرہ منفیہ ، تمام افراد کو علیٰ سبیل الشمول اور بیک وقت شامل نہیں ہوتا بلکہ علیٰ سبیل البدلیت اور یکے بعد دیگرے شامل ہوتا ہے مثلاً ،مَارَأیتُ رَجُلاً ، کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں نے تمام افرادِ رجل کو نہیں دیکھا بلکہ یہ مطلب ہے کہ کسی مرد کو نہیں دیکھا یعنی نہ اسکو دیکھا اور نہ اسکو دیکھا ، یعنی یکے بعد دیگرے ایک ایک کر کے تمام افراد رجل سے رویت کی نفی کی جائیگی پس عام کیلئے چونکہ تمام افراد کو بیک وقت شامل ہونا ضروری ہے اسلئے علیٰ سبیل الشمول کی قید صرف عام کی تعریف کیلئے مفید ہوگی اور نکرہ منفیہ اس قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے خارج ہو جائیگا. اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مصنف نے آگے چل کر خود یہ فرمایا ہے کہ نکرہ منفیہ عام ہے اور یہاں نکرہ منفیہ کو عام کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقتِ عام کو بیان کرنے کیلئے تعریف کی گئی ہے اور نکرہ منفیہ کا عام ہونا مجازی ہے اب کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا ۔

شارحؒ ملاجیون فرماتے ہیں کہ ماتن کا عام کی تعریف میں ، یتناول ، کے لفظ پر اکتفا کرنا اور استغراق کا لفظ ذکر نہ کرنا یہ بات علامہ فخر الاسلامؒ کے اتباع میں ہے کیونکہ علامہ فخر الاسلام کے نزدیک عام کا اپنے تمام افراد کو علیٰ سبیل الاستغراق شامل ہونا شرط نہیں ہے. بلکہ عام کا اپنے تمام افراد کو شامل ہونا کافی ہے. خواہ استغراق پایا جائے خواہ نہ پایا جائے ـــــــ پس فخر الاسلام کے نزدیک جمع معرّف اور جمع منکر دونوں عام ہوں گے، کیونکہ دونوں افراد کو شامل ہوتے ہیں ـــــــ اور صاحب توضیح کے نزدیک عام کی تعریف میں چونکہ استغراق شرط ہے یعنی عام کا اپنے مدلول کے تمام افراد کو استغراق کے طور پر شامل ہونا شرط ہے اسلئے عام کی تعریف جمع معرّف پر تو صادق آئیگی، کیونکہ جمع معرّف میں استغراق پایا جاتا ہے اس طور پر کہ جمع معرّف کا اطلاق ایک سے لیکر اوپر تک تمام افراد پر ہوتا ہے. اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جمع کا اطلاق تین اور تین سے اوپر کے تمام افراد پر ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر جمع کا اطلاق نہیں ہوتا مگر جب جمع پر لام تعریف داخل کر دیا جاتا ہے. تو اسکی جمعیت باطل ہو جاتی ہے، اور اس کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہوتا ہے اور جب جمع معرّف کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہوتا ہے تو اسمیں استغراق پایا گیا اور استغراق کے پائے جانے کیوجہ سے ـ

صاحب توضیح کے نزدیک بھی جمع معرّف عام کی تعریف میں داخل ہو جائیگا۔ اور رہا جمع منکر تو وہ عام کی تعریف میں داخل نہ ہوگا کیوں کہ جمع منکر افراد کو تو شامل ہوتا ہے لیکن اسمیں تمام افراد کا استغراق نہیں ہوتا بایں طور کہ جمع منکر کا اطلاق تین اور تین سے زائد پر تو ہوتا ہے لیکن، ایک اور دو پر نہیں ہوتا، اور جب جمع منکر کا اطلاق ایک اور دو پر نہیں ہوتا تو جمع منکر میں استغراق نہ پایا گیا۔ اور جب جمع منکر میں استغراق نہیں پایا گیا تو وہ صاحب توضیح کے نزدیک عام نہ ہوگا۔ اور جمع منکر خاص بھی نہیں ہے۔ اسلئے کہ خاص، فرد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور جمع منکر افراد کو شامل ہوتا ہے۔ بہرحال جمع منکر صاحب توضیح کے نزدیک جب نہ خاص ہے اور نہ عام ہے تو عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔

وَاِنَّهٗ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْمَا يَتَنَاوَلُهٗ قَطْعًا بَيَانٌ لِحُكْمِهٖ بَعْدَ بَيَانِ مَعْنَاهُ فَقَوْلُهٗ يُوْجِبُ الْحُكْمَ رَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ اِنَّهٗ مُجْمَلٌ لِاِخْتِلَافِ اَعْدَادِ الْجَمْعِ فَلَا يَكُوْنُ مُوْجِبًا اَصْلًا بَلْ يَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰى يَقُوْمَ الدَّلِيْلُ عَلٰى مُعَيَّنٍ وَقَوْلُهٗ فِيْمَا يَتَنَاوَلُهٗ رَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ لَا يُوْجِبُ الْفَرْدُ اِلَّا الْوَاحِدَ وَلَا الْجَمْعُ اِلَّا الثَّلٰثَ وَالْبَاقِيْ مَوْقُوْفٌ عَلٰى قِيَامِ الدَّلِيْلِ وَقَوْلُهٗ قَطْعًا رَدٌّ عَلَى الشَّافِعِيِّ حَيْثُ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْعَامَّ ظَنِّيٌّ لِاَنَّهٗ مَا مِنْ عَامٍّ اِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَخْصُوْصًا مِنْهُ الْبَعْضُ وَاِنْ لَمْ نَقِفْ عَلَيْهِ فَيُوْجِبُ الْعَمَلَ لَا الْعِلْمَ كَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ وَنَقُوْلُ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ نَاشٍ بِلَا دَلِيْلٍ وَهُوَ لَا يُعْتَبَرُ وَاِذَا خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ كَانَ اِحْتِمَالًا نَاشِيًا عَنْ دَلِيْلٍ فَيَكُوْنُ مُعْتَبَرًا فَعِنْدَنَا الْعَامُّ قَطْعِيٌّ فَيَكُوْنُ مُسَاوِيًا لِلْخَاصِّ ؛

(ترجمہ)۔ اور عام اُن افراد میں جنکو شامل ہوتا ہے قطعی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے (یہ) عام کے معنی بیان کرنے کے بعد اسکے حکم کا بیان ہے پس مصنف کا قول ۔ یوجب الحکم ۔ ان لوگوں پر رد ہے۔ جنہوں نے یہ کہا کہ عام، مجمل ہے اسلئے کہ جمع کے اعداد مختلف ہیں لہٰذا وہ موجب نہ ہوگا بلکہ توقف واجب ہوگا یہاں تک کہ کسی معین شئی پر دلیل قائم ہو جائے اور مصنف کا قول فیما یتناولہ ان لوگوں پر رد ہے جنہوں نے کہا کہ فرد صرف ایک کو اور جمع صرف تین کو واجب کرتا ہے اور باقی، قیام دلیل پر موقوف ہے۔ اور مصنف کا قول۔ قطعًا ۔ امام شافعیؒ پر رد ہے۔ اسلئے کہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہیکہ عام ظنی ہے کیونکہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو پس عام اسکا احتمال رکھتا ہے کہ وہ مخصوص منہ البعض ہو اگرچہ ہم اس سے واقف نہیں ہیں۔ پس عام عمل کو واجب کریگا نہ کہ علم و یقین کو جیسا کہ

خبر واحد اور قیاس اور ہم جواب دیں گے کہ یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا اسکا اعتبار نہ ہوگا اور جب عام سے بعض کو خاص کر لیا گیا تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوگا۔ لہٰذا معتبر ہوگا۔ بہرحال ہمارے نزدیک عام قطعی ہے لہٰذا وہ خاص کے برابر ہوگا۔

(تشریح): عام کی تعریف بیان کرنے کے بعد اس عبارت میں اسکا حکم ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں قطعیت اور یقین کو واجب کرتا ہے یعنی عام، خاص کیطرح مفید یقین ہوتا ہے، اسکے مُوجَب پر اعتقاد اور یقین کرنا بھی ضروری ہے۔ اور اسپر عمل کرنا بھی لازم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے اپنے قول "یوجب الحکم" سے ان حضرات کی تردید کی ہے جو فرماتے ہیں کہ عام مجمل ہے، اور مجمل اسلئے ہے کہ جمع کے اعداد و شمار مختلف ہیں کیونکہ جمع قلت کی صورت میں تین سے لے کر دس تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ یعنی جمع قلت سے تین بھی مراد لے سکتے ہیں۔ اور چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ، نو، دس ہر ایک کو مراد لیا جا سکتا ہے۔ اور جمع کثرت کی صورت میں تین سے لے کر الیٰ مالانہایہ ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ اور بعض اعداد کو چونکہ بعض پر کوئی ترجیح نہیں ہے اسلئے وہ مجمل ہوگا اور کسی عدد کے لئے بھی موجب نہ ہوگا بلکہ جب تک کسی معین عدد پر کوئی دلیل قائم نہ ہوا سوقت تک کیلئے توقف کرنا واجب ہوگا نہ اس پر اعتقاد ضروری ہوگا اور نہ عمل ضروری ہوگا یہ بعض اشاعرہ کا مذہب ہے اور بعض مشائخ سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ اعتقاد کے حق میں تو توقف ہوگا یعنی اللہ تعالےٰ کی جو بھی مراد ہو عموم یا خصوص مبہم طریقہ سے اس پر اعتقاد رکھا جائے گا۔ لیکن عمل کرنا واجب اور ضروری ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو تو اس جمع کو کل پر محمول کیا جائیگا۔ اس صورت میں بعض کو بعض پر بلا مرجح ترجیح دینا بھی لازم نہ آئیگا۔ اور اجمال بھی باقی نہ رہے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول "فیما یتناولہٗ" سے ان حضرات کی تردید کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عام اگر واحد کا صیغہ ہو تو وہ فردِ واحد کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی اس صورت میں فرد واحد مراد ہوگا۔ اور اگر جمع کا صیغہ ہو تو وہ صرف تین کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی اس صورت میں صرف تین کا عدد مراد ہوگا۔ اور ان دونوں کے علاوہ تمام الفاظ عام، قیام دلیل پر موقوف ہوں گے۔ یعنی جس پر دلیل اور قرینہ موجود ہو وہ مراد ہوگا ـــــ ان حضرات کی دلیل یہ ہیکہ لفظ کو معنی سے خالی کرنا تو جائز نہیں ہے۔ یعنی یہ بات تو بالکل ہی لغو ہے کہ لفظ سے کوئی معنی مراد نہ ہوں، بلکہ کچھ نہ کچھ ضرور مراد ہوگا۔ اب عام اگر واحد کا صیغہ ہو اور اس سے اقلِ عدد یعنی ایک مراد ہو اور عام اگر جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع یعنی تین مراد ہوں تو متیقن ہے۔ اور اگر مافوق الاقل یعنی صیغہ واحد کی صورت میں ایک سے زیادہ اور صیغۂ جمع کی صورت میں تین سے زیادہ مراد ہوں تو یہ متیقن نہیں ہوگا بلکہ مشکوک ہوگا۔ کیونکہ اقل تو مافوق الاقل میں داخل ہوتا ہے۔ لیکن مافوق الاقل

اقل میں داخل نہیں ہو تا گو یا اقل دونوں صورتوں میں موجود ہے اور مافوق الاقل صرف ایک صورت میں موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اقلِ عدد یقینی ہوا اور مافوق الاقل مشکوک ہوا اور جو چیز یقینی ہو اسکو مراد لینا بہتر ہے۔ لہٰذا صیغہ واحد کی صورت میں ایک مراد لیا جائیگا اور صیغۂ جمع کی صورت میں تین کا عدد مراد لیں گے ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ یہ بات جو کہی گئی یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ہے حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا باطل ہے اسلئے یہ قول بھی باطل ہو گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول۔ قطعًا ، سے امام شافعیؒ کے مذہب کی تردید کرنا مقصود ہے، کیوں کہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ عام ظنی ہے، اور ظنی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو اِلّا یہ کہ کسی عام کے بارے میں بالدلیل یہ بات ثابت ہو گئی ہو کہ وہ خصوص کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ جیسے « ان اللہ بکل شئ علیم » ایسا عام ہے کہ جس کا کوئی فرد خاص نہیں کیا گیا ہے۔ یعنی بالدلیل یہ بات ثابت ہے کہ کوئی شی اللہ کے علم سے باہر نہیں ہے۔

بہر حال اس قسم کے عام کے علاوہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو یعنی ہر عام مخصوص منہ البعض ہونے کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ ہم اُس سے واقف نہ ہوں اور اس طرح کے احتمال کے ساتھ عام مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ مفید ظن ہوتا ہے، اور مفیدِ ظن اور دلیلِ ظنی عمل کو واجب کرتی ہے لیکن اس پر یقین اور اعتقاد کو واجب نہیں کرتی جیسے خبرِ واحد اور قیاس مفیدِ ظن اور موجبِ عمل تو ہیں لیکن مفیدِ یقین نہیں ہیں۔ اسی طرح عام بھی مفید ظن اور موجبِ عمل تو ہوگا لیکن مفید یقین نہ ہوگا ـــــــ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا پیدا کردہ یہ احتمال، بلا دلیل ہے، اور جو احتمال بلا دلیل ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا اس احتمال کا اعتبار نہ ہو گا۔ تفصیل یہ ہیکہ عام کے صیغے بحسب الوضع عموم پر دلالت کرتے ہیں اور اسکی دلیل یہ ہے کہ صحابہؓ بکثرت عام کے صیغوں سے عموم پر استدلال کرتے ہیں اور قرائن کیطرف محتاج نہیں ہوتے پس اگر عام کے صیغے عموم کیلئے موضوع نہ ہوتے تو عموم سمجھنے کیلئے قرائن کی ضرورت پڑتی۔ بہر حال ثابت ہوگیا کہ عام کے صیغے بغیر قرینہ کے عموم پر دلالت کرتے ہیں اور بغیر قرینہ کے لفظ کی دلالت معنی پر قطعی ہوتی ہے۔ لہٰذا عام کے صیغوں کی دلالت عموم پر قطعی ہوگی نہ کہ ظنی ـــــــ اب رہا دہ، احتمال پیدا کرنا جو معنی موضوع لہ یعنی عموم سے عام کے صیغوں کو پھیر دے تو یہ احتمال بلا دلیل ہے اسکا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ بلا دلیل احتمال ہر چیز میں پیدا کیا جا سکتا ہے مثلاً ہم نے آسمان کو دیکھا اسمیں ایک مہمل قسم کا احتمال یہ بھی ہے کہ نہیں دیکھا ہاں اگر عام کے مصداق سے بعض افراد کو یقینًا خاص کر لیا گیا تو یہ احتمال دلیل کے ساتھ پیدا شدہ ہے لہٰذا اس کا اعتبار ہوگا یعنی عام مخصوص منہ البعض ظنی ہوگا نہ کہ قطعی۔

حاصل یہ کہ مطلقاً عام، ہمارے نزدیک قطعی اور مفید یقین ہے اور جب ہمارے نزدیک عام قطعی ہے تو عام، خاص کے مساوی اور برابر ہوگا۔ کیونکہ خاص بھی قطعی ہے اور عام بھی قطعی ہے۔

حتی یجوز نسخ الخاص به ای بالعام لانه یشترط فی الناسخ ان یکون مساویا للمنسوخ او خیرا منه کحدیث العرنیین نسخ بقوله علیه السلام استنزهوا عن البول وعرنیون قبیلة ینسبون الی عرینة تصغیر عرنة التی هی واد بعرفات وحدیثهم ما روی انس بن مالك ان قوما من عرینة اتوا المدینة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله علیه السلام ان یخرجوا الی ابل الصدقة ویشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله ﷺ فی اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ایدیهم وارجلهم وسمل اعینهم وترکهم فی شدة الحر حتی ماتوا فهذا حدیث خاص ببول الابل یدل علی طهارته وحله وبه تمسك محمد فی ان بول ما یوکل لحمه طاهر ویحل شربه للتداوی وغیره وعندهما هو منسوخ بقوله علیه السلام استنزهوا من البول وهو عام لماکول اللحم وغیره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما یوکل لحمه وغیره کله نجس حرام لا یحل شربه واستعماله للتداوی وغیره عند ابی حنیفة ویحل عند ابی یوسف فی التداوی للضرورة علی ما عرف وقصة هذا الحدیث الناسخ ما روی انه علیه السلام لما فرغ من دفن صحابی صالح ابتلی بعذاب القبر جاء الی امراته فسالها عن اعماله فقالت کان یرعی الغنم ولا یتنزه من بوله ثم قال علیه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول ایضا خاص ببول ما یوکل لحمه کما کان المنسوخ خاصا به لکن العبرة لعموم اللفظ والذی یدل علی کون حدیث العرنیین منسوخا بهذا الحدیث ان المثلة التی تضمنها حدیث العرنیین منسوخة بالاتفاق لانها کانت فی ابتداء الاسلام ÷

(ترجمہ) :- یہاں تک کہ عام کے ذریعہ خاص کو منسوخ کرنا جائز ہے اسلئے کہ ناسخ میں یہ شرط ہے کہ

ناسخ، منسوخ کے برابر ہو یا منسوخ سے بہتر ہو۔ جیسے حدیث عرنیین، حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے قول "استنزھوا عن البول" سے منسوخ کردی گئی ہے۔ اور عرنیون ایک قبیلہ ہے جو عرینہ کیطرف منسوب ہے، عرینہ، عرنۃ الشی کی تصغیر ہے۔ یہ عرفات میں ایک وادی کا نام ہے ان کی حدیث وہ ہی ہے جسکو انس بن مالکؓ نے روایت کیا ہے کہ عرینہ کا ایک گروہ مدینہ منورہ آیا ان کو مدینہ کی آب و ہوا موافق نہ آئی انکے رنگ زرد ہوگئے اور انکے پیٹ پھول گئے پس رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حکم دیا کہ وہ صدقہ کے اونٹوں کیطرف نکل جائیں ان کا دودھ اور انکا پیشاب پیئیں۔ چنانچہ وہ تندرست ہوگئے پھر مرتد ہوگئے۔ اور رسول اللہ کے چرواہوں کو قتل کردیا اور اونٹ ہانک کر لیگئے، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے پیچھے کچھ لوگوں کو بھیجا، انہوں نے ان کو پکڑ لیا پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹنے ان کی آنکھیں پھوڑنے اور ان کو سخت گرمی میں چھوڑ دینے کا حکم دیا، حتیٰ کہ وہ لوگ مرگئے۔ یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اسکی طہارت اور حلّت پر دلالت کرتی ہے، اسی سے امام محمدؒ نے اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب پاک ہے اور اس کا پینا علاج وغیرہ کے لئے حلال ہے۔ اور شیخین کے نزدیک یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "استنزھوا من البول" سے منسوخ ہے اور یہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں کو عام ہے۔ پس خاص اس عام سے منسوخ ہوگیا ہے۔ پس ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم تمام جانوروں کا پیشاب ناپاک حرام ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا پینا اور علاج وغیرہ کیلئے اس کا استعمال کرنا حلال نہیں ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ضرورۃً علاج وغیرہ کیلئے حلال ہے۔ جیساکہ فقہ کی کتابوں میں معلوم ہوا۔ اور اس حدیثِ ناسخ کا قصہ یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب ایک نیک صحابی کے دفن سے فارغ ہوئے جو عذابِ قبر میں مبتلا ہوگیا تو آپؐ اس کی بیوی کے پاس تشریف لائے اور ان کے اعمال کے بارے میں اس سے دریافت کیا تو اس نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے اور اس کے پیشاب سے پرہیز نہیں کرتے تھے۔ پس اُسوقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیشاب سے پرہیز کیا کرو اسلئے کہ عام طور پر عذابِ قبر اُسی کیوجہ سے ہوتا ہے۔ پس یہ حدیث ناسخ بھی اپنے شانِ نزول کے اعتبار سے بول مایو کل لحمہٗ کے ساتھ اسیطرح خاص ہے جیساکہ حدیث منسوخ۔ بول مایو کل لحمہ کے ساتھ خاص تھی۔ لیکن اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے اور وہ چیز جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ حدیثِ عرنیین اس حدیثِ استنزھوا سے منسوخ ہے، یہ ہیکہ وہ مثلہ جسکو حدیثِ عرنیین متضمن ہے بالاتفاق منسوخ ہے اسلئے کہ مثلہ کرنا ابتدائے اسلام میں درست تھا۔

(تشریح):۔ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ ہم احناف کے نزدیک عام اور خاص قطعی، اور

مفید یقین ہونے میں برابر ہیں اسکی دلیل یہ ہے کہ خاص کو عام کے ذریعہ منسوخ کرنا جائز ہے حالانکہ ناسخ کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ منسوخ کے برابر درجہ کا ہو یا اُس سے اقویٰ ہو پس عام کا خاص کیلئے ناسخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام کم از کم خاص کے برابر ہے اور خاص بالاتفاق قطعی ہے۔ لہٰذا عام بھی قطعی ہوگا۔ اسکی مثال یہ ہے کہ حدیثِ عرینہ جو خاص ہے وہ حدیثِ عام، یعنی اِسْتَنْزِہُوْا عَنِ الْبَوْلِ سے منسوخ ہے ــــــــــــ اسکی تفصیل یہ ہے کہ عرنہ، عرفات میں ایک وادی کا نام ہے، اسکی تصغیر عُرینہ ہے، عُرینہ ایک قبیلہ ہے جسکی طرف عرنیون منسوب ہیں۔ بقول حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ انکا واقعہ یہ ہے کہ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ منورہ آئے، لیکن ان کو وہاں کی آب و ہوا موافق نہ آئی چنانچہ انکے رنگ زرد ہو گئے اور ان کے پیٹ پھول گئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسکا علم ہوا تو اُن کو حکم دیا کہ صدقہ کے اونٹوں کیطرف نکل جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب پئیں ایسا کرنے سے یہ لوگ تندرست ہو گئے اور اسکے صلہ میں یہ کیا کہ مرتد ہو گئے، اور چرواہوں کو قتل کر ڈالا، اور صدقہ کے اونٹوں کولیکر روانہ ہو گئے۔ اللہ کے رسول کو جب ان کی اس حرکت کا علم ہوا تو ان کے پیچھے بعض صحابہؓ کو دوڑایا انہوں نے اُن مجرموں کو گرفتار کر کے دربار رسالتؐ میں پیش کیا تو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے ہاتھوں اور پیروں کو کاٹنے، ان کی آنکھ کو پھوڑنے اور انکو سخت گرمی میں چھوڑنے کا حکم دیا یہاں تک کہ یہ لوگ مر گئے ــــــــــــ عرینہ کے یہ لوگ چونکہ قطاع الطریق اور ڈاکو تھے اسلئے ان کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹوا کر ان کو قتل کر دیا گیا۔ کیونکہ ڈاکو کی یہی سزا ہے۔ اور ایک حدیث کے مطابق چونکہ ان لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چرواہوں کو مُثلہ بھی کیا تھا۔ اور انکی آنکھیں پھوڑی تھیں اسلئے۔ جَزَاءُ سَیِّئَۃٍ سَیِّئَۃٌ مِّثْلُہَا، کے تحت اللہ کے رسولؐ نے بھی ان کے ساتھ یہی سلوک کیا ــــــــــــ بہر حال یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور اونٹ کے پیشاب کے حلال اور پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے، اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام محمدؒ نے فرمایا کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب پاک ہے، اور علاج وغیرہ کیلئے اسکا پینا حلال ہے اور شیخین نے کہا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور ناسخ یہ حدیث ہے۔ اِسْتَنْزِہُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّۃَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْہُ۔ اس حدیث کا پس منظر یہ ہیکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نیک صحابی کو دفن کیا تو اسکو عذابِ قبر میں مبتلا کر دیا گیا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی بیوی کے پاس تشریف لائے اور مرحوم کے شب و روز کے معمولات کے بارے میں دریافت کیا انکی بیوی نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے لیکن ان کے پیشاب سے احتیاط نہ کرتے تھے یہ سُن کر،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لوگو! پیشاب سے احتیاط کیا کرو، کیوں کہ عام طور پر عذابِ قبر پیشاب سے احتیاط نہ کرنے کیوجہ سے ہوتا ہے یہ حدیث اپنے شانِ نزول اور پسِ منظر کے لحاظ سے اگرچہ ماکول اللحم جانور یعنی بکری کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے۔ جیسا کہ حدیثِ منسوخ ماکول اللحم جانور یعنی اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے لیکن لفظوں کے اعتبار سے عام ہے اور اعتبار عمومِ لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوصِ سبب کا۔ پس حدیث اِستنزھوا مِن البَوْلِ اگرچہ سبب نزول کے اعتبار سے خاص ہے۔ لیکن لفظ کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق بول سے بچنے کا امر فرمایا ہے خواہ ماکول اللحم کا بول ہو خواہ غیر ماکول اللحم کا بول ہو ـــــــ بہر حال یہ حدیث عام ہے اور ناسخ ہے، اور حدیثِ عرینہ خاص ہے اور منسوخ ہے۔ پس عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا ثابت ہوگیا۔ اسی حدیثِ ناسخ کیوجہ سے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً پیشاب خواہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم کا ہو ناپاک ہے۔ اس کا پینا اور علاج وغیرہ کیلئے استعمال کرنا ناجائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تائید رسول اللہ کے قول " لاشفاء فیما حرّم علیکم" سے بھی ہوتی ہے۔ یعنی جو چیز تم پر حرام ہے اسمیں تمہارے لئے کوئی شفاء نہیں ہے۔ پس جب پیشاب حرام اور نجس ہے تو اسمیں کوئی شفاء نہ ہوگی، اور جب پیشاب میں شفاء نہیں ہے تو علاج کے خاطر اسکا استعمال کرنا بھی بے سود اور ناجائز ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ علاج وغیرہ کی ضرورت میں پیشاب پینے کی اجازت دیتے ہیں، اور حدیث " لاشفاء فیما حرّم علیکم" کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حرام چیز میں شفاء نہیں ہے بالکل صحیح ہے لیکن جب ضرورت میں پیشاب پینے کی اجازت دیدی گئی تو وہ حرام کہاں رہا۔

---

صاحب نور الانوار " والذی یدل علی کون حدیث العرنیین" سے ایک اعتراض کا جواب دینے کی زحمت فرمارہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا حدیثِ عرنیین کو منسوخ اور حدیث اِستنزھوا مِن البول کو ناسخ قرار دینا اسوقت درست ہوگا جبکہ حدیثِ عرنیین کا تقدم اور حدیث اِستنزھوا مِن البول کا تأخر ثابت ہوجاتا ہو۔ حالانکہ دونوں حدیثوں کی تاریخ معلوم نہ ہونے کیوجہ سے یہ ثابت نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ حدیثِ عرنیین کا منسوخ ہونا ایک دوسری دلیل سے ثابت ہے دلیل یہ ہیکہ حدیثِ عرنیین، مثلہ کرنے کو متضمن ہے یعنی حدیثِ عرنیین میں یہ بات مذکور ہے، کہ اللہ کے رسولؐ نے عرینہ کے ان لوگوں کو مثلہ کرایا تھا لیکن مثلہ کرنے کا حکم بالاتفاق منسوخ ہوچکا یعنی ابتدائے اسلام میں مثلہ کرنا مشروع تھا مگر بعد میں منسوخ ہوگیا۔ پس جب حدیثِ عرنیین کا ایک جز منسوخ ہے تو دوسرا جز یعنی بول ماکول لحمہ، کی طہارت اور حلّت بھی یقیناً منسوخ ہوگی ورنہ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ آدھی حدیث منسوخ ہو اور آدھی منسوخ نہ ہو ـــــــ بہر حال!

جب حدیثِ عرنیین کا منسوخ ہونا ثابت ہوگیا تو حدیث اِستنزہوا من البول بلاشبہ ناسخ ہوگی۔ بعض حضرات نے اس جواب کو پسند نہیں کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے کہا کہ حدیث عرنیین دو احکام پر مشتمل ہے ایک مُثلہ کرنا، دوم اونٹ کے پیشاب کا پاک اور حلال ہونا۔ اور ایک حکم کے منسوخ ہونے سے دوسرے حکم کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا۔ لہٰذا مُثلہ کرنے کے منسوخ ہونے سے بَولِ ابل کا پاک اور حلال ہونا منسوخ نہ ہوگا۔

بہتر جواب یہ ہیکہ حدیث استنزھوا من البول، مُحرِّم ہے اور حدیث عرنیین مُبیح ہے۔ اور مُحرِّم مؤخر ہوتا ہے اور مبیح مقدم ہوتا ہے۔ لہٰذا حدیث عرنیین مقدم ہوگی اور حدیث اِستنزھوا من البَول مؤخر ہوگی۔ اور مؤخر ناسخ اور مقدم منسوخ ہوتا ہے۔ لہٰذا حدیث اِستنزھوا من البول، ناسخ اور حدیث عرنیین منسوخ ہوگی۔

وَاِذَا اَوْصٰی بِخَاتَمٍ لِاِنْسَانٍ ثُمَّ بِالْفَصِّ مِنْهُ لِاٰخَرَ اَنَّ الْحَلْقَةَ لِلْاَوَّلِ وَالْفَصَّ بَيْنَهُمَا تَاْيِيْدٌ لِمُقَدِّمَةٍ مَفْهُوْمَةٍ مِمَّا قَبْلُ وَهِيَ اَنَّ الْعَامَّ مُسَاوٍ لِلْخَاصِّ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ وَهِيَ اَنَّهُ اِذَا اَوْصٰی اَحَدٌ بِخَاتَمِهٖ لِاِنْسَانٍ ثُمَّ اَوْصٰی بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ بَعْدَهٗ بِفَصِّ ذٰلِكَ الْخَاتَمِ بِعَيْنِهٖ لِاِنْسَانٍ اٰخَرَ فَتَكُوْنُ الْحَلْقَةُ لِلْمُوْصٰی لَهُ الْاَوَّلِ خَاصَّةً وَالْفَصُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْاَوَّلِ وَالثَّانِيْ عَلَی السَّوَاءِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْخَاتَمَ عَامٌّ اَيْ كَالْعَامِّ لِاَنَّ الْعَامَّ الْمُصْطَلَحَ هُوَ مَا يَشْمُلُ اَفْرَادًا وَالْخَاتَمُ لَا يَصْدُقُ اِلَّا عَلٰی فَرْدٍ وَاحِدٍ وَلٰكِنَّهٗ كَالْعَامِّ يَشْمُلُ الْحَلْقَةَ وَالْفَصَّ كِلَيْهِمَا وَالْفَصُّ خَاصٌّ بِمَدْلُوْلِهٖ فَقَطْ فَاِذَا ذَكَرَ الْخَاصَّ بَعْدَ الْعَامِّ بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا فِيْ حَقِّ الْفَصِّ فَيَكُوْنُ الْفَصُّ لِلْمُوْصٰی لَهُمَا جَمِيْعًا تَسْوِيَةً لِلْعَامِّ مَعَ الْخَاصِّ بِخِلَافِ مَا اِذَا اَوْصٰی بِالْفَصِّ بِكَلَامٍ مَوْصُوْلٍ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ بَيَانًا لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَاتَمِ مَا سِوَی الْحَلْقَةِ فَقَطْ فَتَكُوْنُ الْحَلْقَةُ لِلْاَوَّلِ وَالْفَصُّ لِلثَّانِيْ وَعِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ يَكُوْنُ الْفَصُّ لِلثَّانِي الْبَتَّةَ سَوَاءٌ اَتٰی بِكَلَامٍ مَوْصُوْلٍ اَوْ مَفْصُوْلٍ لِاَنَّ الْوَصِيَّةَ اِنَّمَا تَلْزَمُ بَعْدَ مَمَاتِهٖ لَا فِيْ حَيَاتِهٖ فَكَانَ الْمَوْصُوْلُ وَالْمَفْصُوْلُ سَوَاءً كَمَا فِي الْوَصِيَّةِ بِالرَّقَبَةِ لِاِنْسَانٍ وَبِخِدْمَتِهَا لِاٰخَرَ قُلْنَا الْوَصِيَّةُ بِالرَّقَبَةِ لَا تَتَنَاوَلُ الْخِدْمَةَ لِاَنَّهُمَا جِنْسَانِ مُخْتَلِفَانِ بِخِلَافِ الْخَاتَمِ فَاِنَّهٗ يَتَنَاوَلُ الْفَصَّ لَا مُحَالَةَ فَتَكُوْنُ كَالْقِيَاسِ مَعَ الْفَارِقِ ؎

(ترجمہ): اور جب کوئی شخص کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر دوسرے کیلئے اسکے نگ کی وصیت کرے تو انگوٹھی کا حلقہ اوّل کیلئے ہوگا اور نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، یہ ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ اس مقدمہ کی تائید ہے جو پہلے سے مفہوم ہے اور وہ یہ ہیکہ عام خاص کے برابر ہے، اور وہ مسئلہ یہ ہیکہ جب کوئی شخص کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر اسکے بعد مفصول کلام سے کسی دوسرے انسان کیلئے بعینہ اسی انگوٹھی کے "نگ کی وصیت کرے تو حلقہ خاص طور پر پہلے موصیٰ لہٗ کیلئے ہوگا اور "نگ" اوّل اور دوم کے درمیان برابر، برابر مشترک ہوگا۔ اور یہ اسلئے کہ "خاتم" انگوٹھی، عام ہے یعنی عام کیطرح ہے کیونکہ اصطلاحی عام وہ ہے جو افراد کو شامل ہو، اور خاتم کا لفظ صادق نہیں آتا مگر ایک فرد پر، لیکن وہ عام کیطرح ہے حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، اور نگینہ اپنے مدلول کے ساتھ خاص ہے پس جب کلام مفصول کے ذریعہ عام کے بعد خاص ذکر کیا تو نگ کے حق میں دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگیا۔ لہٰذا نگ دونوں موصیٰ لہما کیلئے ہوگا تاکہ عام خاص کے ساتھ برابر کردیا جائے۔ اسکے برخلاف جب نگ کی وصیت کلام موصول سے کی ہو۔ تو یہ کلام بیان ہوگا۔ اسلئے کہ ماسبق میں خاتم سے مراد صرف حلقہ ہے۔ لہٰذا حلقہ موصیٰ لہٗ اوّل کیلئے ہوگا، اور نگ موصیٰ لہٗ ثانی کیلئے ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نگ بہرصورت موصیٰ لہٗ ثانی کیلئے ہوگا۔ مُوصی (وصیت کرنے والا) خواہ کلام موصول لائے یا کلام مفصول لائے اسلئے کہ وصیت موصی کی موت کے بعد لازم ہوتی ہے نہ کہ اسکی زندگی میں لہٰذا کلام موصول اور مفصول دونوں برابر ہوں گے۔ جیسے رقبہ کی وصیت ایک انسان کیلئے اور اسکی خدمت کی وصیت دوسرے انسان کیلئے ہم جواب دیں گے کہ رقبہ کی وصیت، خدمت کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں مختلف دو جنس ہیں برخلاف خاتم کے اسلئے کہ وہ نگ کو بہرحال شامل ہے۔ لہٰذا یہ قیاس مع الفارق ہوگا۔

(تشریح): شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو مقدمہ سابق میں معلوم ہوا کہ عام، خاص کے برابر ہوتا ہے۔ اسکو ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ مؤید کیا گیا ہے۔ فقہی مسئلہ یہ ہے کہ۔ ایک آدمی نے دوسرے شخص کیلئے اپنی خاتم، انگوٹھی کی وصیت کی پھر تھوڑی دیر ٹھہر کر اسی انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کیلئے کی تو انگوٹھی کا حلقہ صرف موصیٰ لہٗ اول کیلئے ہوگا، اور نگ موصیٰ لہٗ اول اور موصیٰ لہٗ دوم دونوں کے درمیان برابر، برابر مشترک ہوگا۔ اور دلیل یہ ہیکہ "لفظ خاتم" عام کے مانند ہے اور عام کے مانند اسلئے کہا گیا کہ اصطلاحی عام وہ کہلاتا ہے جو افراد کو شامل ہو، اور لفظ خاتم، چونکہ صرف ایک فرد کو شامل ہوتا ہے اسلئے خاتم کا لفظ اصطلاحًا عام تو نہ ہوگا، لیکن عام کے مانند ہوگا۔ کیونکہ خاتم، حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہوتا ہے، پس حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہونے کیوجہ سے لفظ خاتم عام کے مانند ہوگا اور لفظ "فص" نگ صرف اپنے مدلول یعنی نگ کے ساتھ خاص ہے۔

اسکے علاوہ کسی دوسری چیز کو شامل نہیں ہے ـــــــــ حاصل یہ ہوا کہ لفظ خاتم عام کے مانند ہے اور لفظ فص خاص ہے، اور موصی (وصیت کرنے والے) نے عام کے بعد یعنی خاتم کے بعد کلام مفصول کے ساتھ خاص کو ذکر کیا ہے. لہٰذا نگ کے بارے میں موصیٰ لہٗ اول اور موصیٰ لہٗ ثانی دونوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا، یعنی موصیٰ لہٗ اوّل کیلئے خاتم کی وصیت کا تقاضہ یہ ہیکہ حلقہ کیطرح نگ بھی موصیٰ لہٗ اول کیلئے ہو اور موصیٰ لہٗ دوم کیلئے خاص طور پر نگ کی وصیت کا تقاضہ یہ ہیکہ نگ موصیٰ لہٗ دوم کیلئے ہو. پس عام یعنی وصیت اولیٰ کو " خاص " یعنی وصیتِ ثانیہ کے برابر کرنے کیلئے یہ کہا گیا کہ نگ دونوں موصیٰ لہما کیلئے آدھا آدھا ہو گا. اور حلقہ صرف موصیٰ لہٗ اول کیلئے ہو گا، کیونکہ حلقہ کے سلسلہ میں کوئی تعارض نہیں ہے. ہاں! اگر نگ کی وصیت موصیٰ لہٗ اول کے علاوہ کسی دوسرے کیلئے کلام موصول کے ساتھ کی ہو تو اس صورت میں وصیت ثانیہ، وصیتِ اولیٰ کیلئے بیان اور تخصیص ہو گی، کیونکہ مخصِّص کیلئے ضروری ہے کہ وہ کلام اولیٰ کے ساتھ مقارن ہو اور اس صورت میں مقارنت موجود ہے. لہٰذا موصی کا کلام ثانی یعنی نگ کی وصیت کلام اولیٰ یعنی انگوٹھی کی وصیت کیلئے مخصِّص ہو گا، اور یہ کہا جائیگا کہ وصیت اولیٰ میں خاتم سے صرف حلقہ مراد ہے اور جب وصیت اولیٰ میں صرف حلقہ مراد ہے تو موصیٰ لہٗ اول کیلئے صرف حلقہ ہو گا اور موصیٰ لہٗ ثانی کیلئے نگ ہو گا، اور کلام مفصول کی صورت میں چونکہ تخصیص کی شرط یعنی مقارنت نہیں پائی گئی. اسلئے کلام مفصول کی صورت میں وصیت ثانیہ، وصیت اولیٰ کیلئے مخصِّص نہ ہو گا. اور جب کلام مفصول کی صورت میں وصیتِ ثانیہ مخصِّص نہیں ہے تو وصیتِ اولیٰ میں حلقہ اور نگ دونوں مراد ہونگے اور نگ دونوں موصیٰ لہما کیلئے مشترک ہو گا.

حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ وصیتِ ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو دونوں صورتوں میں حلقہ موصیٰ لہٗ اوّل کے لئے ہو گا اور نگ موصیٰ لہٗ ثانی کے لئے ہو گا اور دلیل یہ ہے کہ وصیت موصی کی موت کے بعد لازم ہوتی ہے نہ کہ اسکی زندگی میں. لہٰذا وصیت ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو دونوں برابر ہیں جیسے ایک آدمی نے اپنے غلام کے رقبہ کی وصیت ایک انسان کیلئے کی اور اس کی خدمت کی وصیت دوسرے انسان کیلئے کی تو رقبہ موصیٰ لہٗ اول کیلئے ہو گا اور خدمت موصیٰ لہٗ ثانی کیلئے ہو گی، وصیتِ ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو ـــــــــ ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ رقبہ اور خدمت چونکہ مختلف دو جنس ہیں اسلئے رقبہ کی وصیت، خدمت کی وصیت کو شامل نہ ہو گی، اور جب رقبہ کی وصیت خدمت کی وصیت کو شامل نہیں ہے تو خدمت کے سلسلہ میں دونوں موصیٰ لہما کے درمیان کوئی تعارض واقع نہ ہو گا. بلکہ رقبہ

موصیٰ لہ اول کیلئے ہوگا اور خدمت موصیٰ لہٗ ثانی کیلئے ہوگی اسکے برخلاف خاتم کہ وہ نگ کو بہرحال شامل ہے لہٰذا خاتم کی وصیّت ، نگ کی وصیت کو شامل ہوگی اور نگ کے سلسلہ میں دونوں موصیٰ لہما کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کو دور کرنے کیلئے نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔ حاصل یہ کہ متن کے مسئلہ کو رقبہ اور خدمت کی وصیت پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

ثُمَّ اِنَّ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ عَامَّیْنِ اِخْتَلَفَ فِیْهِمَا الشَّافِعِیُّ مَعَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ ظَنًّا مِّنْهُ بِاَنَّهُمَا مَخْصُوْصَانِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ وَلَیْسَ کَذٰلِكَ تَقْرِیْرُ الْاَوَّلِ اَنَّ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ کَلِمَةُ مَا عَامَّةٌ لِکُلِّ مَا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ عَامِدًا اَوْ نَاسِیًا فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَّا یَحِلَّ مَتْرُوْكُ التَّسْمِیَةِ اَصْلًا کَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ مَالِكٌ وَلٰکِنَّکُمْ خَصَّصْتُمُ النَّاسِیَ مِنْ هٰذَا وَقُلْتُمْ اِنَّهٗ یَجُوْزُ مَتْرُوْكُ التَّسْمِیَةِ نَاسِیًا وَالْاٰیَةُ مَحْمُوْلَةٌ عَلَی الْعَامِدِ فَقَطْ قُلْنَا اَنْ نَّخُصَّ الْعَامِدَ مِنْهُ اَیْضًا بِالْقِیَاسِ عَلَی النَّاسِیْ وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْلِمُ یَذْبَحُ عَلٰی اِسْمِ اللّٰهِ سَمّٰی اَوْ لَمْ یُسَمِّ فَلَمْ یَبْقَ فِی الْاٰیَةِ اِلَّا مَا کَانَ مَذْبُوْحًا بِاَسْمَاءِ الْاَصْنَامِ ؛

(ترجمہ) :- پھر اس مقام میں ایسے دو عام ہیں جن میں امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ یہ سمجھکر اختلاف کیا ہے کہ وہ دونوں عام امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مخصوص ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اوّل کی تقریر یہ ہیکہ باری تعالیٰ کے قول " ولاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ " میں کلمۂ مَا عام ہے ہر اس چیز کیلئے جس پر اللہ کا نام عمدًا یا نسیانًا نہ لیا گیا ہو، پس مناسب ہے کہ متروک التسمیہ بالکل حلال نہ ہو جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے۔ لیکن تم نے اس سے " ناسی " کو خاص کرلیا ہے اور تم نے یہ کہا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیًا جائز ہے۔ اور آیت فقط عامد پر محمول ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم اس سے عامد کو بھی خاص کرلیتے ہیں ناسی پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد کیوجہ سے اور وہ یہ ہیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے اللہ کا نام لے یا نہ لے پس آیت میں باقی نہیں رہا مگر وہ جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار ملا جیون علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر دو عام ایسے ہیں جن میں امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ اختلاف کیا ہے اور امام شافعی کی بنیادِ اختلاف امام شافعیؒ کا یہ گمان ہے کہ مذکورہ دونوں عام امام صاحبؒ کے نزدیک مخصوص ہیں۔

یعنی بعض افراد کو خاص کیا گیا ہے حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے پہلے عام کی تقریر یہ ہے کہ، باری تعالٰی کے قول۔ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ ، ان جانوروں کو مت کھاؤ جن پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ میں کلمۂ ما ہر اُس جانور کو عام ہے جس پر عمدًا یا ناسیًا اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ پس کلمۂ ، ما ، کے عموم کا تقاضہ یہ ہے کہ متروک التسمیہ بالکل حلال نہ ہو یعنی نہ وہ جانور حلال ہو جس پر عمدًا اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اور نہ وہ جانور حلال ہو جس پر ناسیًا اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب بھی یہی ہے ۔ لیکن اے حنفیوں ! تم نے اس عام سے ، ناسی ، کو خاص کر لیا ہے اور یہ کہا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیًا کا کھانا جائز ہے، اور آیت صرف عامد پر محمول ہے، یعنی صرف عامدًا متروک التسمیہ کا کھانا ناجائز ہے ۔ پس جب تم حنفیوں نے اس عام سے ناسی کو خاص کیا ہے تو ہم شوافع اس سے عامد کو بھی خاص کرتے ہیں۔ یعنی ہمارے (شوافع) نزدیک متروک التسمیہ ناسیًا کیطرح متروک التسمیہ عامدًا کا کھانا بھی جائز ہے۔ اور عامد کو خاص کرنے کی ایک دلیل تو قیاس ہے یعنی متروک التسمیہ عامدًا کو متروک التسمیہ ناسیًا پر قیاس کیا گیا ہے۔ لہٰذا متروک التسمیہ ناسیًا کیطرح متروک التسمیہ عامدًا کا کھانا بھی حلال اور جائز ہو گا ــــــــــــ اور دوسری دلیل خبر واحد ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مسلمان تو اللہ کا نام لے کر ہی ذبح کرتا ہے خواہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے، یعنی مسلمان کا ذبیحہ بہرصورت معتبر اور جائز ہے خواہ بسم اللہ پڑھے خواہ اسکو عمدًا یا ناسیًا ترک کر دے۔ بہرحال اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عمدًا بسم اللہ ترک کرنے کی صورت میں بھی ذبیحہ حلال ہے۔

فلم یبق فی الاٰیۃ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے ، یہ سوال امام شافعیؒ پر وارد ہوتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ آیت ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ ، دو افراد کو شامل تھی (۱) ناسی کو (۲) عامد کو۔ اور آیت سے ناسی کو بالاجماع خاص کر لیا گیا ہے اور آپ نے ناسی پر قیاس کر کے عامد کو بھی خاص کر لیا ہے ۔ پس جب ناسی اور عامد دونوں آیت سے خاص کر لئے گئے اور دونوں آیت کے تحت نہ رہے تو اس آیت پر عمل کیسے ہوگا یعنی یہ آیت معمول بہا نہ رہے گی۔ حالانکہ تمام آیات کا معمول بہا ہونا ضروری ہے۔ بشرطیکہ کوئی آیت منسوخ نہ ہو ــــــــــ امام شافعیؒ کیطرف سے جواب یہ ہے کہ ناسی اور عامد کو خاص کرنے کے بعد بھی مذکورہ آیت معمول بہا ہے ۔ اس طور پر کہ آیت میں وہ جانور مراد ہوں گے جنکو بتوں کے نام سے ذبح کیا گیا ہو، یعنی جن جانوروں کو بتوں کے نام سے ذبح کیا گیا ہو ان کے بارے میں اللہ تعالٰی نے فرمایا ہے۔ وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ، اس جواب کے بعد امام شافعیؒ پر آیت کے غیر معمول بہا ہونے کو لیکر اعتراض واقع نہ ہو گا۔

ہماری طرف سے امام شافعیؒ کے مذکورہ اختلاف کا اصولی جواب تو بعد میں ذکر کیا جائے گا،

لیکن امام شافعیؒ نے آیت سے عامد کو خاص کرنے کی جو دو دلیلیں ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ عامد کو ناسی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ ناسی، معذور ہے اور عامد غیر معذور ہے اور غیر معذور کو معذور پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ جیسا کہ قادر علی القیام کو عاجز عن القیام پر قیاس درست نہیں ہے۔ اور اس قیاس کیوجہ سے قادر علی القیام کیلئے بیٹھ کر فرض نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ اور دوسری دلیل یعنی حدیث کا جواب یہ ہے کہ:۔ علامہ بدرالدین عینی نے شرح ہدایہ میں تحریر کیا ہیکہ یہ حدیث دارقطنی کی روایت کے مطابق اسطرح ہے المسلم یذبح علی اسم اللہ سمی اولم یسم مالم یتعمد، یعنی مسلمان تو اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے، خواہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے جب تک کہ وہ ترک تسمیہ کا ارادہ نہ کرے، اسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر مسلمان نے ذبح کے وقت عمداً ترک تسمیہ کیا تو وہ اللہ کے نام پر ذبح کرنیوالا نہیں ہوگا۔ اور اسکا کھانا جائز نہ ہوگا۔ مالم یتعمد کے اضافہ کی صورت میں حدیث ہم احناف کا مستدل ہوگی اور امام شافعیؒ کا مستدل نہ ہوگی۔

وَتَقْرِيْرُ الثَّانِيْ اَنَّ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا كَلِمَةُ مَنْ اَيْضًا عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِمَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ قَتْلِ اِنْسَانٍ اَوْ بَعْدَ قَطْعِ الْاَطْرَافِ اَوْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ ثُمَّ قَتَلَ فِيْهِ اَحَدًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْ هٰؤُلَاءِ اٰمِنًا وَاَنْتُمْ خَصَّصْتُمْ مِنْ هٰذَا مَنْ قَتَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَمَنْ دَخَلَ فِيْهِ بَعْدَ قَطْعِ الْاَطْرَافِ وَقُلْتُمْ اِنَّهٗ يُقْتَصُّ مِنْ هٰذَيْنِ فِي الْبَيْتِ قُلْنَا اَنْ نَخُصَّ الصُّوْرَةَ الثَّالِثَةَ اَيْضًا وَهُوَ مَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ اَنْ قَتَلَ اِنْسَانًا فَيُقْتَصُّ مِنْهُ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصُّوْرَتَيْنِ الْاُوْلَيَيْنِ وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْحَرَمُ لَا يُعِيْذُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ وَلَمْ يَبْقَ تَحْتَ هٰذَا الْعَامِّ اِلَّا الْاٰمِنُ مِنْ عَذَابِ النَّارِ ؞

(ترجمہ)۔ دوسرے عام کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالٰی کے قول۔ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا، میں کلمہ ،مَنْ، بھی عام ہے اس شخص کو شامل ہے جو بیت اللہ میں کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد یا اسکے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد داخل ہو یا بیت اللہ میں داخل ہو پھر اسمیں کسی کو قتل کر دے، پس مناسب ہیکہ ان میں سے ہر ایک مامون و محفوظ ہو حالانکہ تم حنفیوں نے اس عام سے اس شخص کو خاص کیا ہے جو بیت اللہ میں داخل ہونے کے بعد قتل کرے، اور اس شخص کو جو کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہو، اور تم نے یہ کہا کہ بیت اللہ میں ان دونوں سے قصاص،

لیا جائے گا۔ ہم شوافع نے کہا کہ ہم تیسری صورت کو بھی خاص کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جو شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا ہو اس سے بھی قصاص لیا جائے گا۔ پہلی دو صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد کیوجہ سے وہ یہ ہیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ حرم نہ توکسی نافرمان کو پناہ دیتا ہے۔ اور نہ خون سے بھاگنے والے کو۔ اور اس عام کے تحت کوئی باقی نہیں رہا مگر عذاب نار سے مامون۔

(تشریح): دوسرے عام کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالٰی کے قول " وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا " جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا وہ مامون ہوگیا، میں کلمۂ "مَنْ" عام ہے اسلئے کہ اسکے تحت تین صورتیں داخل ہیں۔ (۱) کوئی شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہوا ہو۔ (۲) کوئی شخص کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد کعبہ میں داخل ہوا ہو۔ (۳) کوئی شخص کعبہ میں داخل ہوکر کسی انسان کو قتل کر دے۔ کلمۂ مَنْ کا عموم اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہ تینوں شخص مامون ومحفوظ ہوں لیکن تم حنفیوں نے اس عام سے دوسری اور تیسری صورت کو خاص کر لیا ہے۔ چنانچہ تم نے کہا کہ اگر کوئی شخص بیت اللہ میں داخل ہوکر کسی انسان کو قتل کر دے، یا کسی انسان کے ہاتھ پاؤں قطع کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہو، تو یہ دونوں شخص مامون نہ ہونگے بلکہ ان دونوں سے کعبہ کے اندر ہی قصاص لیا جائے گا ــــــــــ شوافع کہتے ہیں کہ مذکورہ دو صورتوں کو تم حنفیوں نے خاص کیا ہے اور تیسری صورت کو یعنی اس شخص کو جو کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہو ہم خاص کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والا شخص بھی مامون ومحفوظ نہ ہوگا۔ بلکہ اس سے قصاص لیا جائیگا۔ اور اس پر ایک دلیل تو قیاس ہے یعنی قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونیوالے شخص کو باقی دو صورتوں پر قیاس کیا جائیگا کہ جسطرح ان دو صورتوں میں مجرم مامون نہیں ہوتا، اسیطرح قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونیوالا شخص بھی مامون نہ ہوگا اور دوسری دلیل خبر واحد ہے یعنی رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول " الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارًا بدم "، حرم مکہ کسی نافرمان اور خون کرنیکے بعد کعبہ میں بھاگ کر آنیوالے کو پناہ نہیں دیتا ہے۔ پس جب خون اور قتل کر کے حرم میں آنیوالے کو حرم مکہ پناہ نہیں دیتا تو حرم یعنی کعبہ میں اس سے ضرور قصاص لیا جائے گا ــــــــــ لیکن شوافع پر یہ اعتراض ہوگا کہ آیت کے تحت تین صورتیں تھیں ان میں سے دو صورتیں تو بالاجماع خاص کرلی گئیں، اور باقی ایک صورت کو آپ حضرات نے خاص کرلیا تو اس آیت کے تحت کیا رہا اور اس آیت پر عمل کیسے ہوگا شوافع کیطرف سے اسکا جواب یہ ہیکہ اس آیت کے تحت عذاب جہنم سے مامون شخص رہا یعنی جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا وہ عذاب جہنم سے مامون اور محفوظ ہوگیا۔ بشرطیکہ وہ مؤمن ہو۔

امام شافعیؒ کے مذکورہ اختلاف کا اصولی جواب تو آئندہ بیان کریں گے لیکن کسی انسان کو قتل کرنیکے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص کو آیت کے عموم سے خاص کرنے پر جو دو دلیلیں ذکر کی گئی ہیں اُن میں سے قیاس کا جواب یہ ہے کہ کعبہ میں داخل ہو کر کسی کو قتل کرنے والے شخص پر، قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونیوالے کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اسلئے کہ جو شخص کعبہ میں داخل ہو کر کسی انسان کو قتل کرتا ہے وہ کعبہ کی حُرمت اور عظمت کو پامال کرتا ہے اور جو شخص کعبہ کی حرمت کو پامال کرتا ہو وہ چونکہ اس قابل نہیں ہے کہ اسکو امن حاصل ہو اسلئے کعبہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا شخص مامون نہ ہوگا بلکہ اس سے قصاص لیا جائیگا اور جو شخص کسی کو قتل کرکے کعبہ میں داخل ہو تو وہ کعبہ سے پناہ چاہتا ہے اور کعبہ کی تعظیم کرتا ہے۔ اور کعبہ کی تعظیم کرنے والے شخص سے قصاص کا لینا قطعًا مناسب نہیں ہے۔ لہٰذا یہ شخص مامون و محفوظ ہوگا۔ اور رہی دوسری دلیل یعنی حدیث کا جواب، تو اسکی تفصیل یہ ہیکہ جب عبداللہ بن زبیر اور ان کے ساتھیوں نے یزید کی بیعت سے پہلوتہی کی تو عمرو بن سعد نے جو یزید کے والیوں میں سے ہے، ابن زبیر کے ساتھ قتال کرنے کیلئے مکہ میں ایک لشکر بھیجنے کا ارادہ کیا تو ابن شُریح نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مکہ، حرم ہے نہ اسمیں شکار کرنے کی اجازت ہے اور نہ اس کا درخت کاٹنے کی اجازت ہے، یعنی جب حرمِ مکہ کے جانور کو قتل کرنے اور درخت کاٹنے کی اجازت نہیں ہے تو مسلمانوں سے قتال کرنے کی اجازت کس طرح ہوگی۔
اس پر عمرو بن سعد نے کہا کہ "ان الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارا بدم" حرم کسی نافرمان اور خون سے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا ہے۔ یعنی ابن زبیر وغیرہ نے چونکہ یزید کے ہاتھ پر بیعت نہیں کی اسلئے یہ لوگ نافرمان ہیں، ان کو حرم پناہ نہیں دے گا۔ یعنی ان سے قتال جائز ہے۔ بہرحال "اِنَّ الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارا بدم" عمر بن سعد کا قول ہے اور عمر بن سعد مکہ میں لشکر کشی کرنے کیوجہ سے ظالم ہے اور ظالم کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ لہٰذا "ان الحرم لا یعیذ" قول معتبر نہ ہوگا۔ اور بعض روایات سے بھی ثابت ہے کہ ابن شریح نے "اِنَّ الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فار بدم" کے حدیث رسول ہونے کا انکار کیا ہے۔ بہرحال "ان الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فار بدم" جب حدیثِ رسول نہیں ہے بلکہ ایک ظالم کا قول ہے تو امام شافعیؒ کا تخصیص کے سلسلہ میں اس سے استدلال کرنا کس طرح درست ہوگا۔

فَاَجَابَ المص عَنْ جَانِبِ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ بِقَوْلِہٖ وَلَایَجُوْزُ تَخْصِیْصُ قَوْلِہٖ تع
وَلَاتَاْکُلُوْا مِمَّالَمْ یُذْکَرِاسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا بِالْقِیَاسِ وَ

خَبَرِ الْوَاحِدِ اَیْ لَا یَجُوْزُ تَخْصِیْصُ الشَّافِعِیِّ الْعَامِدَ عَنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَ لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ بِالْقِیَاسِ عَلَی النَّاسِیْ وَقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ الْمُسْلِمُ یَذْبَحُ عَلٰی اِسْمِ اللّٰهِ سَمّٰی اَوْ لَمْ یُسَمِّ وَ تَخْصِیْصُ الدَّاخِلِ فِی الْبَیْتِ بَعْدَ مَا قَتَلَ عَنْ قَوْلِهٖ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا بِالْقِیَاسِ عَلَی الْقَاتِلِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَ عَلَی الْاَطْرَافِ وَقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ الْحَرَمُ لَا یُعِیْذُ عَاصِیًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ لِاَنَّهُمَا لَیْسَا بِمَخْصُوْصَیْنِ تَعْلِیْلٌ لِقَوْلِهٖ لَا یَجُوْزُ اَیْ لِاَنَّ هٰذَیْنِ الْعَامَّیْنِ لَیْسَا بِمَخْصُوْصَیْنِ اَوَّلًا كَمَا زَعَمْتُمْ حَتّٰی یُخَصَّ ثَانِیًا بِالْقِیَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ لِاَنَّ النَّاسِیَ لَیْسَ بِدَاخِلٍ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَ مِمَّا لَمْ یُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ اَصْلًا اِذْ هُوَ فِیْ مَعْنَی الذَّاكِرِ فَلَمْ یُخَصَّ مِنَ الْاٰیَةِ حَتّٰی یُقَاسَ عَلَیْهِ الْعَامِدُ وَكَذَا الَّذِیْ عَلَیْهِ قِصَاصٌ فِی الطَّرَفِ لَمْ یُخَصَّ مِنَ الْاٰمِنِ اِذِ الْمُرَادُ بِالْاٰمِنِ اٰمِنٌ مِنَ الذَّاتِ وَالْاَطْرَافُ كَاَنَّهَا لَیْسَتْ مِنَ الذَّاتِ بَلْ مِنَ الْمَالِ وَكَذَا الْقَاتِلُ بَعْدَ الدخول فِیْهِ اِذْ مَعْنٰی قَوْلِهٖ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا مَنْ دَخَلَهٗ بَعْدَ مَا صَارَ مُبَاحَ الدَّمِ بِرِدَّةٍ اَوْ زِنًا اَوْ قِصَاصٍ لَا اَنَّهٗ بَاشَرَ هٰذِهِ الْاُمُوْرَ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مَضْمُوْنِ الْاٰیَةِ لَا اَنَّهٗ مَخْصُوْصٌ مِنْهَا لَا یُقَالُ اِنَّ ضَمِیْرَ دَخَلَهٗ رَاجِعٌ اِلَی الْبَیْتِ وَالْمَقْصُوْدُ بَیَانُ اٰمِنِ الْحَرَمِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ حُكْمَهُمَا وَاحِدٌ بِدَلِیْلِ قَوْلِهٖ تَعَ اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا ؛

(ترجمہ) :- پس مصنفؒ نے امام ابوحنیفہؒ کیطرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے کہ :- باری تعالےٰ کے قول " ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ " اور " ومن دخلہ کان اٰمنا " کو قیاس اور خبر واحد سے خاص کرنا جائز نہیں ہے ۔ یعنی امام شافعیؒ کا عابد کو ناسی پر قیاس کر کے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " المسلم یذبح علیٰ اسم اللہ سمّٰی اَو لم یسمّ " کیوجہ سے اللہ تعالےٰ کے قول " ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ " سے خاص کرنا جائز نہیں ہے ۔ اور قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہونے والے کو قاتل بعد الدخول اور اعضاء پر قیاس کر کے اور حدیثِ رسول " الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم " کیوجہ سے باری تعالےٰ کے قول " ومن دخلہ کان اٰمنا " سے خاص کرنا جائز نہیں ہے ۔ اسلئے کہ یہ دونوں عام مخصوص نہیں ہیں ۔ یہ تخصیص کے ناجائز ہونے کی علت ہے اسلئے کہ یہ دونوں عام اوّلاً مخصوص نہیں ہیں جیسا کہ تم شوافع نے گمان کیا ہے ۔ تاکہ قیاس اور خبر واحد سے ثانیاً تخصیص کی جائے کیونکہ ناسی

سرے سے باری تعالیٰ کے قول مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ میں داخل ہی نہیں ہے۔ اسلئے کہ ناسی، ذاکر کے معنی میں ہوتا ہے۔ لہٰذا ناسی کو آیت سے خاص ہی نہیں کیا گیا ہے کہ اس پر عامد کو قیاس کیا جائے اسی طرح وہ شخص جس پر قطعِ اعضار میں قصاص ہے۔ "اٰمن" سے خاص نہیں کیا گیا ہے۔ کیوں کہ آمن سے اٰمن ذات مراد ہے۔ اور اطراف و اعضار گویا ذات نہیں ہیں بلکہ مال ہیں۔ اسی طرح بیت اللہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا (بھی مخصوص نہیں ہے) کیونکہ باری تعالیٰ کے قول "وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ آمِنًا" کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ شخص جو ارتداد یا زنا، یا قصاص کیوجہ سے مباح الدم ہو کر بیت اللہ میں) داخل ہوا ہو۔ نہ یہ کہ یہ شخص داخل ہونے کے بعد ان امور کا مرتکب ہوا ہو۔ پس قاتل بعد الدخول آیت کے مضمون سے خارج ہے، نہ یہ کہ آیت سے مخصوص ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دَخَلَهٗ کی ضمیر منصوب بیت کیطرف راجع ہے حالانکہ مقصود اٰمن حرم کو بیان کرنا ہے۔ کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ بیت اللہ اور حرم دونوں کا حکم ایک ہے۔ دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے کیا نہیں دیکھا انہوں نے کہ ہم نے حرم کو آمن بنایا۔

(تشریح) :۔ شارح رح نے فرمایا کہ مصنف رح نے امام ابو حنیفہؒ کیطرف سے امام شافعیؒ کو یہ جواب دیا ہے کہ قیاس اور خبر واحد کے ذریعہ نہ باری تعالیٰ کے قول "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ" کو خاص کرنا جائز ہے اور نہ "وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ آمِنًا" کو خاص کرنا جائز ہے۔ یعنی امام شافعیؒ کا عمداً تارکِ تسمیہ کو ناسی (نسیاناً تارکِ تسمیہ) پر قیاس کر کے اور حدیث "اَلْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللهِ سَمّٰى اَوْ لَمْ يُسَمِّ" کیوجہ سے باری تعالیٰ کے قول "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ" سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ اسیطرح امام شافعیؒ کا قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونیوالے شخص کو کعبہ میں داخل ہونے کے بعد قتل کرنے والے شخص پر اور قطعِ اعضار کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص پر قیاس کر کے اور حدیث "اَلْحَرَمُ لَا يُعِيْذُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ" کیوجہ سے باری تعالیٰ کے قول "وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ آمِنًا" سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ دونوں عام یعنی مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ الآیۃ اور ومن دخلہ الآیہ مخصوص نہیں ہیں جیسا کہ تم شوافع کا خیال ہے یعنی جب یہ دونوں عام ابتداءً مخصوص نہیں ہیں تو آپ حضرات کا قیاس اور خبر واحد کیوجہ سے ثانیاً خاص کرنا بھی جائز نہ ہوگا اور یہ دونوں عام ابتداءً مخصوص اسلئے نہیں کہ ناسی، جسکے بارے میں آپ حضراتِ شوافع کا خیال تھا کہ حنفیوں نے اس کو مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ سے خاص کیا ہے حالانکہ یہ خیال غلط ہے۔ سرے سے باری تعالیٰ کے قول "مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ" میں داخل نہیں ہے اور اسکے داخل نہ ہونے کیوجہ یہ ہے کہ ناسی، حکماً ذاکر ہوتا ہے۔ کیونکہ نسیان ایک شرعی عذر ہے جسکو معاف کر دیا گیا ہے۔ اور اسکا مسلمان ہونا تو وہ ذکر اللہ کا داعی ہے۔ پس عذرِ نسیان کیوجہ سے اسکے مسلمان ہونے کو

ذکر کے قائم مقام کر دیا اور یہ کہا گیا کہ ناسی، حکمًا ذاکر ہے اور جب ناسی حکمًا ذاکر ہے تو ناسی، مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللہِ عَلَیْہِ کے افراد میں شامل نہ ہوگا اور جب ناسی مالم یذکر اسم اللہ علیہ کے افراد میں شامل نہیں ہے تو اس کو آیت مَالم یذکر اسم اللہ علیہ سے خاص بھی نہیں کیا گیا ہے۔ اور جب ناسی کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو آپ کیلئے اُس پر قیاس کر کے عامد کو خاص کرنے کی اجازت کیسے ہوگی یعنی متروک التسمیہ عامدًا کو متروک التسمیہ ناسیًا پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح جو شخص کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا اُسکو وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا سے خاص نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ یہ شخص سرے سے باری تعالیٰ کے قول وَمَنْ دَخَلَہٗ الآیہ کے تحت داخل نہیں ہے اور عدمِ دخول کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں آمِن سے مراد آمن ذات ہے۔ یعنی جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا اسکی ذات مَامون ہوگئی۔ اور اطراف و اعضاء گویا ذات نہیں ہیں بلکہ مال کے مانند ہیں۔ پس جب بیت اللہ میں داخل ہوکر ذات مامون ہوتی ہے۔ اور مال مامون نہیں ہوتا۔ اور اطراف و اعضاء مال ہیں تو اطراف و اعضاء بھی مامون نہ ہوں گے۔ اور جب اطراف و اعضاء بیت اللہ میں مامون نہیں ہیں تو اعضاء کو کاٹ کر بیت اللہ میں داخل ہونے والا شخص آیت وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا کے تحت داخل نہ ہوگا اور جب یہ شخص آیت کے تحت داخل ہی نہیں تو اسکو آیت سے خاص کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے اور جب اسکو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہونے والے شخص کو خاص کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ جیسا کہ تم شوافع نے اسکو خاص کیا ہے۔

اسی طرح جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوکر کسی کو قتل کر دے وہ بھی آیت " وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا " کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا کے معنی ہیں کہ جو شخص مباحُ الدم ہوکر یعنی مُرتد ہوکر یا مرتکبِ زنا ہوکر یا مرتکبِ قتل عَمد ہوکر بیت اللہ میں داخل ہوا ہو وہ مامون ہے یہ مطلب نہیں کہ جس نے بیت اللہ میں داخل ہوکر ان امور کا ارتکاب کیا ہو وہ مامون ہے یہ شخص ہرگز مامون نہیں ہے۔ پس بیت اللہ میں داخل ہوکر قتل کرنے والا اس آیت کے مضمون سے خارج ہے۔ ایسا نہیں کہ یہ داخل تھا پھر اسکو خاص کیا گیا ہے ـــــــــ بہرحال جب بعد الدخول قتل کرنے والے کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے تم شوافع کیلئے قتل کرنے کے بعد داخل ہونے والے کو خاص کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ وَمَنْ دَخَلَہٗ میں ضمیر منصوب بیت اللہ کی طرف راجع ہے کیونکہ سابق میں اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ میں بیت کا ذکر ہے۔ اور یہ ضمیر حرم کیطرف راجع نہیں ہے۔ کیونکہ سابق میں حرم کا لفظ مذکور نہیں ہے۔ پس آیت ـــــ سے

آمنِ بیت کا بیان ہوگا نہ کہ آمنِ حرم کا۔ حالانکہ مقصود آمنِ حرم کو بیان کرنا ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ آیت میں ضمیر منصوب اگرچہ بیت کیطرف راجع ہے لیکن حرم کا حکم بھی وہ ہی ہے جو بیت اللہ کا ہے۔ یعنی دونوں کا حکم آمن ہونا ہے جیساکہ دوسری آیت "اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا" سے ثابت ہے یعنی کیا ان لوگوں کو معلوم نہیں ہیکہ ہم نے ان کے شہر مکہ کو حرم آمن بنایا ہے۔ اس صورت میں حرم اور کعبہ دونوں میں سے ہر ایک کا محلِ امن ہونا ثابت ہوجائے گا۔ اور جب دونوں کا محلِ آمن ہونا ثابت ہے تو "وَمَنْ دَخَلَهٗ" کی ضمیر منصوب کو بیت کیطرف راجع کرنے سے مقصد میں کوئی خلل واقع نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔ جمیل احمد عفی عنہ۔

ثُمَّ اِنَّ الْمُصَنِّفَ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الْغَيْرِ الْمَخْصُوْصِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ وَاَوْرَدَ فِيْهِ ثَلٰثَةَ مَذَاهِبَ وَبَيَّنَ كُلَّ مَذْهَبٍ بِدَلِيْلٍ وَشَبَّهَهٗ بِمَسْاَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ فَقَالَ فَاِنْ لَحِقَهٗ خُصُوْصٌ مَعْلُوْمٌ اَوْ مَجْهُوْلٌ لَا يَبْقٰى قَطْعِيًّا لٰكِنَّهٗ لَا يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ اَيْ اِنْ لَحِقَ هٰذَا الْعَامَّ الَّذِيْ كَانَ قَطْعِيًّا تَخْصِيْصٌ مَعْلُوْمُ الْمُرَادِ اَوْ مَجْهُوْلُ الْمُرَادِ فَالْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَا تَبْقٰى قَطْعِيَّتُهٗ وَلٰكِنْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ كَمَا هُوَ شَاْنُ سَائِرِ الدَّلَائِلِ الظَّنِّيَّةِ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ وَالتَّخْصِيْصُ فِي الْاِصْطِلَاحِ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰى بَعْضِ مُسَمَّيَاتِهٖ بِكَلَامٍ مُسْتَقِلٍّ مَوْصُوْلٍ فَاِنْ لَمْ يَكُنْ كَلَامًا بِاَنْ كَانَ عَقْلًا اَوْ حِسًّا اَوْ عَادَةً اَوْ نَحْوَهٗ لَمْ يَكُنْ تَخْصِيْصًا اِصْطِلَاحًا وَلَمْ يَصِرْ ظَنِّيًّا وَكَذَا اِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بَلْ كَانَ بِغَايَةٍ اَوْ شَرْطٍ اَوْ اِسْتِثْنَاءٍ اَوْ صِفَةٍ وَسَيَجِيْءُ تَفَاصِيْلُهَا وَكَذَا اِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْصُوْلًا بَلْ كَانَ مُتَرَاخِيًا لَا يُسَمّٰى تَخْصِيْصًا بَلْ نَسْخًا عَلٰى مَا سَيَجِيْءُ هٰكَذَا قَالُوْا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ كُلُّ ذٰلِكَ يُسَمّٰى تَخْصِيْصًا لِاَنَّهٗ عِنْدَهٗ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰى بَعْضِ الْمُسَمَّيَاتِ مُطْلَقًا وَكَثِيْرًا مَا يُطْلَقُ التَّخْصِيْصُ عَلَى الْمُتَرَاخِيْ مَجَازًا عِنْدَنَا اَيْضًا ـ

(ترجمہ):۔ پھر جب مصنفؒ عام غیر مخصوص کے بیان سے فارغ ہوگئے تو عام مخصوص کے بیان کو شروع کیا۔ اور اس سلسلہ میں تین مذہب لائے اور ہر مذہب کو دلیل کے ساتھ بیان کیا اور ہر ایک کو ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ تشبیہ دی۔ چنانچہ فرمایا۔ پس اگر عام کو خصوصِ معلوم یا مجہول لاحق ہو تو وہ قطعی نہیں رہتا ہے۔ لیکن اس سے استدلال کرنا ساقط نہیں ہوتا ہے۔ یعنی

اگر اس عام کو جو قطعی ہے کوئی مخصّص معلوم المراد یا مجہول المراد لاحق ہو جائے تو مختار مذہب یہ ہے۔ کہ اسکی قطعیت باقی نہیں رہتی ہے۔ لیکن اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ تمام دلائل ظنیہ خبر واحد اور قیاس کی شان ہے۔ اور اصطلاح میں تخصیص یہ ہے کہ عام کو اسکے بعض افراد پر کلام مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا۔ پس اگر مخصّص کلام نہ ہو بایں طور کہ عقل یا حس یا عادت یا اسی جیسی اور کوئی چیز ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگی۔ اور عام ظنی نہ ہوگا اور اسی طرح اگر مخصص کلام مستقل نہ ہو بلکہ غایت یا شرط یا استثناء یا صفت (جنکی تفاصیل آئندہ آرہی ہے) کے ذریعہ ہو اور اسی طرح اگر موصول نہ ہو بلکہ متراخی ہو تو اسکو تخصیص کے نام سے موسوم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ نسخ ہوگا چنانچہ اس کا بیان آرہا ہے علماء نے ایسا ہی کہا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر ایک کا نام تخصیص ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک تخصیص عام کو مطلقاً بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام ہے اور بسا اوقات ہمارے نزدیک بھی مجازاً کلام متراخی پر تخصیص کا اطلاق ہوتا ہے۔

(تشریح)۔ شارح رح فرماتے ہیں کہ عام کی دو قسمیں تھیں (۱) عام مخصوص منہ البعض (۲) عام غیر مخصوص منہ البعض، مصنفؒ عام غیر مخصوص منہ البعض کے بیان سے فراغت کے بعد۔ یہاں سے عام مخصوص منہ البعض کو بیان فرمارہے ہیں۔ چنانچہ عام مخصوص منہ البعض کے سلسلہ میں تین مذاہب اور ان کے دلائل ذکر کئے گئے ہیں اور ہر مذہب کی مثال میں ایک فقہی مسئلہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ چنانچہ پہلا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ عام جو قطعی الدلالت ہوتا ہے اگر اسکو کوئی مخصّص معلوم المراد یا مجہول المراد لاحق ہو جائے تو وہ قطعی الدلالت باقی نہیں رہتا۔ البتہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، یعنی اس سے استدلال ساقط نہیں ہوتا۔ جیسا کہ دلائل ظنیہ یعنی خبر واحد اور قیاس کی یہ ہی شان ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مختار مذہب یہی ہے۔

اور تخصیص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، عام کو اسکے بعض افراد پر کلام مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا یعنی کلام مستقل موصول کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو خارج کرنا اور بعض کو اسکے تحت باقی رکھنا تخصیص ہے۔ کلام مستقل وہ کلام ہے جو مفید حکم ہوتا ہے اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا۔ اور کلام موصول سے مراد یہ ہے کہ عام اور مخصّص دونوں کا تلفظ ایک ہی مرتبہ میں کیا جائے اور اگر عام کا تلفظ ایک مرتبہ میں کیا گیا اور مخصّص کا دوسری مرتبہ میں تو یہ اصطلاحاً تخصیص نہ ہوگی۔ بلکہ نسخ ہوگا۔ شارحؒ نے تخصیص کی تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مخصص اگر سرے سے کلام ہی نہ ہو۔ بلکہ عقل ہو یا حس ہو یا عادت ہو یا بعض افراد ناقص ہوں یا بعض افراد زائد ہوں تو ان تمام صورتوں میں اصطلاحی تخصیص نہ ہوگی۔ یعنی اگر کسی عام میں عقل کے ذریعہ تخصیص ہو تو، وہ اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً آیت "خالق کل شئی" (اللہ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے) میں

کل شئ عام ہے لیکن عقل کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے کہ کل شئ سے مراد اللہ کے علاوہ ہے۔ پس یہاں عقل کے ذریعہ ۔ اللہ ، کو کل شئ سے خارج کرنا تخصیصِ اصطلاحی نہ کہلائے گا۔ اسی طرح احکامِ تکلیفیہ سے نابالغ بچوں اور مجانین کو عقل کے ذریعہ خارج کرنا اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً آیت " وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ البیت من استطاع " میں لفظ ۔ الناس ، تمام انسانوں کو عام ہے۔ لیکن عقل کے ذریعہ نابالغ بچوں اور مجانین کو اس سے خارج کیا گیا ہے تو یہ خارج کرنا اصطلاحاً تخصیص نہ ہوگا اسیطرح حس کے ذریعہ بعض افراد کو عام سے خارج کرنا بھی اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا، جیسے " اُوْتِیَتْ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ ،، اسکو ہر چیز عطا کی گئی ہے۔ یہ جملہ ہُدہُد نے بلقیس کے بارے میں حضرت سلیمان سے کہا تھا کہ وہ عورت یعنی بلقیس قوم سبا پر بادشاہی کرتی ہے اور اسکو ہر چیز عطا کی گئی ہے۔ یہاں کل شئ کا لفظ عام ہے مگر حس اور حواس کے ذریعہ یہ بات ثابت ہے کہ دنیا کے کسی انسان کو دنیا کی ہر ہر چیز کا مالک نہیں بنایا گیا ہے۔ چنانچہ بہت سی ایسی چیزیں ہوں گی جو بلقیس کو میسر نہیں تھیں مگر پھر بھی عرف میں کسی کی بادشاہی کو بیان کرنے کیلئے کہدیا جاتا ہے کہ وہ تو بادشاہ ہے اسکو ہر چیز میسر ہے حالانکہ بہت سی چیزیں میسر نہیں ہوتیں۔ بہرحال یہاں بھی مِنْ کُلِّ شَیْءٍ میں حس اور حواس کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہے مگر اسکو اصطلاحاً تخصیص نہیں کہا جائے گا۔ اور عادت کے ذریعہ عام سے بعض افراد کو خارج کرنا بھی تخصیص اصطلاحی نہیں ہے۔ مثلاً ایک آدمی نے کہا وَاللّٰہِ لَا اٰکُلُ رَأْسًا۔ بخدا میں سر نہیں کھاؤں گا تو عادۃً یہ متعارف سروں پر محمول ہوگا یعنی بکری، گائے، بھینس اور اونٹ کے سر پر محمول ہوگا۔ اور ٹڈی جیسے جانوروں کے سروں پر محمول نہ ہوگا۔ پس لفظ رأس جو عام ہے اس سے عادت اور عرف کے ذریعہ بعض سروں کو خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہیں ہے۔ اسی طرح بعض افراد کا ناقص ہونے کیوجہ سے عام سے خارج ہوجانا بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ جیسے کوئی کہے " کل مملوک لی حرٌّ " میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ اس سے مکاتب آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مکاتب میں مولیٰ کی ملک ناقص ہوتی ہے۔ اسلئے کہ مکاتب رقبۃً تو مملوک ہوتا ہے لیکن یداً اور تصرفاً مملوک نہیں ہوتا۔ اور بعض افراد کا زائد ہونے کیوجہ سے عام سے خارج ہوجانا بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً کوئی کہے۔ وَاللّٰہِ لَا اٰکُلُ فَاکِہَۃً ، بخدا میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا۔ اور کوئی نیت نہ کرے تو یہ قسم چھوہاروں کو شامل نہ ہوگی اگرچہ چھوہارے عرفاً اور لغۃً فاکہہ ہیں مگر چونکہ ان میں تفکّہ یعنی تلذذ سے زائد معنی ہیں یعنی غذائیت کا ہونا اسلئے زیادتی معنی کیوجہ سے چھوہاروں کا فاکہہ (لفظ عام) سے خارج ہونا بھی تخصیص اصطلاحی نہ ہوگا۔

بہرحال غیر کلام یعنی عقل وغیرہ کے ذریعہ اگر تخصیص کی گئی ہو تو یہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا۔ اور اس تخصیص کیوجہ سے عام ظنی بھی نہ ہوگا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اگر تخصیص کلام کے ذریعہ کی گئی ہو۔

مگر وہ کلام مستقل نہ ہو یعنی مفید حکم نہ ہو تو یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہ کہلائے گا۔ مثلاً غایت کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو جیسے "اتموا الصیام الی اللیل" میں لفظ صیام، رات و دن کو عام ہے لیکن غایت یعنی الی اللیل کے ذریعہ صیام کو دن کے ساتھ خاص کر دیا گیا، اور رات کو صیام سے خارج کر دیا تو یہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا۔ اسیطرح اگر شرط کے ذریعہ تخصیص ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہیں ہوگی جیسے "انت طالق ان دخلت الدار" میں انت طالق عام ہے اس طور پر کہ اگر ان دخلت الدار نہ کہا جاتا تو بیوی کو کلام کے وقت ہی سے طلاق پڑ جاتی، لیکن ان دخلت الدار نے طلاق کو دخول دار کیوقت کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔ اسی طرح اگر استثناء کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو تو وہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے جیسے جاءنی القوم الا زیدًا میں لفظ قوم عام ہے۔ لیکن الا حرف استثناء کے ذریعہ افراد قوم کی آمد سے زید کی آمد کو خارج کر دیا گیا ہے۔ اسیطرح اگر صفت کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو تو وہ بھی اصطلاحاً تخصیص نہیں ہے۔ جیسے حدیث "فی الابل السائمۃ زکوٰۃ" میں لفظ ابل عام ہے لیکن سائمہ (چرنے پر اکتفا کرنے والا جانور) کی صفت کے ذریعہ غیر سائمہ اونٹوں کو خارج کر دیا گیا ہے۔

محشیؒ کہتے ہیں کہ کلام غیر مستقل کو غایت وغیرہ مذکورہ چار چیزوں میں منحصر کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ ایک پانچویں قسم بدل البعض ہے جیسے "جاءنی القوم اکثرہم" میں قوم عام ہے لیکن بدل البعض یعنی لفظ اکثرہم نے آمد سے بعض افراد کو خارج کر دیا ہے اور یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ شارحؒ نے کہا کہ مخصص اگر کلام بھی ہو اور مستقل بھی ہو مگر وہ عام کے ساتھ متصل نہ ہو بلکہ متراخی ہو یعنی پہلے عام کا تلفظ کیا گیا ہو پھر دوسری مرتبہ میں مخصص کا تلفظ کیا گیا ہو تو یہ بھی اصطلاحاً تخصیص نہیں ہے بلکہ یہ نسخ ہے۔ کیونکہ تخصیص کے لئے اول امر میں عام سے بعض افراد کا ارادہ کرنا ضروری ہے۔ اور نسخ میں اولاً عام سے کل افراد کا ارادہ کیا جاتا ہے۔ پھر بعض افراد کا حکم اٹھا دیا جاتا ہے۔ اور کلام غیر موصول کی صورت میں چونکہ ایسا ہی ہے۔ اسلئے یہ تخصیص نہ ہوگی بلکہ نسخ ہوگا۔ علمائے احناف نے ایسا کہا ہے ویسے اسکی پوری تفصیل آئندہ آجائے گی۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مخصص، غیر کلام ہو یا کلام ہو، اور کلام مستقل ہو یا غیر مستقل ہو اور متصل ہو یا منفصل ہو تمام صورتوں میں اس کا نام تخصیص ہی رکھا جائے گا۔ کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک تخصیص کی تعریف ہے عام کو مطلقاً اسکے بعض افراد پر منحصر کرنا یعنی بعض افراد پر منحصر کرنا غیر کلام کے ذریعہ ہو یا کلام کے ذریعہ، اور کلام مستقل کے ذریعہ ہو یا غیر مستقل کے ذریعہ اور وہ کلام متصل ہو یا منفصل ہو ـــــ ملا جیونؒ نے کہا کہ بسا اوقات ہمارے بعض حنفیوں کے نزدیک بھی مجازاً متراخی پر تخصیص کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں آیت کو فلاں آیت سے خاص کیا گیا ہے حالانکہ آیت مخصصہ پہلی آیت کے ساتھ موصول نہیں ہوتی

اور کتاب اللہ کو سنتِ رسول سے خاص کیا گیا ہے حالانکہ ان دونوں میں تراخی ہوتی ہے۔

وَنَظِيْرُ الْخُصُوْصِ الْمَعْلُوْمِ وَالْمَجْهُوْلِ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّ الْبَيْعَ لَفْظٌ عَامٌّ لِدُخُوْلِ لَامِ الْجِنْسِ فِيْهِ وَقَدْ خَصَّ اللّٰهُ مِنْهُ الرِّبٰوا وَهُوَ فِي اللُّغَةِ الْفَضْلُ وَلَمْ يُعْلَمْ اَيُّ فَضْلٍ يُرَادُ بِهٖ لِاَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا لِلْفَضْلِ فَهُوَ حِيْنَئِذٍ نَظِيْرُ الْخُصُوْصِ الْمَجْهُوْلِ ثُمَّ بَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا فَهُوَ حِيْنَئِذٍ نَظِيْرُ الْخُصُوْصِ الْمَعْلُوْمِ وَلٰكِنْ لَمْ يُعْلَمْ حَالُ مَا سِوَى الْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ اَلْبَتَّةَ وَلِهٰذَا قَالَ عُمَرُ رضی اللہ عنہ خَرَجَ النَّبِيُّ عَنَّا وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا اَبْوَابَ الرِّبٰوا اَيْ بَيَانًا شَافِيًا فَاحْتَاجُوْا اِلَى التَّعْلِيْلِ وَالْاِسْتِنْبَاطِ فَعَلَّلَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رحمہ اللہ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَالشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ بِالطُّعْمِ وَالثَّمَنِيَّةِ وَمَالِكٌ رحمہ اللہ بِالْاِقْتِيَاتِ وَالْاِدِّخَارِ فَعَمِلَ كُلٌّ بِمُقْتَضٰى تَعْلِيْلِهٖ فِيْ تَحْرِيْمِ اَشْيَاءَ وَتَحْلِيْلِ اَشْيَاءَ عَلٰى مَا يَاْتِيْ فِيْ بَابِ الْقِيَاسِ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى

(ترجمہ):۔ اور مخصص معلوم اور مجہول کی نظیر باری تعالیٰ کا قول "وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" ہے۔ کیوں کہ "البیع" عام لفظ ہے اسلئے کہ اس پر لام جنس داخل ہے۔ اس سے اللہ تعالیٰ نے ربوا کو خاص کیا ہے۔ اور لغت میں ربوا فضل (زیادتی) کے معنی میں ہے اور یہ معلوم نہیں ہے کہ کون سی زیادتی مراد ہے کیوں کہ بیع زیادتی ہی کیلئے مشروع ہے پس اسوقت یہ مخصص مجہول کی نظیر ہے پھر اسکو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ گندم گندم کے عوض، جو جو کے عوض، چھوہارہ چھوہارے کے عوض، نمک نمک کے عوض، سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض برابر سرابر نقدا نقدی فروخت کرو، اور زیادتی ربوا ہے۔ اسوقت یہ مخصص معلوم کی نظیر ہے لیکن مذکورہ چھ چیزوں کے علاوہ کا حال یقینی طور پر معلوم نہ ہوسکا۔ اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس سے تشریف لے گئے حالانکہ آپنے ہمارے سامنے ربوا کے ابواب کو تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کیا۔ پس ائمہ حضرات تعلیل اور استنباط کیطرف محتاج ہوئے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے قدر اور جنس کو علت قرار دیا۔ اور امام شافعیؒ نے طعم اور ثمنیت کو، اور امام مالکؒ نے اقتیات وادخار کو پس اشیاء کی تحلیل اور تحریم کے بارے میں ہر امام نے اپنی تعلیل کے مطابق عمل کیا۔ چنانچہ اسکا

تفصیل کے ساتھ بیان ان شاء اللہ باب القیاس میں آئے گا۔

**(تشریح)**:۔ شارح نور الانوار ملاجیون فرماتے ہیں کہ مخصص معلوم اور مخصص مجہول کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" اس طور پر کہ آیت میں لفظ "البیع" لام جنس کی وجہ سے عام ہے یعنی علی الاطلاق ہر طرح کی بیع حلال ہے لیکن حرم الربوا کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے بیع ربا کو خاص کر لیا ہے۔ یعنی بیع ربا حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے۔ اور لغت میں ربا کے معنی چونکہ فضل اور زیادتی کے آتے ہیں، اور یہ معلوم نہیں کہ حرم الربوا میں کون سی زیادتی مراد ہے کیونکہ بیع بھی زیادتی اور نفع ہی کیلئے مشروع ہوئی ہے۔ اسلئے یہ فضل مجہول ہوگا اور "حرم الربوا" بیان وارد ہونے سے پہلے مخصص مجہول کی نظیر ہوگا۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قدرے تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا۔ اور چھ چیزوں (گندم، جَو، چھوہارہ، نمک، سونا، چاندی) کے بارے میں فرمایا کہ ان کی بیع اگر انہیں کی جنس کے عوض کیجائے مثلاً گندم کی بیع گندم کے عوض تو دونوں عوضوں کا کیل یا وزن کے ذریعہ مقدار میں برابر ہونا شرط ہے۔ جیساکہ "مثلاً بمثل" سے ظاہر ہے اور دونوں عوضوں پر مجلسِ عقد ہی میں قبضہ کرنا بھی شرط ہے۔ جیساکہ "یدًا بید" سے ظاہر ہے۔ بہر حال اس حدیث سے مذکورہ چھ چیزوں کے بارے میں معلوم ہوا کہ فضل سے مراد کیل یا وزن کے ذریعہ مقدار میں زیادتی ہے یعنی مذکورہ چھ چیزوں میں مقدار کی زیادتی کا نام فضل اور ربوا ہے۔ اور یہ حرام ہے پس اس حدیث کے بیان واقع ہونے کے بعد "حَرَّمَ الرِّبٰوا" "اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ" کیلئے مخصص معلوم کی نظیر ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ حدیث میں چونکہ صرف چھ چیزوں کا ذکر ہے۔ اسلئے ان چھ کے علاوہ کا علم یقینی طور پر معلوم نہ ہو سکا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد فرمایا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے جاچکے۔ حالانکہ ربا کا مسئلہ پوری وضاحت کے ساتھ بیان نہیں ہوا ہے۔ مسئلۂ ربا کے تشنہ رہ جانے کی وجہ سے ہی ائمہ حضرات نے ربا کی علت کا استنباط اور استخراج کیا ہے۔ چنانچہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ ربا کی علت قدر (کیل و وزن) مع الجنس ہے یعنی اگر جنس کیل کے ساتھ جمع ہو جائے یا وزن کے ساتھ جمع ہو جائے تو ربا اور فضل حرام ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ربا کی علت مطعومات میں طعم ہے اور سونے چاندی میں ثمنیت ہے۔ پس لوہے کو لوہے کے عوض متفاضلاً فروخت کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک تو جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں نہ طعم موجود ہے اور نہ ثمنیت موجود ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک جائز نہ ہوگا اسلئے کہ لوہا موزونات میں سے ہے لہٰذا علتِ ربا قدر (وزن) مع الجنس موجود ہے۔ اور ایک انڈے کو دو انڈوں کے عوض بیچنا ہمارے نزدیک تو جائز ہے کیوں کہ انڈوں میں قدر (کیل اور وزن) موجود نہیں ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک

ناجائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک ربا کی علت طعم موجود ہے۔
اور امام مالکؒ نے فرمایا کہ ربا کی علت اقتیات اور ادخار ہے یعنی جن چیزوں کو کھایا جاتا ہو، اوران کو ذخیرہ بنا کر رکھا جا سکتا ہو، ان میں ربا حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ چنانچہ تربوز وغیرہ جنکو خشک کرکے ذخیرہ نہیں کیا جاتا ہے۔ ان میں اگر اتحادِ جنس بھی ہو تب بھی امام مالکؒ کے نزدیک ایک تربوز کو دوؔ تربوزوں کے عوض بیچنا جائز ہے ـــــــــــ بہرحال جب ائمہ فقہ نے علتِ ربا کا استخراج کیا تو ہر ایک امام اپنی علت کے مطابق عمل کرے گا۔ اسکی پوری تفصیل ان شاء اللہ باب القیاس میں آئے گی اور اگر فوری ضرورت ہو تو اشرف الہدایہ ج۸ باب الربا کے شروع میں ملاحظہ کر لیا جائے۔ راقم نے وہاں اس مسئلہ کو پوری شرح وبسط کے ساتھ تحریر کیا ہے۔

عَمَلًا لِشِبْہِ الْاِسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ تَعْلِیْلٌ لِلْمَذْہَبِ الْمُخْتَارِ وَبَیَانُہٗ اَنَّ دَلِیْلَ التَّخْصِیْصِ وَھُوَ قَوْلُہٗ تَعَالٰی وَحَرَّمَ الرِّبٰوا یُشْبِہُ الْاِسْتِثْنَاءَ بِاعْتِبَارِ حُکْمِہٖ وَھُوَ اَنَّ الْمُسْتَثْنٰی کَمَا لَمْ یَدْخُلْ فِیْمَا قَبْلُ کَذٰلِکَ الْمَخْصُوْصُ لَمْ یَدْخُلْ تَحْتَ الْعَامِّ وَیُشْبِہُ النَّاسِخَ بِاعْتِبَارِ صِیْغَتِہٖ وَھُوَ اَنَّ صِیْغَتَہٗ مُسْتَقِلَّۃٌ کَالنَّاسِخِ فَیَجِبُ عَلَیْنَا اَنْ نُرَاعِیَ کِلَا الشِّبْہَیْنِ وَنُوَفِّرَ حَظَّ کُلٍّ مِّنْھُمَا عَلٰی تَقْدِیْرِیْ کَوْنِ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا وَمَجْھُوْلًا لَا اَنْ نَقْتَصِرَ عَلَی الشِّبْہِ الْاَوَّلِ کَمَا اقْتَصَرَ عَلَیْہِ اَھْلُ الْمَذْھَبِ الثَّانِیْ وَلَا اَنْ نَقْتَصِرَ عَلَی الشِّبْہِ الثَّانِیْ کَمَا اقْتَصَرَ عَلَیْہِ اَھْلُ الْمَذْھَبِ الثَّالِثِ فَقُلْنَا اِذَا کَانَ دَلِیْلُ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا فَرِعَایَۃُ شِبْہِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِیْ اَنْ یَّبْقَی الْعَامُّ قَطْعِیًّا عَلٰی حَالِہٖ لِاَنَّ الْمُسْتَثْنٰی اِذَا کَانَ مَعْلُوْمًا کَانَ الْمُسْتَثْنٰی مِنْہُ فِی الْاَفْرَادِ الْبَاقِیَۃِ عَلٰی حَالِہٖ وَرِعَایَۃُ شِبْہِ النَّاسِخِ تَقْتَضِیْ اَنْ لَّا یَصِحَّ الْاِحْتِجَاجُ بِالْعَامِّ اَصْلًا لِاَنَّ النَّاسِخَ مُسْتَقِلٌّ وَکُلُّ مُسْتَقِلٍّ یَقْبَلُ التَّعْلِیْلَ وَاِنْ لَّمْ یَقْبَلِ النَّاسِخُ بِنَفْسِہِ التَّعْلِیْلَ لِئَلَّا تَلْزَمَ مُعَارَضَۃُ التَّعْلِیْلِ النَّصَّ وَاِذَا قَبِلَ التَّعْلِیْلَ فَلَا یَدْرِیْ کَمْ یَخْرُجُ بِالتَّعْلِیْلِ وَکَمْ بَقِیَ فَیَصِیْرُ مَجْھُوْلًا وَجَھَالَتُہٗ تُؤَثِّرُ فِیْ جَھَالَۃِ الْعَامِّ فَلِرِعَایَۃِ الشِّبْہَیْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّ بَیْنَ بَیْنَ وَقُلْنَا لَا یَبْقٰی قَطْعِیًّا وَلٰکِنْ یَصِحُّ التَّمَسُّکُ بِہٖ وَاِذَا کَانَ دَلِیْلُ الْخُصُوْصِ مَجْھُوْلًا یَنْعَکِسُ الْمَعْلُوْمُ یَعْنِیْ اَنَّ رِعَایَۃَ شِبْہِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِیْ اَنْ

لَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ أَصْلًا لِأَنَّ جَهَالَةَ الْمُسْتَثْنٰى تُوَثِّرُ فِي جَهَالَةِ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ وَالْمَجْهُوْلُ لَا يُفِيْدُ شَيْئًا وَرِعَايَةُ شُبْهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِيْ أَنْ يَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا لِأَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُوْلَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ فَلِرِعَايَةِ الشُّبْهَيْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّ هٰهُنَا أَيْضًا بَيْنَ بَيْنَ وَقُلْنَا لَا يَبْقٰى قَطْعِيًّا وَ لٰكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ ؛

(ترجمہ) :۔ تاکہ استثناء اور نسخ کی مشابہت پر عمل ہوجائے یہ مذہب مختار کی علت ہے، اسکی دلیل یہ ہیکہ تخصیص کی دلیل (مخصِّص) یعنی باری تعالیٰ کا قول ۔ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ، اپنے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرح مستثنیٰ ماقبل میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے تحت داخل نہیں ہوتا ہے ۔ اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے اور وہ یہ کہ مخصِّص کا صیغہ اسی طرح مستقل ہے جسطرح ناسخ مستقل ہوتا ہے ۔ پس ہم پر دونوں مشابہتوں کی رعایت کرنا ضروری ہے ۔ اور مخصِّص کے معلوم اور مجہول ہونیکی صورتوں پر دونوں مشابہتوں میں سے ہرایک کو پورا پورا حصہ دینا ضروری ہے ۔ ایسا نہیں کہ ہم صرف مشابہت اول پر اکتفار کریں گے جیسا کہ مذہب ثانی والوں نے اس پر اکتفار کیا ہے ۔ اور مشابہت ثانی پر اکتفار کریں گے جیسا کہ مذہب ثالث والوں نے اس پر اکتفار کیا ہے ، پس ہم نے کہا کہ جب دلیلِ خصوص (مخصِّص) معلوم ہو تو استثنار کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ عام اپنے حال پر قطعی باقی رہے اسلئے کہ مستثنیٰ جب معلوم ہوتا ہے تو مستثنیٰ منہ افراد باقیہ میں علیٰ حالہ رہتا ہے ۔ اور ناسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ عام سے استدلال کرنا بھی درست نہ ہو اسلئے کہ ناسخ مستقل ہوتا ہے اور ہر مستقل تعلیل کو قبول کرتا ہے ۔ اگرچہ ناسخ بنفسہ قابلِ تعلیل نہیں ہے تاکہ نص کے ساتھ تعلیل کا معارضہ لازم نہ آئے ۔ اور جب ناسخ تعلیل کو قبول کرتا ہے تو معلوم نہیں کہ تعلیل کیوجہ سے کتنے افراد خارج ہوں گے ۔ اور کتنے باقی رہیں گے پس مخصِّص مجہول ہوجائے گا اور اسکی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے عام کو بین بین کردیا ۔ اور ہم نے کہا کہ عام قطعی تو نہیں رہیگا لیکن اُس سے استدلال درست ہوجائے گا ۔ اور جب دلیل خصوص (مخصِّص) مجہول ہو تو معلوم کے برعکس ہوگا یعنی استثناء کے ساتھ مشابہت کی رعایت تقاضہ کرتی ہیکہ عام سے بالکل استدلال کرنا درست نہ ہو اسلئے کہ مستثنیٰ کی جہالت ، مؤثر ہوتی ہے مستثنیٰ منہ کی جہالت میں اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قطعی باقی ۔ رہے اسلئے کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہوجاتا ہے پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کیوجہ سے

ہم نے یہاں بھی عام کو بین بین کر دیا اور ہم نے کہدیا کہ عام قطعی تو نہیں رہیگا لیکن اس سے استدلال کرنا صحیح ہوگا۔

(تشریح): شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت علاًلشبہ الاستثناء والنسخ مذہب اول (جو ہمارے نزدیک مختار اور پسندیدہ ہے) کی دلیل ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دلیل خصوص یعنی مخصِّص یعنی باری تعالٰے کا قول «حرم الربوٰا» اپنے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ ہے اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ اسلئے ہے کہ جسطرح مستثنیٰ اپنے صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہٗ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے اسیطرح مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے، اور مخصِّص، صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ اسلئے ہیکہ جسطرح ناسخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اسیطرح مخصِّص کے صیغہ کا مستقل ہونا بھی ضروری ہے۔

بہرحال جب مخصِّص، استثناء اور ناسخ دونوں کے مشابہ ہے تو ہم پر دونوں کی مشابہتوں پر عمل کرنا لازم ہے۔ اور مخصِّص معلوم ہو یا مجہول ہو دونوں صورتوں میں دونوں مشابہتوں کو پورا پورا حق دینگے نہ تو صرف استثناء کی مشابہت پر اکتفاء کریں گے، جیساکہ مذہب ثانی والوں (جو یہ کہتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض قابل استدلال ہی نہیں رہتا ہے) نے صرف استثناء کی مشابہت پر اکتفاء کیا ہے۔ اور نہ صرف ناسخ کی مشابہت پر اکتفاء کریں گے جیساکہ مذہب ثالث والوں (جو یہ کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد بھی عام قطعی رہتا ہے) نے صرف ناسخ کی مشابہت پر اکتفاء کیا ہے۔ بہرحال جب ہمارے نزدیک استثناء اور ناسخ دونوں کی مشابہت کی رعایت کرنا ضروری ہے تو ہم نے کہا کہ دلیل خصوص یعنی مخصِّص اگر معلوم ہو تو استثناء کی مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام، تخصیص کے بعد بھی اسیطرح قطعی الدلالت رہے، جسطرح کہ تخصیص سے پہلے قطعی الدلالت تھا، کیونکہ مستثنیٰ اگر معلوم ہو تو مستثنیٰ منہٗ اپنے باقی افراد میں علی حالہٖ قطعی الدلالت رہتا ہے۔ پس اسیطرح جب مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) معلوم ہو تو عام، اپنے باقی افراد میں قطعی الدلالت رہے گا۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت کا تقاضہ یہ ہے کہ تخصیص کرنے کے بعد عام قابل استدلال ہی باقی نہ رہے کیوں کہ ناسخ مستقل تام ہوتا ہے اور ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے اسلئے کہ احکام شرعیہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلّل ہوں۔ بہرحال جب ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے اور ناسخ بھی مستقل تام ہے تو ناسخ بھی علت کو قبول کرے گا اور مخصِّص چونکہ ناسخ کے مشابہ ہے اسلئے مخصِّص بھی تعلیل کو قبول کریگا، اور جب مخصِّص تعلیل کو قبول کریگا یعنی علت کیوجہ سے تخصیص ہوگی تو یہ معلوم نہ ہو سکیگا کہ علت کیوجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے ہیں اور کتنے باقی ہیں۔ اور جب یہ معلوم نہ ہوسکے گا تو دلیلِ خصوص یعنی مخصِّص مجہول ہو جائے گا۔ اور مخصِّص کی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی یعنی مخصِّص کے مجہول ہونے سے عام مجہول ہو جائے گا اور مجہول چیز سے استدلال کرنا ساقط

ہو جاتا ہے۔ لہٰذا تخصیص کے بعد عام سے بھی استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا۔ الغرض مخصِّص معلوم کا استثناء کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام تخصیص کے بعد قطعی الدلالت باقی رہے اور ناسخ کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام، تخصیص کے بعد قابل استدلال بھی نہ رہے پس ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت تو نہ رہے گا، البتہ اسکے ساتھ استدلال کرنا اور اسکو حجت میں پیش کرنا درست ہو گا۔ اور اس پر عمل کرنا واجب ہو گا ــــــــ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ناسخ کا صیغہ چونکہ مستقل ہوتا ہے اسلئے وہ استقلالِ صیغہ کے اعتبار سے تعلیل کو قبول کرتا ہے لیکن اپنے حکم کے اعتبار سے تعلیل کو قبول نہیں کرتا کیونکہ ناسخ کا حکم ہے ثبوت کے بعد کسی حکم کو باعتبار معارضہ کے اٹھا دینا اور تعلیل چونکہ نص سے کمتر ہوتی ہے اسلئے تعلیل نص کے معارض نہ ہوگی، اور جب تعلیل، نص کے معارض نہیں ہو سکتی تو وہ نص کو منسوخ بھی نہیں کر سکتی ہے۔ اور جب تعلیل نص کو منسوخ نہیں کر سکتی تو ثابت ہو گیا کہ ناسخ، بنفسہ یعنی باعتبار حکم کے تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے اسی کو شارحؒ نے فرمایا کہ ناسخ، صیغہ کے اعتبار سے مستقل ہونے کیوجہ سے تعلیل کو قبول کرتا ہے اگرچہ بنفسہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے تاکہ تعلیل کا نص کے ساتھ معارضہ لازم نہ آئے، ملاجیونؒ نے فرمایا کہ مخصِّص اگر مجہول ہو تو استثناء کی مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام سے بالکل استدلال کرنا درست نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کی جہالت، مستثنیٰ منہ کی جہالت میں مؤثر ہوتی ہے یعنی مستثنیٰ کے مجہول ہونے سے مستثنیٰ منہ مجہول ہو جاتا ہے اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ پس اسیطرح مخصِّص کے مجہول ہونے سے عام جو مخصوص منہ ہے وہ بھی مجہول ہو جائے گا اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ لہٰذا تخصیص کے بعد عام بھی مفیدِ حکم نہ ہو گا اور اس سے استدلال کرنا درست نہ ہو گا۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام کی قطعیت علیٰ حالہ باقی رہے کیونکہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح مخصِّص مجہول بھی خود ساقط ہو جائے گا اور عام علیٰ حالہ اپنی قطعیت پر باقی رہے گا۔ بہر حال مخصِّص کے مجہول ہونے کی صورت میں استثناء کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قابلِ استدلال نہ رہے اور ناسخ کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام علیٰ حالہ قطعی باقی رہے پس ہم نے دونوں کی مشابہت پر عمل کیا اور عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ عام تخصیص کے بعد قطعی تو نہیں رہتا ہے البتہ اس سے استدلال کرنا درست رہتا ہے۔

مذہبِ مختار کی مذکورہ دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو مجتہد کو اختیار رہتا ہے کہ وہ ان میں سے جس قیاس پر چاہے عمل کرے،

دونوں پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے، یہاں بھی قیاس علی الاستثناء اور قیاس علی النسخ کے درمیان تعارض موجود ہے لہذا ان میں سے کسی ایک قیاس پر عمل کرنا مناسب ہے جیسا کہ مذہب ثانی اور مذہب ثالث والوں نے ایک ایک قیاس پر عمل کیا ہے دونوں پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے جیسا کہ احناف عمل کرتے ہیں ——— اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حکم اس قیاس میں ہے جو اصولِ ثلثہ (کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت) سے مستنبط ہو نہ کہ قیاس شبہی میں جو حجتِ شرعیہ نہیں ہے اور یہاں جو قیاس علی الاستثناء اور قیاس علی النسخ ہے یہ قیاس شبہی ہے نہ کہ وہ قیاس جو اصولِ ثلثہ سے مستنبط ہے۔

فصار كما إذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما بعينه وسمّى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية أي صار دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهي أن يعين الخيار في أحد العبدين المبيعين ويسمّي ثمنه على حدة وذلك لأن هذه المسئلة على أربعة أوجه أحدها أن يعين محل الخيار ويسمّي ثمنه والثاني أن لا يعين ولا يسمّي والثالث أن يعين ولا يسمّي والرابع أن يسمّي ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث أنه داخل في العقد يكون ردّ المبيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث أنه غير داخل في الحكم يكون ردّه بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الأربع لأن كلا من العبدين بالنظر إلى الإيجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الأربع لجعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا إن علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما

اُعْتُبِرَ اِذَا جَمَعَ بَيْنَ الْحُرِّ وَالْعَبْدِ وَفَصَّلَ الثَّمَنَ لِاَنَّ الْحُرَّ لَمْ يَكُنْ مَحَلًّا لِلْبَيْعِ وَاشْتِرَاطُ قَبُوْلِهٖ لَيْسَ مِنْ مُقْتَضَيَاتِ الْعَقْدِ وَفِيْ مَسْأَلَتِنَا الْعَبْدُ الَّذِيْ فِيْهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ فَلَا يَكُوْنُ ضَمُّهٗ مُخَالِفًا لِمُقْتَضَى الْعَقْدِ وَاِنْ جُهِلَ اَحَدُهُمَا اَوْ كِلَاهُمَا لَا يَصِحُّ لِشُبْهَةِ الْاِسْتِثْنَاءِ فَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ كِلَيْهِمَا يَصِيْرُ كَاَنَّهٗ قَالَ بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ اِلَّا اَحَدَهُمَا بِحِصَّتِهٖ ذٰلِكَ وَذٰلِكَ بَعْدُ وَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ الْمَبِيْعِ يَصِيْرُ كَاَنَّهٗ قَالَ بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ اِلَّا اَحَدَهُمَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ الثَّمَنِ يَصِيْرُ كَاَنَّهٗ قَالَ بِعْتُهُمَا بِاَلْفٍ اِلَّا هٰذَا بِحِصَّتِهٖ مِنَ الْاَلْفِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ فِيْ هٰذِهِ الصُّوَرِ شُبْهَةُ النَّاسِخِ لِاَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُوْلَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ فَيَبْطُلُ شَرْطُ الْخِيَارِ وَيَلْزَمُ الْعَقْدُ فِي الْعَبْدَيْنِ وَهُوَ خِلَافُ مَا قَصَدَهُ الْعَاقِدَانِ ؕ

(ترجمہ):۔ پس یہ ایسا ہوگیا جیسے کسی نے ایک ہزار کے عوض دو غلام اس شرط پر فروخت کئے کہ ان دونوں میں سے ایک معین غلام میں خیار ہے اور اس غلام کا ثمن بھی ذکر کردیا یہ مذکورہ دلیل خصوص کی فقہی مسئلہ کے ساتھ تشبیہ ہے یعنی اس مذہب مختار کی بنا پر دلیل خصوص اس مسئلۂ فقہیہ کی نظیر ہے اور وہ یہ ہے کہ دو مبیع غلاموں میں سے ایک میں خیار کو متعین کردیا جائے اور اسکا ثمن علیحدہ ذکر کردیا جائے۔ اور یہ اسلئے ہیکہ یہ مسئلہ چار صورتوں پر ہے ان میں سے ایک یہ کہ محل خیار معین ہو اور اسکا ثمن مذکور ہو، دوم یہ کہ نہ محل خیار معین ہو اور نہ ثمن مذکور ہو، سوم یہ کہ محل خیار معین ہو اور ثمن مذکور نہ ہو، چہارم یہ کہ ثمن مذکور ہو اور محل خیار معین نہ ہو۔ پس وہ غلام جس میں خیار ہے عقد میں داخل ہے لیکن حکم میں داخل نہیں ہے پس اس حیثیت سے کہ غلام عقد میں داخل ہے خیار شرط کیوجہ سے مبیع کو واپس کرنا تبدیل ہوگی۔ لہٰذا یہ واپس کرنا نسخ کے مانند ہوگا اور اس حیثیت سے کہ غلام حکم میں داخل نہیں ہے غلام کو واپس کرنا اس بات کا بیان ہوگا کہ وہ داخل نہیں ہے لہٰذا خیار کیوجہ سے غلام کو واپس کرنا استثناء کے مانند ہوگا پس یہ مثال اس مخصص کے مانند ہوگی جو استثناء اور نسخ کے مشابہ ہے پس شبہ نسخ کی رعایت چاروں صورتوں میں بیع کے صحیح ہونیکا تقاضہ کرتی ہے اسلئے کہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک ایجاب کیطرف نظر کرتے ہوئے بیع واحد کے ساتھ مبیع ہے لہٰذا یہ ابتداءً بیع بالحصہ نہ ہوگا بلکہ بقاءً ہوگا اور شبہ استثناء کی رعایت چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہونے کا تقاضہ کرتی ہے۔ کیونکہ جو چیز مبیع نہیں ہے اسکو قبول مبیع کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے

کہا کہ اگر محلِ خیار اور اس کا ثمن معلوم ہو اور یہی صورت متن میں مذکور ہے تو ناسخ کی مشابہت کیوجہ سے بیع صحیح ہوگی۔ اور اس جگہ غیر مبیع کے قبول کرنیکو قبولِ مبیع کیلئے شرط قرار دینا معتبر ہوگا۔ جیسا کہ اسوقت اعتبار کیا گیا ہے جب بائع آزاد اور غلام کو جمع کرے اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کر دے اسلئے کہ آزاد محلِ بیع نہیں ہے اور اسکے قبول کرنے کی شرط مقتضیاتِ عقد میں سے نہیں ہے اور ہمارے مسئلہ میں وہ غلام جس میں خیار رہے عقد میں داخل ہے اسلئے اسکو ملا لینا مقتضیٔ عقد کے مخالف نہیں ہے۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک یا دونوں مجہول ہوں تو شبہ استثنار کیوجہ سے بیع صحیح نہ ہوگی، پس دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا گویا کہ بائع نے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا مگر ان دونوں میں سے ایک اسکے حصّہ کے عوض۔ اور یہ باطل ہے اور مبیع کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا گویا کہ اس نے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا مگر ان میں سے ایک کو پانچسو کے عوض۔ اور ثمن کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا۔ گویا اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا۔ مگر اسکو ہزار کے حصہ کے عوض۔ اور ان صورتوں میں شبہ ناسخ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ ناسخ مجہول بذاتِ خود ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا شرطِ خیار باطل ہو جائے گی۔ اور عقد دونوں غلاموں میں لازم ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ قائل (بائع) کے مقصود کے خلاف ہے۔

**(تشریح)**: شارح فرماتے ہیں کہ متن کا فقہی مسئلہ، مذہب مختار کی بنا پر مخصص کی نظیر ہے یا مخصص اس مسئلہ کی نظیر ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر فروخت کئے کہ اسکو (بائع کو)، ان دونوں غلاموں میں سے ایک معین غلام میں تین دن کیلئے خیار حاصل ہوگا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن بھی ذکر کر دیا۔

شارح کہتے ہیں کہ دراصل اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) محلِ خیار بھی متعین ہو اور اس کا ثمن بھی مذکور ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو بیع واحد کے تحت ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچسو ۵۰۰ روپیہ ہے مگر شرط یہ ہے مجھ کو عارف میں تین دن کا خیار ہوگا۔ (۲) نہ محلِ خیار متعین ہو اور نہ اسکا ثمن مذکور ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اس شرط پر کہ ان میں سے ایک غلام میں مجھ کو تین دن کا خیار حاصل ہے۔ یعنی بائع نے نہ ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن ذکر کیا اور نہ اُس غلام کو متعین کیا جسمیں خیار ہے۔ (۳) محل خیار تو متعین ہو لیکن اُس کا ثمن مذکور نہ ہو مثلاً ایک شخص نے واصف اور عارف اپنے دو

غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ ذکر نہیں کیا مگر یہ شرط بیان کی کہ مجھکو عارف میں تین دن کا خیار حاصل ہوگا۔ (۴) ثمن تو متعین ہو لیکن محل خیار متعین نہ ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اس طور پر کہ ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچسو روپیہ ہیں مگر شرط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک میں مجھکو تین دن کا خیار حاصل ہے۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ دونوں غلاموں پر چونکہ ایجاب وارد کیا گیا ہے اسلئے وہ غلام بھی عقدِ بیع میں داخل ہوگا جسمیں بائع کو تین دن کا خیار حاصل ہے لیکن وہ غلام حکم بیع یعنی ملکِ مشتری میں داخل نہیں ہوگا کیوں کہ جب بائع کیلئے خیار ہوتا ہے تو وہ مبیع جو محلِ خیار ہے بائع کی ملک سے نہیں نکلتی اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوتی۔ پس یہاں بھی جو غلام محلِ خیار ہے چونکہ وہ مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوا اسلئے یہی کہا جائے گا کہ وہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے۔ بہر حال جو غلام محلِ خیار ہے وہ نفسِ عقد میں تو داخل ہے مگر حکم عقد میں داخل نہیں ہے۔ پس چونکہ وہ غلام جو محلِ خیار ہے عقدِ بیع میں داخل ہے اسلئے خیارِ شرط کیوجہ سے اس غلام میں بائع کا عقدِ بیع کو رد کرنا اور فسخ کرنا عقدِ بیع کو تبدیل کرنا ہوگا اور یہ تبدیل کرنا نسخ کے مانند ہوگا یعنی جسطرح نسخ میں حکم کو اٹھایا جاتا ہے اسیطرح جس غلام میں خیار تھا اسمیں بیع کو رد کرنا بھی حکم بیع کو اٹھانا اور ختم کرنا ہے۔ بہر حال اس اعتبار سے متن کا مسئلہ یعنی عبدِ مُخَیَّر فیہ میں بیع کو رد کرنا نسخ کے مشابہ ہے اور عبد مخیّر فیہ چونکہ حکم بیع میں داخل نہیں ہوا اسلئے خیارِ شرط کی وجہ سے بائع کا اِس غلام میں بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنا ہیکہ یہ غلام داخل نہیں ہے بلکہ عقد بیع سے خارج ہے لہٰذا اس غلام میں بیع کو رد کرنا استثناء کے مانند ہوگا یعنی جسطرح استثناء اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ افرادِ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہٗ میں داخل نہیں ہیں اسی طرح عبد مخیّر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ عبد مخیّر فیہ بیع میں داخل نہیں ہے۔ پس اس اعتبار سے متن کا مسئلہ یعنی عبد مخیّر فیہ میں بیع کو رد کرنا استثناء کے مشابہ ہے۔ بہر حال یہ مسئلہ یعنی عبد مخیّر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس مخصِّص کے مانند ہے جو استثناء اور نسخ دونوں کے مشابہ ہے پس نسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع مذکورہ چاروں صورتوں میں درست ہو اسلئے کہ دونوں غلام، بائع کے ایجاب کے اعتبار سے بیع واحد کے ساتھ مبیع ہیں یعنی دونوں غلاموں کو صفقہ واحدہ کے تحت فروخت کیا گیا ہے پس خیار شرط کیوجہ سے ان دونوں میں سے ایک میں بیع کو رد کرنا اسکی بیع کو فسخ کرنا ہے اور ایک غلام کی بیع فسخ کرنے سے دوسرے کی بیع میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا،

بلکہ دوسرے غلام کی بیع درست رہے گی، اور جب ایک غلام کی بیع فسخ کرنے سے دوسرے غلام کی بیع میں خلل واقع نہیں ہوتا تو چاروں صورتوں میں دوسرے غلام کی بیع درست ہوگی مگر یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ ہے کہ جب خیار شرط کیوجہ سے دو غلاموں میں سے ایک کے اندر بیع کو رد کر دیا گیا اور دوسرے غلام میں بیع لازم ہوگئی تو ایک ہزار روپیہ جو دونوں غلاموں کا ثمن تھا اسکو دونوں غلاموں کی قیمتوں پر تقسیم کیا جائے گا۔ پس دوسرے غلام کی قیمت کے لحاظ سے ایک ہزار میں سے جسقدر روپے اس غلام کے حصہ میں آئیں گے وہ روپے مشتری پر لازم ہوں گے اور اسی کا نام بیع بالحصہ ہے اور بیع بالحصہ باطل ہے کیونکہ بیع بالحصہ کی صورت میں ثمن مجہول ہوتا ہے اور ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے اسلئے بیع بالحصہ باطل ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بیع بالحصہ کی دو قسمیں ہیں ایک بیع بالحصہ ابتدائً، دوم بیع بالحصہ بقاءً۔ بیع بالحصہ بقاءً تو وہی ہے جسکو اشکال کے تحت ذکر کیا گیا ہے اور بیع بالحصہ ابتدائً کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میں نے اپنے اس شاہد نامی غلام کو ایک ہزار میں سے اسکے حصہ کے عوض فروخت کیا جو ایک ہزار روپیہ اس شاہد نامی غلام کی قیمت پر اور دوسرے حامد نامی غلام کی قیمت پر تقسیم ہوگا۔ بہرحال ہمارے پیش کردہ مسئلہ میں بیع بالحصہ بقاءً ہے نہ کہ بیع بالحصہ ابتدائً اور باطل بیع بالحصہ ابتدائً ہوتی ہے نہ کہ بیع بالحصہ بقاءً۔ پس اس جواب کے بعد مذکورہ اشکال واقع نہ ہوگا۔ اور یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ نسخ کی مشابہت کی رعایت اس کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں درست ہو۔ اور استثناء کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو۔ کیونکہ بائع نے ایجاب واحد میں دو غلاموں واصف اور عارف کو جمع کیا ہے۔ اور ان میں سے ایک غلام یعنی عارف جو مختیر فیہ ہے وہ حکم بیع (ملکِ مشتری) میں داخل نہیں ہوا۔ لہٰذا وہ غیر مبیع ہوگا۔ اور دوسرا غلام یعنی واصف جو غیر مختیر فیہ ہے وہ حکم بیع میں داخل ہے لہٰذا وہ مبیع ہوگا۔ اور بائع نے چونکہ ان دونوں غلاموں کو ایک ایجاب میں جمع کیا ہے اسلئے گویا بائع نے ان دونوں میں سے ہر ایک کے اندر بیع کو قبول کرنے کے لئے دوسرے غلام میں قبول کرنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ مشتری کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ ایک غلام میں بیع کو قبول کرے اور ایک کے اندر بیع کو قبول نہ کرے۔ پس گویا بائع نے غلام مبیع یعنی عبد غیر مختیر فیہ (واصف) میں بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی عبد مختیر فیہ (عارف) میں بیع کو قبول کرنا شرط قرار دیا ہے اور مبیع کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے غیر مبیع میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا شرط فاسد اور مفسدِ بیع ہے۔ لہٰذا اس شرط فاسد کیوجہ سے چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے گی۔ اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص نے عقد واحد میں آزاد اور غلام دونوں کو ملا کر فروخت کر دیا اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کر دیا تو بھی امام صاحبؒ کے نزدیک

غلام کے اندر بیع فاسد ہوگی کیونکہ آزاد، غیر مبیع ہے اور غلام مبیع ہے پس بائع نے دونوں کیلئے ایجاب واحد کے ذریعہ مبیع یعنی غلام کے اندر بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع قبول کرنے کی شرط لگائی ہے اور یہ شرط فاسد اور مفسدِ بیع ہے لہٰذا غلام کی بیع بھی فاسد ہوگی اسیطرح مسئلہ مذکورہ میں غیر مخیر فیہ غلام کی بیع بھی فاسد ہوجائے گی۔

بہرحال جب ناسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں درست ہو اور استثناء کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کے پیش نظر یہ کہا کہ اگر محلِ خیار اور اسکا ثمن معلوم ہو اور یہ ہی صورت متن میں مذکور ہے تو ناسخ کی مشابہت کیوجہ سے بیع صحیح ہوجائے گی۔ اور رہا یہ کہ عبد مخیر فیہ یعنی عارف چونکہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے اسلئے مبیع یعنی عبد غیر مخیر فیہ میں بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئیگا۔ اور یہ شرط فاسد ہے جیسا کہ آزاد اور غلام کو عقد واحد میں جمع کرنے سے یہ ہی خرابی لازم آتی ہے اور اسی خرابی کیوجہ سے غلام کی بیع فاسد ہوجاتی ہے اسکا جواب یہ ہے کہ آزاد آدمی، محلِ بیع نہیں ہوتا کیونکہ محلِ بیع مالِ متقوم ہوتا ہے اور آزاد مال متقوم نہیں ہوتا، لہٰذا آزاد آدمی نہ بیع میں داخل ہوگا اور نہ حکم بیع میں داخل ہوگا، اور آزاد آدمی جب نہ بیع میں داخل ہے اور نہ حکم بیع داخل ہے تو آزاد یقینی طور پر غیر مبیع ہوگا۔ اور مبیع یعنی غلام کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا۔ اور یہ شرط مقتضئ عقد کے خلاف ہے اور مقتضئ عقد کے خلاف شرط لگانے سے چونکہ عقد فاسد ہوجاتا ہے، اسلئے اس صورت میں عقد فاسد ہوجائے گا اور جب عقد فاسد ہوگیا تو غلام کی بیع بھی فاسد ہوجائے گی۔ اور متن کے مسئلہ میں وہ غلام جسمیں خیار ہے وہ اگرچہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے لیکن نفس بیع میں داخل ہے اور جب عبد مخیر فیہ، نفس بیع میں داخل ہے تو وہ غیر مبیع نہ ہوگا بلکہ مبیع ہوگا اور مبیع یعنی عبد غیر مخیر فیہ میں بیع قبول کرنے کیلئے مبیع ہی میں یعنی عبد مخیر فیہ بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا اور مبیع کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے مبیع آخر میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا، مقتضی عقد کے خلاف نہیں ہے۔ بلکہ مقتضئ عقد کے موافق ہے اور مقتضئ عقد کے موافق شرط سے چونکہ عقد فاسد نہیں ہوتا اسلئے متن کے مسئلہ میں عقد فاسد نہ ہوگا۔ اور متن کا مسئلہ، آزاد اور غلام کو جمع کرنے کے مانند نہ ہوگا۔

شارح ؒ کہتے ہیں کہ اگر محلِ خیار اور ثمن دونوں میں سے ایک غیر معلوم ہو یا دونوں غیر معلوم ہوں تو ان تین صورتوں میں استثناء کی مشابہت کا اعتبار ہوگا اور بیع صحیح نہ ہوگی، محل خیار اور ثمن دونوں کے مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف دونوں غلاموں کو

ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھکو ان میں سے ایک غلام میں اسکے حصۂ ثمن کے عوض تین دن کا خیار ہے۔ حالانکہ یہ باطل ہے کیوں کہ اس صورت میں جب ایک غیر معین غلام میں خیار کی شرط لگائی تو دوسرے غلام میں عقد لازم ہو جائے گا اور وہ دوسرا غلام مجہول ہے حاصل یہ کہ مبیع بھی مجہول ہے اور اس کا ثمن بھی مجہول ہے اور مبیع اور ثمن دونوں میں سے ایک مجہول ہونے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ لہٰذا دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ بیع فاسد ہوگی۔ اور مبیع مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر بیچا کہ مجھکو ان میں سے ایک غلام میں تین دن کا خیار حاصل ہے اور اسکا ثمن پانچسو روپیہ ہیں اور ثمن مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر بیچا کہ مجھکو عارف میں اسکے حصۂ ثمن کے عوض تین دن کا خیار حاصل ہے۔ ان میں سے پہلی صورت میں مبیع مجہول ہونے کیوجہ سے بیع فاسد ہے اور دوسری صورت میں ثمن مجہول ہونیکی وجہ سے بیع فاسد ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ تینوں صورتوں میں ناسخ کی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کیا جاتا تو مذکورہ صورتوں میں چونکہ مبیع یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں اسلئے ناسخ بھی مجہول ہوتا اور سابق میں گذر چکا ہے کہ "ناسخ مجہول" خود ساقط ہو جاتا ہے۔ پس جب ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے تو اسکے مشابہ ہونے کیوجہ سے خیار شرط بھی باطل ہو جائیگا۔ اور جب خیار شرط باطل ہوگیا تو دونوں غلاموں میں عقد لازم ہوگا حالانکہ دونوں غلاموں کے اندر عقد کا لازم ہونا بائع کے مقصود کے خلاف ہے کیونکہ بائع کا دو غلاموں کو ان میں سے ایک میں خیار کے ساتھ بیچنا اور بغیر خیار کے بیچنے پر اکتفار نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں غلاموں میں بیع کا لازم ہونا بائع کا مقصود نہیں ہے۔ (الغرض) ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کرنے میں چونکہ بائع کے مقصود کے خلاف لازم آتا ہے اس لئے ہم نے مذکورہ تینوں صورتوں میں صرف استثنار کی مشابہت کا اعتبار کیا ہے اور ناسخ کی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا ہے۔

وَقِيلَ اِنَّهُ يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهِ كَالْاِسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُولِ لِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا بِبَيَانِ اَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ هٰذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّانِي وَاِلَيْهِ ذَهَبَ

الْكَرْخِي وَعِيسَى بْنُ أَبَانَ وَهٰؤُلَاءِ قَدْ فَرَّطُوا فِي هٰذَا الْعَامِّ الْمَخْصُوصِ الْبَعْضِ وَيَقُولُونَ لَا يَبْقَى الْعَامُّ قَابِلًا لِلتَّمَسُّكِ أَصْلًا سَوَاءٌ كَانَ الْمَخْصُوصُ مَعْلُومًا كَمَا إِذَا قِيلَ أُقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَلَا تَقْتُلُوا أَهْلَ الذِّمَّةِ أَوْ مَجْهُولًا كَمَا إِذَا قِيلَ أُقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَلَا تَقْتُلُوا بَعْضَهُمْ وَشَبَّهُوهُ بِالْاِسْتِثْنَاءِ فَقَطْ لِأَنَّهُمْ لَمْ يُرَاعُوا جَانِبَ الصِّيغَةِ بَلِ اعْتَبَرُوا الْمَعْنَى فَقَطْ وَهُوَ عَدَمُ الدُّخُولِ وَإِنَّمَا شَبَّهُوهُ بِالْاِسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُولِ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَجْهُولًا فَظَاهِرٌ أَنَّهُ كَالْمَجْهُولِ وَإِنْ كَانَ مَعْلُومًا فَبِالتَّعْلِيلِ يَصِيرُ مَجْهُولًا وَإِنْ كَانَ الْاِسْتِثْنَاءُ فِي نَفْسِهِ مِمَّا لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ ؏

**(ترجمہ)**:۔ اور کہا گیا کہ عام مخصوص منہ البعض سے استدلال اسی طرح ساقط ہو جاتا ہے جسطرح استثنار مجہول (سے استدلال کرنا ساقط ہو جاتا ہے) اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ وہ (مخصوص اور مستثنیٰ عام میں) داخل نہیں ہے یہی دوسرا مذہب ہے اسی کیطرف امام کرخیؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ گئے ہیں ان حضرات نے اس عام مخصوص البعض میں تفریط سے کام لیا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام سرے سے قابلِ استدلال ہی نہیں رہتا ہے خواہ مخصوص معلوم ہو جیسا کہ جب کہا جائے۔ مشرکین کو قتل کرو اور ذمیوں کو قتل نہ کرو" یا مجہول ہو جیسے جب کہا جائے مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو، اور ان حضرات نے مخصص کو صرف استثنار کے ساتھ تشبیہ دی ہے اسلئے کہ ان حضرات نے صیغہ کی جانب کا لحاظ نہیں کیا ہے بلکہ صرف معنی کا اعتبار کیا ہے اور وہ داخل نہ ہونا ہے، اور ان حضرات نے مخصص کو استثنار مجہول کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ جب دلیلِ خصوص مجہول ہو تو ظاہر ہے کہ وہ استثناء مجہول کے مانند ہے۔ اور اگر دلیلِ خصوص معلوم ہو تو وہ تعلیل کیوجہ سے مجہول ہو جائیگی. اگرچہ استثنار فی نفسہٖ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے۔

**(تشریح)**:۔ اس عبارت میں مصنفؒ نے عام مخصوص منہ البعض کے بارے میں دوسرا مذہب بیان کیا ہے یہ دوسرا مذہب امام کرخیؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ کا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ "عام" تخصیص کرنے کے بعد نہ حجتِ قطعیہ رہتا ہے اور نہ حجتِ ظنیہ رہتا ہے۔ جیسا کہ استثنار مجہول کے بعد مستثنیٰ منہ سرے سے حجت نہیں رہتا ہے۔ اور مخصص، استثنارِ مجہول کے مانند اسلئے ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ وہ داخل نہیں ہے یعنی استثنار

اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ اولِ کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اور مخصِّص اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص، عام کے تحت داخل نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات نے عام مخصوص منہ البعض کو ناقابلِ استدلال قرار دیکر تفریط سے کام لیا ہے۔ چنانچہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام تخصیص کے بعد بالکل حجت نہیں رہتا ہے اور اس سے استدلال کرنا بالکل درست نہیں ہوتا ہے مخصوص خواہ معلوم ہو مثلاً یوں کہا جائے کہ مشرکین کو قتل کرو۔ اور اہل ذمہ کو قتل نہ کرو۔ یہاں مخصوص یعنی اہل ذمہ معلوم ہیں خواہ مخصوص مجہول ہو جیسے یوں کہا جائے کہ مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو۔ یہاں بعض مشرکین یعنی مخصوص مجہول ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ ان حضرات نے مخصِّص کو صرف استثناء کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے صیغہ کی جانب کا لحاظ نہیں کیا ہے بلکہ فقط معنی کا اعتبار کیا ہے اور "معنی" داخل نہ ہونا ہے یعنی جسطرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسیطرح مخصِّص اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص، عام کے تحت داخل نہیں ہے لیکن یہ بھی خیال رہے کہ ان حضرات نے مخصِّص کو استثناء مجہول کیساتھ تشبیہ دی ہے نہ کہ استثناء معلوم کے ساتھ۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مخصِّص کو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا اسوقت تو درست ہے جبکہ مخصِّص مجہول ہو لیکن اگر مخصِّص معلوم ہو تو اسکو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا کیسے درست ہوگا۔ اسلئے کہ مخصِّص معلوم اور استثناء مجہول کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے ــــــــــــ اسکا جواب یہ ہے کہ مخصِّص اگر مجہول ہو تو اسکا استثناء مجہول کے مشابہ ہونا ظاہر ہے جیسا کہ آپنے بھی کہا ہے لیکن اگر مخصِّص معلوم ہو تو وہ استقلال صیغہ کیوجہ سے چونکہ علت کو قبول کرتا ہے اسلئے معلوم نہیں ہو سکے گا کہ علت کیوجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے اور کتنے اسکے تحت باقی ہیں۔ پس جب نکلے ہوئے افراد کی مقدار مجہول ہے تو جو افراد عام کے تحت باقی رہ گئے وہ بھی مجہول ہوں گے۔ اور اسطرح علت کیوجہ سے مخصِّص معلوم بھی مجہول ہو جائیگا اور جب مخصِّص معلوم بھی مجہول ہو گیا تو اسکو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ استثناء کا صیغہ چونکہ غیر مستقل ہوتا ہے اسلئے استثناء فی نفسہٖ علت کو قبول نہیں کرتا ہے لیکن مخصِّص، استقلالِ صیغہ کیوجہ سے علت کو قبول کرتا ہے۔

فَصَارَ كَالْبَيْعِ الْمُضَافِ إِلَى حُرٍّ وَعَبْدٍ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ تَشْبِيْهًا لِدَلِيْلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ

بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُورَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ الْعَبْدَ وَالْحُرَّ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِأَنْ يَقُوْلَ بِعْتُهُمَا بِالْأَلْفِ فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ فِي الْبَيْعِ فَيَكُوْنُ إِسْتِثْنَاءً وَبَيْعًا لِلْعَبْدِ بِالْحِصَّةِ مِنَ الْأَلْفِ إِبْتِدَاءً فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ إِبْتِدَاءً وَهُوَ بَاطِلٌ لِجَهَالَةِ الثَّمَنِ بِخِلَافِ مَا إِذَا فَصَّلَ الثَّمَنَ بِأَنْ يَقُوْلَ بِعْتُ هٰذَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَهٰذَا بِخَمْسِ مِائَةٍ فَإِنَّهُ يَجُوْزُ عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِأَبِيْ حَنِيْفَةَ لِجَعْلِ قَبُوْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيْعٍ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْبَيْعِ ؛

(ترجمہ) :۔ پس ایسا ہوگیا جیسے وہ بیع جو آزاد اور غلام کیطرف ایک ثمن کے عوض منسوب ہو یہ اس مذہب کی دلیل کو مسئلہ فقہیہ مذکورہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اسلئے کہ جب غلام اور آزاد کو ثمن واحد کے عوض فروخت کیا بایں طور کہ کہے کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا ۔ تو آزاد بیع میں داخل نہیں ہوگا پس یہ صورت استثناء ہوگی اور غلام کیلئے ایک ہزار میں سے ابتدائً بیع بالحصّہ ہوگی ۔ پس آزاد ابتدائً داخل نہ ہوگا اور بیع بالحصّہ ابتدائً ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے باطل ہے برخلاف اس صورت کے جب ثمن کی تفصیل کردی ہو بایں طور کہ کہے کہ میں نے اسکو پانچسو کے عوض فروخت کیا اور اسکو پانچسو کے عوض ۔ اسلئے کہ یہ صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے ابو حنیفہؒ کا اختلاف ہے کیونکہ اس صورت میں قبولِ مبیع کیلئے غیر مبیع کو قبول کرنے کی شرط قرار دینا پڑتا ہے ۔

(تشریح) :۔ مصنفؒ نے اس عبارت میں مذہب ثانی کی دلیل کی نظیر میں ایک فقہی مسئلہ ذکر کیا ہے جسکا حاصل یہ ہیکہ ایک شخص نے عقد واحد میں ایک ثمن کے عوض غلام اور آزاد کو فروخت کیا مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کردیا تو یہ آزاد ابتداءً ہی بیع میں داخل نہ ہوگا اور یہ صورت استثناء کے مانند ہوگی یعنی جسطرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسیطرح غلام کے ساتھ آزاد کو ملانا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آزاد بائع کے ایجاب کے تحت داخل نہیں ہے اور یہ بیع بالحصّہ ابتدائً ہوگی اس طور پر کہ آزاد چونکہ ابتدائً ہی بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے اسلئے ایک ہزار روپیہ کو ابتدائً ہی غلام مبیع کی قیمت پر اور آزاد کو غلام فرض کرکے اسکی قیمت پر تقسیم کیا جائیگا۔ چنانچہ اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت پانچ سو روپیہ ہوئی تو غلام کے حصہ میں ایک ہزار میں سے پانچسو روپیہ آئیں گے اسی کا نام بیع بالحصّہ ابتدائً ہے اور اس بیع بالحصّہ ابتدائً میں چونکہ غلام کا ثمن مجہول ہے اسلئے یہ بیع باطل ہوگی۔ کیونکہ ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کردیتا ہے۔ ہاں!

اگر آزاد اور غلام میں سے ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کر دیا گیا ہو بایں طور کہ یوں کہا ہو کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا یعنی غلام کو پانچسو روپیہ کے عوض اور آزاد کیطرف اشارہ کر کے کہا کہ اسکو پانچسو روپیہ کے عوض تو اس صورت میں صاحبین کے نزدیک غلام کے اندر بیع صحیح ہو جائے گی۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کے اندر بھی بیع جائز نہ ہوگی صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ "فساد" بقدر مفسد ہوتا ہے اور مفسد صرف آزاد میں ہے کیونکہ آزاد، مال متقوم نہیں ہے پس یہ فساد، آزاد کے ساتھ خاص ہوگا اور غلام کیطرف متعدی نہ ہوگا۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہیکہ اس صورت میں ثمن اگرچہ مجہول نہیں ہے لیکن آزاد غیر مبیع ہے اور غلام مبیع ہے۔ اور بائع نے ان دونوں کو چونکہ عقد واحد اور ایجاب واحد کے تحت فروخت کیا ہے اسلئے اسکا مطلب یہ ہوگا کہ بائع نے مبیع یعنی غلام کے اندر بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع کو قبول کرنے کی شرط لگائی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ یہ شرط فاسد ہے اور مقتضیٰ عقد کے خلاف ہے اور شرط فاسد کیوجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہ بیع غلام کے اندر بھی فاسد ہوگی۔

وَقِيلَ اِنَّهٗ يَبْقٰى كَمَا كَانَ اِعْتِبَارًا بِالنَّاسِخِ لِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهٖ بِخِلَافِ الْاِسْتِثْنَاءِ هٰذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّالِثُ فَهٰؤُلَاءِ قَدْ اَفْرَطُوْا فِيْ حَقِّ الْعَامِّ بِاِبْقَائِهٖ قَطْعِيًّا كَمَا كَانَ وَشَبَّهُوْهُ بِالنَّاسِخِ فَقَطْ مِنْ حَيْثُ اِسْتِقْلَالِ الصِّيْغَةِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوْا اِلٰى رِعَايَةِ جَانِبِ الْاِسْتِثْنَاءِ قَطُّ فَاِنْ كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا فَظَاهِرٌ اَنَّ النَّاسِخَ الْمَعْلُوْمَ لَا يُؤَثِّرُ فِيْ تَغْيِيْرِ مَا بَقِيَ مِنَ الْاَفْرَادِ الْغَيْرِ الْمَنْسُوْخَةِ وَاِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا فَالنَّاسِخُ الْمَجْهُوْلُ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ وَلَا تُؤَثِّرُ جَهَالَتُهٗ فِيْ تَغْيِيْرِ مَا قَبْلَهٗ ؏

ترجمہ:۔ اور کہا گیا کہ عام تخصیص کے بعد ناسخ کا اعتبار کر کے اسیطرح باقی رہتا ہے جیسا کہ تھا کیونکہ مخصص اور ناسخ دونوں میں سے ہر ایک مستقل بنفسہ ہے برخلاف استثناء کے یہ ہی تیسرا مذہب ہے ان حضرات نے عام کے سلسلہ میں افراط سے کام لیا ہے کہ عام کو حسب سابق قطعی باقی رکھا ہے اور مخصص کو، استقلال صیغہ کے لحاظ سے فقط ناسخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور جانب استثناء کی رعایت کیطرف بالکل التفات نہیں کیا ہے۔ پس اگر مخصص معلوم ہو تو ظاہر ہیکہ

ناسخ معلوم مابقی افرادِ غیر منسوخہ کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا ہے اور اگر مخصّص مجہول ہو تو ناسخ مجہول بذاتِ خود ساقط ہو جاتا ہے اور اسکی جہالت اسکے ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتی ہے۔

(تشـــریح) :۔ اس عبارت میں مصنفؒ نے عام مخصوص منہ البعض کے سلسلہ میں تیسرا مذہب بیان کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ "عام" تخصیص کرنے کے بعد اسیطرح قطعی الدلالت رہتا ہے جیسا کہ تخصیص کرنے سے پہلے قطعی الدلالت تھا ـــــــــــ شارحؒ کہتے ہیں کہ ان حضرات نے افراط سے کام لیا ہے اور ان حضرات نے مخصّص کو صرف ناسخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور استثنار کے ساتھ تشبیہ نہیں دی ہے۔ مخصّص کو ناسخ کے ساتھ اسلئے تشبیہ دی ہے کہ مخصّص اور ناسخ دونوں میں سے ہر ایک اپنے صیغہ کے اعتبار سے مستقل ہوتا ہے۔ اور رہا استثنار تو وہ غیر مستقل بلکہ اپنے ماقبل کیلئے قید ہوتا ہے اسلئے مخصّص کو اسکے ساتھ تشبیہ نہیں دی گئی۔ بہر حال مخصّص اگر معلوم ہو تو تخصیص کے بعد عام کا باقی افراد میں قطعی الدلالت ہونا ظاہر ہے کیونکہ مخصّص، ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ اگر معلوم ہو تو وہ مابقی افرادِ غیر منسوخہ کو قطعیت سے متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا یعنی نسخ کیوجہ سے مابقی افرادِ غیر منسوخہ قطعی الدلالت ہونے سے خارج نہیں ہوتے بلکہ حسبِ سابق قطعی الدلالت رہتے ہیں۔ پس اسیطرح مخصّص معلوم بھی عام کو باقی افراد میں قطعیت سے متغیر نہیں کرتا بلکہ عام اپنے باقی افراد میں علیٰ حالہ قطعی الدلالت باقی رہے گا اور اگر مخصّص مجہول ہو تو عام قطعی الدلالت اسلئے ہوگا کہ مخصّص ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ اگر مجہول ہو تو وہ بذاتِ خود ساقط ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ "مجہول" دلیل نہیں ہو سکتا اور جو خود دلیل نہ ہو سکے وہ کسی دلیل کا معارض نہیں ہو سکتا ہے۔ اور جو کسی دلیل کا معارض نہ ہو سکے وہ ناسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ پس "مجہول" ناسخ نہیں ہوگا بلکہ وہ خود ساقط ہو جائیگا اور جب ناسخ مجہول خود ساقط ہو گیا تو اسکی جہالت ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہ ہوگی اسیطرح مخصّص مجہول خود ساقط ہو جائے گا اور "عام" حسبِ سابق قطعی الدلالت باقی رہیگا۔ اور اسکی جہالت اولِ کلام کیطرف متعدی نہ ہوگی۔

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ وَهَلَكَ أَحَدُهُمَا قَبْلَ التَّسْلِيْمِ تَشْبِيْهٌ لِدَلِيْلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُوْرَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِأَنْ قَالَ بِعْتُهُمَا بِأَلْفٍ وَمَاتَ أَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ يَبْقَى الْبَيْعُ فِي الْآخَرِ بِحِصَّتِهِ مِنَ الْأَلْفِ لِأَنَّهُ بَيْعٌ بِالْحِصَّةِ بَقَاءً فَكَأَنَّهُ نَسْخٌ

الْبَیْعَ فِی الْعَبْدِ الْمَیِّتِ بَعْدَ اِنْعِقَادِہٖ وَھُوَ جَائِزٌ وَھٰھُنَا مَذْھَبٌ رَابِعٌ مَذْکُوْرٌ فِی التَّوْضِیْحِ وَغَیْرِہٖ وَلَمْ یَذْکُرْہُ الْمُصَ وَھُوَ اَنَّ دَلِیْلَ الْخُصُوْصِ اِنْ کَانَ مَجْھُوْلًا یَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِہٖ عَلٰی مَا قَالَہُ الْکَرْخِیُّ وَاِنْ کَانَ مَعْلُوْمًا مَاکَانَ کَالْاِسْتِثْنَاءِ وَھُوَ لَا یَقْبَلُ التَّعْلِیْلَ فَیَبْقَی الْعَامُّ قَطْعِیًّا عَلٰی مَاکَانَ قَبْلَ ذٰلِکَ

(ترجمہ):- پس یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ جب کوئی شخص دو غلام فروخت کرے اور ان دونوں میں سے ایک مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے ہلاک ہوجائے یہاں مذکورہ فقہی مسئلہ کے ساتھ اس مذہب کی دلیل کی نظیر ہے اسلئے کہ جب بائع دو غلام ایک ثمن کے عوض فروخت کرے بایں طور کہ یہ کہے کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا ہے اور مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے ایک غلام مرگیا تو دوسرے غلام میں یہ ایک ہزار کے ایک حصہ کے عوض باقی رہے گی۔ کیوں کہ یہ بیع بالحصہ بقاءً ہے گویا بیع کے منعقد ہونے کے بعد مردہ غلام میں بیع منسوخ ہوگئی اور یہ جائز ہے۔ اور یہاں ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں مذکور ہے مصنفؒ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا۔ وہ یہ کہ دلیلِ خصوص اگر مجہول ہو تو عام سے استدلال کرنا ساقط ہوجائے گا۔ جیسا کہ امام کرخیؒ نے کہا ہے اور اگر مخصص معلوم ہو تو وہ استثناء کے مانند ہے اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے لہٰذا عام پہلے کی طرح قطعی الدلالت رہ گیا۔

(تشریح):- اس عبارت میں فقہی مسئلہ کے ساتھ مذہب ثالث کی دلیل کی نظیر پیش کیگئی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے عقد واحد کے تحت ایک ثمن کے عوض دو غلام فروخت کئے مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور مشتری نے قبول کرلیا۔ لیکن مشتری کیطرف سپرد کرنے سے پہلے ایک غلام مرگیا تو دوسرے غلام میں ایک ہزار میں سے اسکے حصہ کے عوض بیع باقی رہیگی، کیونکہ یہ بیع بالحصہ ابتداءً نہیں ہے بلکہ بیع بالحصہ بقاءً ہے۔ اسلئے کہ دونوں غلام ابتداءً عقدِ بیع میں داخل تھے مگر ایک کے مرنے کیوجہ سے اسکا سپرد کرنا بائع پر متعذر ہوگیا لہٰذا عقدِ بیع کو باقی رکھنے کیلئے ان دونوں غلاموں پر ایک ہزار روپیہ تقسیم کرنے کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور یہ بیع بالحصہ بقاءً ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ بیع بالحصہ بقاءً جائز ہے۔ لہٰذا زندہ غلام کی بیع جائز ہوگی۔ پس یہ ایسا ہوگیا گویا بیع منعقد ہونے کے بعد مردہ غلام کی بیع منسوخ ہوگئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہاں ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں مذکور ہے البتہ مصنفؒ نے اسکا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مخصص اگر مجہول ہو تو عام بالکل حجت نہ رہے گا۔ یعنی

اس سے استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا جیسا کہ سابق میں امام کرخیؒ نے کہا ہے اسلئے کہ مخصّص مجہول استثنار مجہول کے مانند ہے پس جسطرح استثنار مجہول کے بعد مستثنیٰ منہ کے افراد مجہول رہتے ہیں۔ اسیطرح مخصّص مجہول کے بعد عام کے باقی افراد مجہول رہیں گے، اور مجہول قابل استدلال نہیں ہوتا لہٰذا عام بھی باقی افراد میں قابل استدلال نہیں رہے گا۔ اور اگر مخصّص معلوم ہو تو وہ استثنار معلوم کے مانند ہوگا۔ اور استثنار تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے لہٰذا مخصّص بھی تعلیل کو قبول نہ کرے گا۔ اور جب مخصص تعلیل کو قبول نہیں کرتا۔ تو افراد مخصوصہ کے علاوہ باقی افراد میں عام، حسب سابق قطعی الدلالت رہے گا۔

وَلَمَّا فَرَغَ المصؔ عَنْ بَيَانِ تَخْصِيصِ الْعَامِّ شَرَعَ فِي ذِكْرِ اَلْفَاظِهٖ فَقَالَ وَالْعُمُوْمُ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ بِالصِّيْغَةِ وَالْمَعْنٰى اَوْ بِالْمَعْنٰى لَا غَيْرُ كَرِجَالٍ وَقَوْمٍ يَعْنِيْ اَنَّ الْعَامَّ عَلٰى نَوْعَيْنِ اَحَدُهُمَا مَا تَكُوْنُ الصِّيْغَةُ وَالْمَعْنٰى كِلَاهُمَا عَامًا دَالًّا عَلَى الشُّمُوْلِ بِاَنْ تَكُوْنَ الصِّيْغَةُ صِيْغَةَ جَمْعٍ وَالْمَعْنٰى مُسْتَوْعِبًا فِي الْفَهْمِ مِنْهُ وَالْاٰخَرُ اَنْ لَّا تَكُوْنَ الصِّيْغَةُ دَالَّةً عَلَى الْعُمُوْمِ وَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى مَدْلُوْلًا بِالْاِسْتِيْعَابِ وَلَا يَتَصَوَّرُ عَكْسُهٗ لِاَنَّ اِخْلَاءَ الْمَعْنٰى عَنِ اللَّفْظِ الْعَامِّ الْمَوْضُوْعِ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ اِلَّا بِالتَّخْصِيْصِ وَذٰلِكَ شَيْءٌ اٰخَرُ فَالْاَوَّلُ مِثَالُهٗ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ وَغَيْرُهُمَا مِنَ الْمَجْمُوْعِ الْمُنْكَرَةِ وَالْمُعَرَّفَةِ وَالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ لٰكِنَّ فِي الْقِلَّةِ مِنَ الثَّلٰثَةِ اِلَى الْعَشَرَةِ وَفِي الْكَثْرَةِ قِيْلَ مِنَ الثَّلٰثَةِ وَقِيْلَ مِنَ الْعَشَرَةِ اِلٰى مَا لَا يَتَنَاهٰى لٰكِنَّ هٰذَا اخْتِيَارُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ لِاَنَّهٗ لَا يَشْتَرِطُ الْاِسْتِيْعَابَ فِيْ مَعْنَى الْعَامِّ بَلْ يَكْفِيْ بِانْتِظَامِ جَمْعٍ مِّنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَاَمَّا عِنْدَ مَنْ يَّشْتَرِطُ الْاِسْتِيْعَابَ وَالْاِسْتِغْرَاقَ فِيْهِ يَكُوْنُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ عَلٰى مَا ذُكِرَ فِي التَّوْضِيْحِ ؂

ترجمہ:۔ اور جب مصنفؒ تخصیص عام کے بیان سے فارغ ہو گئے تو عام کے الفاظ کا ذکر شروع کیا۔ چنانچہ فرمایا اور عموم یا تو صیغہ اور معنی سے ہوگا یا صرف معنی سے ہوگا۔ جیسے رجال اور قوم یعنی عام دو قسم پر ہے ایک وہ جس میں صیغہ اور معنیٰ دونوں عام ہوں شمول پر اسطور سے دلالت کرے کہ صیغہ جمع کا صیغہ ہو۔ اور معنی صیغہ سے سمجھنے میں پورے طور پر مستوعب ہوں۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ صیغہ عموم پر دلالت کرنیوالا نہ ہو اور معنی بالاستیعاب مدلول ہوں۔ اور اسکا عکس متصور نہیں ہوتاہے۔

کیونکہ معنی کو لفظ عام موضوع سے خالی کرنا غیر معقول امر ہے مگر تخصیص سے اور یہ شئی آخر ہے۔ پس اول کی مثال رجال، نسار اور ان دونوں کے علاوہ جمع منکر، جمع معرّف جمع قلت اور کثرت ہیں۔ لیکن جمع قلت میں تین سے دس تک اور جمع کثرت میں کہا گیا کہ تین سے اور کہا گیا دس سے غیر متناہی افراد تک لیکن یہ فخرالاسلام کا مختار قول ہے اسلئے کہ وہ عام کے معنی میں استیعاب کو شرط قرار نہیں دیتے ہیں بلکہ افراد و مسمّیات میں سے ایک جماعت کی شمولیت کافی ہے اور جن حضرات کے نزدیک اسمیں استیعاب واستغراق شرط ہے ان کے نزدیک جمع منکر خاص وعام کے درمیان واسطہ ہوتی ہے جیساکہ توضیح میں مذکور ہے۔

(تشریح): شارح نے فرمایا کہ عام کی تخصیص کے بیان سے فارغ ہوکر فاضل مصنّف نے ان الفاظ کو ذکر کیا ہے جو عموم پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ عام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عام ہو، اور دوّم وہ جو صرف معنی کے اعتبار سے عام ہو اور صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہو۔ صیغہ کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم وشمول پر دلالت کرنیوالا ہو جیسا کہ جمع کا صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی جو لفظ سے مفہوم ہے اور لفظ کا مدلول ہے اُن تمام افراد کو شامل اور مُسْتَوْعِبْ ہو جن افراد کو وہ معنی مشتمل ہے اور دوسری قسم میں صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ، عموم پر دلالت نہ کرے یعنی صیغہ جمع کا نہ ہو بلکہ مفرد کا صیغہ ہو اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب وہی ہے جو سابق میں گذرا کہ معنی جو لفظ کا مدلول ہے وہ استیعاب کا فائدہ دیتا ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ تو ہوسکتا ہے کہ لفظ عام نہ ہو اور معنی عام ہوں لیکن اسکا برعکس کہ لفظ عام ہو اور معنی تمام افراد کو مُسْتَوْعِبْ اور شامل نہ ہو نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ اس صورت میں لفظ عام موضوع سے معنی کو خالی کرنا لازم آتا ہے یعنی یہ لازم آتا ہے کہ لفظ عام موضوع تو موجود ہے مگر اسکے تحت معنی موجود نہیں ہے یعنی لباس تو موجود ہے مگر جسم موجود نہیں ہے اور یہ ایک غیر معقول بات ہے۔ لہٰذا یہ نہیں ہوسکیگا کہ لفظِ عام تو ہو مگر معنی مفید استیعاب نہ ہو، ہاں۔ اگر عام لفظ کے معنی میں تخصیص کرلی گئی ہو تو ایسا ہوسکتا ہے۔ لیکن یہ ایک دوسری بات ہے۔ ہمارا منشاء یہ ہے کہ ابتداءً ایسا نہیں ہوسکتا کہ عام لفظ تو موجود ہو مگر اسکا معنی مفید استیعاب اور مفیدِ عموم نہ ہو۔ بہرحال قسم اول کی مثال۔ رجال اور نسار، اور ان کے علاوہ جمع منکر اور جمع معرّف، جمع قلت اور جمع کثرت ہیں کیونکہ لفظ رجال اور لفظ نسار اور دوسری جمعیں اپنے صیغوں کے اعتبار سے بھی عام ہیں اسلئے کہ ان کا صیغہ جمع کا صیغہ ہے اور معنی کے اعتبار سے بھی عام ہیں

اسلئے کہ ان کے معنی ان تمام افراد کو مستوعب ہیں جنکو یہ شامل ہیں چنانچہ لفظ رجال تمام افراد رجل کو اور لفظ نساء تمام افراد امرأة کو شامل ہے۔ رجال کا مفرد " رجل" من لفظہ آتا ہے اور نساء کا مفرد "امرأة" من لفظہ نہیں آتا ہے بلکہ من غیر لفظہ آتا ہے۔

مُلا جیونؒ نے جمع قلت اور جمع کثرت میں فرق بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جمع قلت کا اطلاق تین پر اور دس پر اور ان کے درمیان کے تمام اعداد پر ہوتا ہے۔ اور جمع کثرت کا اطلاق تین سے لیکر غیر متناہی اعداد تک ہوتا ہے، اور بعض نے کہا کہ دس سے لیکر غیر متناہی اعداد تک ہوتا ہے۔ جمع قلت کے چار وزن ہیں (۱) أَفْعُلٌ جیسے أَفْلُسٌ واحد فَلْسٌ اور أَكْلُبٌ واحد كَلْبٌ (۲) أَفْعَالٌ جیسے أَفْرَاس واحد فرس (۳) أَفْعِلَةٌ جیسے أَرْغِفَةٌ واحد رغیف (چپاتی) (۴) فِعْلَةٌ جیسے غِلْمَةٌ واحد غلام، ان کے علاوہ تمام اوزان جمع کثرت کے ہیں ـــــــــ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ جمع منکر وغیرہ تمام جمعوں کا عام کے قبیلہ سے ہونا علامہ فخر الاسلامؒ کا مختار قول ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک عام کی تعریف میں استیعاب و استغراق شرط نہیں ہے بلکہ فقط افرا کو شامل ہونا کافی ہے لیکن صاحب توضیح وغیرہ جن حضرات کے نزدیک عام کی تعریف میں استیعاب واستغراق شرط ہے ان کے نزدیک جمع منکر عام کے قبیل سے نہ ہوگا۔ بلکہ خاص وعام کے درمیان واسطہ ہوگا یعنی جمع منکر نہ خاص ہوگا اور نہ عام ہوگا بلکہ دونوں کے درمیان کی چیز ہوگا اس کی پوری تفصیل خادم نے عام کی تعریف کے فوائد قیود کے تحت ذکر کردی ہے وہاں ملاحظہ کر لیجئے۔

وَالْاٰخَرُ مِثَالُهٗ قَوْمٌ وَرَهْطٌ فَاِنَّ الْقَوْمَ صِيْغَتُهٗ صِيْغَةُ مُفْرَدٍ بِدَلِيْلِ اَنَّهٗ يُثَنّٰى وَ يُجْمَعُ يُقَالُ قَوْمَانِ وَاَقْوَامٌ لٰكِنَّ مَعْنَاهُ مَعْنَى الْعَامِّ لِاَنَّهٗ يُطْلَقُ عَلَى الثَّلٰثَةِ اِلَى الْعَشَرَةِ كَمَا اَنَّ رَهْطًا يُطْلَقُ اِلَى التِّسْعَةِ وَلٰكِنْ يُشْتَرَطُ فِى الْحَلَاقِ لَفْظِ الْقَوْمِ اَنْ تَكُوْنَ الْاٰحَادُ مُجْتَمِعَةً وَاِنَّمَا يَصِحُّ الْاِسْتِثْنَاءُ لِوَاحِدٍ فِىْ قَوْلِكَ جَاءَ نِى الْقَوْمُ اِلَّا زَيْدًا بِاعْتِبَارِ اَنَّ مَجِيْءَ الْمَجْمُوْعِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِاعْتِبَارِ مَجِيْءِ كُلِّ وَاحِدٍ بِخِلَافِ مَا اِذَا قِيْلَ يُطِيْقُ رَفْعَ هٰذَا الْحَجَرِ الْقَوْمُ اِلَّا زَيْدًا لِاَنَّ الْحُكْمَ هٰهُنَا مُتَعَلِّقٌ بِالْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ وَلِهٰذَا يَصِحُّ جَاءَ الْعَشَرَةُ اِلَّا وَاحِدًا وَلَا يَصِحُّ الْعَشَرَةُ زَوْجٌ اِلَّا وَاحِدًا۔

(ترجمہ) :۔ عام کی دوسری قسم کی مثال قوم اور رہط ہے اسلئے کہ قوم کا صیغہ مفرد کا صیغہ ہے۔

دلیل یہ ہیکہ اس کا تثنیہ اور جمع آتا ہے کہا جاتا ہے قومان اور اقوام۔ لیکن اسکے معنی عام کے معنی ہیں۔ کیونکہ اسکا اطلاق تین سے لیکر دس تک کے افراد پر ہوتا ہے جیساکہ رہط کا اطلاق تین سے لیکر نو تک کے افراد پر ہوتا ہے۔ لیکن لفظ قوم کے اطلاق میں آحاد کا مجتمع ہونا شرط ہے اور تیسرے قول، جَائِنِی القوم الا زیدًا ، میں واحد کا استثنار اس اعتبار سے درست ہوگا کہ مجموعہ کا آنا نہیں ہوگا مگر ہر ایک کے آنے سے اسکے برخلاف جب کہاجائے کہ اس پتھر کو اٹھانے کی طاقت قوم رکھتی ہے سوائے زید کے۔ کیونکہ یہاں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ ہے اسی وجہ سے جاءَ العشرۃ الا واحدًا صحیح ہے اور العشرۃ زوج الا واحدًا صحیح نہیں ہے۔

(تشریح):۔ شارح کہتے ہیں کہ عام کی دوسری قسم کی مثال لفظ قوم اور لفظ رہط ہے اسلئے کہ قوم مفرد کا صیغہ ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ قوم کا تثنیہ قومان اور جمع اقوام آتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تثنیہ اور جمع مفرد کے آتے ہیں لہٰذا لفظ قوم مفرد ہوگا۔ اور جب لفظ قوم مفرد ہے تو قوم کا لفظ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ جمع کا بھی تثنیہ اور جمع آتا ہے۔ مثلاً رماح، رُمحٌ کی جمع ہے (نیزہ) لیکن اسکا تثنیہ رماحان اور جمع رماحات آتی ہے پس لفظ قوم کا تثنیہ اور جمع آنا اسکے مفرد ہونیکی دلیل نہیں ہے۔

اسکا جواب یہ ہیکہ رماح جمع، کے تثنیہ اور جمع کا آنا شاذ ہے اور قوم کے تثنیہ اور جمع کا آنا غیر شاذ ہے اور شاذ غیر معتبر ہوتا ہے لہٰذا رماح کے تثنیہ اور جمع کا اعتبار نہ ہوگا اور قوم کے تثنیہ اور جمع کا بغیر شذوذ کے آنا اسکے مفرد ہونے کی دلیل ہے اور جب لفظ قوم مفرد ہے تو یہ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہوگا۔ لیکن معنی کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ لفظ قوم کا اطلاق تین سے لیکر دس تک کے افراد پر ہوتا ہے جیساکہ رہط کا اطلاق تین سے لیکر نو تک کے افراد پر ہوتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ رہط کے سب افراد مرد ہوں ان میں کوئی عورت نہ ہو۔ اور لفظ قوم کے اطلاق کیلئے شرط یہ ہے کہ اسکے تمام احاد و افراد مجتمع ہوں یعنی لفظ قوم کی صورت میں مجموعہ پر حکم ہوگا۔ ان میں سے ہر ایک پر الگ الگ حکم نہ ہوگا۔ مثلاً اگر بادشاہ نے یہ اعلان کیا کہ جو قوم اس قلعہ میں داخل ہوگی اسکو اسقدر انعام ملیگا پس اگر قلعہ میں جماعت داخل ہوئی تو وہ انعام کی مستحق ہوگی اور اگر صرف ایک آدمی داخل ہوا تو وہ انعام کا مستحق نہ ہوگا۔

وَاِنَّمَا يَصِحُّ الْاِسْتِثْنَاءُ بِوَاحِدٍ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب لفظ قوم کے اطلاق کیلئے احاد و افراد کا مجتمع ہونا شرط ہے تو، جاءنی القوم الا زیدًا، میں قوم سے واحد یعنی زید کا استثنار کیسے درست ہوگا؟ کیوں کہ زید کا قوم سے استثنار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ آنیکا حکم مجموعۂ قوم پر نہیں ہے بلکہ ہر ہر فرد پر الگ الگ ہے اگر قوم کے مجموعہ پر آنیکا حکم ہوتا تو،

زید بھی چونکہ قوم میں شامل تھا اسلئے اس پر بھی آنے کا حکم لگتا اور جب زید بھی آنیوالے لوگوں میں ہے تو آنیوالی قوم سے اسکا استثنار کیسے کیا جا سکتا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں استثنار کا صحیح ہونا قرینہ خارجیہ کیوجہ سے ہے اور قرینہ آنے کا فعل ہے یعنی حکم بلاشبہ قوم کے مجموعہ پر لگتا ہے مگر چونکہ مجموعۂ قوم کا آنا، ہر ایک کے آنے کے اعتبار سے ہوگا یعنی ہر ایک علیحدہ علیحدہ آنے کے فعل کا مرتکب ہوگا اسلئے قوم میں سے ایک فرد یعنی زید کا استثنار کرنا درست ہے۔ ہاں، اگر یہ کہا کہ یہ قوم اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے سوائے زید کے تو یہ استثنار صحیح نہیں ہوگا۔ کیوں کہ پتھر اٹھانے کا حکم قوم کے مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے۔ بس جب پتھر اٹھانے کا حکم مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے اور مجموعۂ قوم میں زید بھی شامل ہے تو زید کا قوم سے استثنار کرنا کیسے درست ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر جاء العشرۃ الا واحداً کہا تو درست ہے کیوں کہ عشرہ پر آنیکا حکم ہر ایک کے آنیکے اعتبار سے ہے۔ لہٰذا ایک کے استثنار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر العشرۃ زوج الا واحداً، کہا تو درست نہیں ہے کیوں کہ عشرہ پر زوج کا حکم مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے اور جب زوج کا حکم عشرہ کے مجموعہ کے ساتھ متعلق ہے تو ایک کا استثنار کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ عشرہ میں وہ ایک بھی شامل ہے۔

وَمَنْ وَمَا يَحْتَمِلَانِ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ وَاَصْلُهُمَا الْعُمُوْمُ يَعْنِيْ اَنَّهُمَا فِيْ اَصْلِ الْوَضْعِ لِلْعُمُوْمِ وَيُسْتَعْمَلَانِ فِي الْخُصُوْصِ بِعَارِضِ الْقَرَائِنِ سَوَاءٌ اُسْتُعْمِلَا فِي الْاِسْتِفْهَامِ اَوِ الشَّرْطِ اَوِ الْخَبَرِ وَمَا قِيْلَ اَنَّ الْخُصُوْصَ يَكُوْنُ فِي الْاَخْبَارِ فَمُنْتَقِضٌ لَا يَطَّرِدُ

**(ترجمہ)**:۔ اور مَن اور مَا دونوں عموم وخصوص کا احتمال رکھتے ہیں البتہ دونوں کی اصل عموم ہے یعنی دونوں اصلِ وضع میں عموم کیلئے ہیں اور عارضِ قرائن کیوجہ سے دونوں خصوص میں استعمال ہوتے ہیں خواہ دونوں استفہام میں مستعمل ہوں یا شرط یا خبر میں اور وہ جو کہا گیا ہے کہ خصوص اخبار میں ہوتا ہے نقض زدہ ہے مطرد نہیں ہے۔

**(تشریح)**:۔ مصنفؒ نے الفاظ عموم میں سے "من اور ما" کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ یہ دونوں لفظ عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں مثلاً استفہام کیلئے اگر کسی نے کہا "من فی الدار" اور جواب میں صرف ایک آدمی کا ذکر کیا گیا مثلاً کہا کہ خالد ہے تو یہ جواب درست ہے اور اگر چند آدمیوں کا ذکر کیا گیا اور کہا گیا کہ گھر میں خالد، حامد، شاہد، عارف، واصف ہیں تو یہ جواب بھی

درست ہے اور اگر شرط کے معنی ذکر کرتے ہوئے کہا کہ " مَنْ زَارَنِیْ فَلَہٗ دِرْہَمٌ " ، تو جو شخص اسکی زیارت کرے گا وہ بہا عطیہ کا مستحق ہوگا اگر ایک شخص نے زیارت کی تو وہ مستحق ہوگا اور اگر بہت سے آدمیوں نے زیارت کی تو وہ سب عطیہ کے مستحق ہوں گے اور اگر خبر میں استعمال کرتے ہوئے کہا کہ " اُعْطِیَ مَنْ زَارَنِیْ دِرْہَمًا " ، یعنی جس نے میری زیارت کی اسکو درہم کا عطیہ دیا گیا ہے اگر ایک آدمی نے زیارت کی ہے تو ایک کو دیا گیا ، اور اگر بہت سے لوگوں نے کی ہے تو بہت سوں کو دیا گیا ، بہرحال لفظ مَن اور لفظ مَا دونوں عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں البتہ یہ دونوں اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عموم کیلئے ہیں اور بطریق مجاز قرائن کیوجہ سے خصوص کیلئے استعمال ہوتے ہیں.

یعنی ان دونوں کلموں کا عموم کے اندر استعمال حقیقی ہے ، اور خصوص کے اندر مجازی ہے اور بعض شارحین نے مصنفؒ کے کلام کی یہ شرح کی ہے کہ مَن اور مَا دونوں عموم کیلئے بھی موضوع ہیں اور خصوص کیلئے بھی موضوع ہیں یعنی مَن اور مَا دونوں ، عموم وخصوص دونوں میں مشترک ہیں اور دونوں میں انکا استعمال حقیقت ہے اور مصنف کے قول " وَاَصْلُہُمَا الْعُمُوْم " ، کا مطلب یہ ہے کہ عموم میں ان دونوں کلموں کا استعمال زیادہ ہے اور خصوص میں کم ہے .

شارحؒ کہتے ہیں کہ من اور مَا کا خصوص کے اندر استعمال بہر صورت ہوتا ہے یہ دونوں خواہ استفہام میں مستعمل ہوں خواہ شرط میں خواہ خبر میں جیسا کہ راقم نے مثالوں سے ظاہر کیا ہے ۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ یہ جو بعض اصولیوں نے کہا کہ من اور ما اگر شرط یا استفہام کے معنی میں مستعمل ہوں تو صرف عموم کیلئے ہوتے ہیں اور خصوص کیلئے استعمال نہیں ہوتے اور اگر اخبار میں استعمال ہوں تو یہ دونوں عموم کیلئے بھی آتے ہیں اور خصوص کیلئے بھی ۔ یعنی اخبار کی صورت میں یہ دونوں خصوص کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں ورنہ استفہام اور شرط کی صورت میں صرف عموم کیلئے آتے ہیں۔ اور خصوص کیلئے نہیں آتے ۔ تو ان حضرات کا یہ قول نقض زدہ ہے اور عام طور پر جاری نہیں ہے یعنی اس قول پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے کیوں کہ اگر کسی نے کسی سے کہا ۔ مَنْ اَبُوْکَ " ، تیرا باپ کون ہے تو جواب میں اُس ایک شخص کا نام آئے گا جو اس کا باپ ہے. ملاحظہ کیجئے یہاں لفظ مَن استفہام کیلئے ہے مگر خصوص کیلئے استعمال ہوا ہے ۔ اور مَا دِیْنُکَ ، تیرا دین کیا ہے اسکے جواب میں مؤمن صالح ، ایک ہی دین یعنی دین اسلام کا ذکر کرے گا ۔ یہاں بھی لفظ مَا استفہام کیلئے ہے مگر خصوص کیلئے مستعمل ہے ۔ بہرحال صحیح بات یہ ہی ہے کہ دونوں لفظ ، استفہام ، شرط ، خبر تینوں ، صورتوں میں عموم کیلئے بھی آتے ہیں اور خصوص کیلئے بھی آتے ہیں۔ اور بعض اہل اصول کا قول کہ صرف اخبار کی صورت میں خصوص کیلئے آتے ہیں اور استفہام وشرط کی صورت میں خصوص کیلئے نہیں استعمال نہیں ہوتے صحیح نہیں ہے ۔

وَمَنْ فِیْ ذَوَاتِ مَنْ یَّعْقِلُ کَمَا فِیْ ذَوَاتِ مَالَا یَعْقِلُ اَیْ اَلْاَصْلُ فِیْ مَنْ اَنْ یَّکُوْنَ لِذَوَاتِ مَنْ یَّعْقِلُ کَقَوْلِہٖ مَنْ قَتَلَ قَتِیْلًا فَلَہٗ سَلَبُہٗ وَقَدْ یُسْتَعْمَلُ فِیْ غَیْرِ مَنْ یَّعْقِلُ مَجَازًا کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَ فَمِنْھُمْ مَّنْ یَّمْشِیْ عَلٰی بَطْنِہٖ وَالْاَصْلُ فِیْ مَا اَنْ یَّکُوْنَ فِیْ ذَوَاتِ مَالَا یَعْقِلُ یُقَہ مَا فِی الدَّارِ فَالْجَوَابُ دِرْھَمٌ اَوْ دِیْنَارٌ لَا زَیْدٌ اَوْ عَمْرٌو وَقَدْ یُسْتَعْمَلُ فِیْ غَیْرِھَا کَمَا سَیَأْتِیْ ؛

(ترجمہ) :- اور مَن ذوی العقول میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ " مَا " غیر ذوی العقول میں یعنی لفظ مَن میں اصل یہ ہے کہ وہ ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اسی کیلئے ہوگا اور کبھی مجازاً غیر ذوی العقول میں بھی استعمال کیا جاتا ہے. جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ان دواب میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے پیٹ پر چلتے ہیں اور مَا میں اصل یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے. چنانچہ کہا جاتا ہے مَا فی الدار ، اسکا جواب درہم یا دینار کے ساتھ ہو کا نہ کہ زید یا عمرو کے ساتھ اور کبھی غیر ذوی العقول کے علاوہ میں ما کا استعمال ہوتا ہے. جیسا کہ آئندہ آئیگا.

(تشریح) :- مصنفؒ نے کہا کہ لفظ مَن کا حقیقی استعمال تو ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے لیکن کبھی مجازاً غیر ذوی العقول کیلئے بھی استعمال ہوجاتا ہے. ذوی العقول کیلئے استعمال ہونے کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَنْ قتل قتیلا فلہ سلبہ . ہے اس حدیث میں لفظ من ذوی العقول یعنی قاتل کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور باری تعالےٰ کے قول فَمِنْھُمْ مَنْ یمشی علی بطنہ " میں لفظ مَن غیر ذوی العقول یعنی جانور کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور لفظ مَا میں اصل تو یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کیلئے استعمال ہو لیکن کبھی کبھی مجازاً ذوی العقول کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن یہ بعض حضرات کا مذہب ہے ورنہ اکثر حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ کلمہ ما ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں میں عام ہے. غیر ذوی العقول میں استعمال کی مثال جیسے کہا جائے مَا فی الدار تو جواب میں درہم یا دینار یا کوئی ایسی چیز ہوگی جو غیر ذوی العقول کے قبیل سے ہو، اور زید یا عمرو جواب میں واقع نہ ہوں گے. اور ذوی العقول میں استعمال کی مثال باری تعالےٰ کا قول وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاھَا ہے. یعنی آسمان اور اسکے بنانیوالے کی قسم. آیت میں ما سے اللہ تعالےٰ مراد ہیں. جو ذوی العقول کے قبیل سے ہیں. ؛

فَاِذَا قَالَ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِىْ الْعِتْقَ فَهُوَ حُرٌّ فَشَاؤُا عَتَقُوْا جَمِيْعًا تَفْرِيْعٌ لِكَوْنِ كَلِمَةِ مَنْ عَامَّةً وَذٰلِكَ لِاَنَّ مَعْنَاهُ كُلُّ مَنْ شَاءَ الْعِتْقَ مِنْ بَيْنِ عَبِيْدِىْ فَهُوَ حُرٌّ وَكَلِمَةُ مَنْ فِىْ نَفْسِهَا عَامَّةٌ وَوُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَهِىَ الْمَشِيَّةُ وَمَنْ يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَاِنْ شَاءَ الْكُلُّ لَابُدَّ اَنْ يَعْتِقُوْا جَمِيْعًا عَمَلًا بِعُمُوْمِ كَلِمَةِ مَنْ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِىْ عِتْقَهُ فَاَعْتِقْهُ بِاِسْنَادِ الْمَشِيَّةِ اِلَى الْمُخَاطَبِ فَاِنَّ لَهُ حِيْنَئِذٍ اَنْ يَعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُوْمِ وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فَلَا يَسْتَقِيْمُ الْعَمَلُ بِهِمَا اِلَّا اِذَا بَقِىَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ غَيْرُ مُعْتَقٍ وَكَذَا الْمَشِيَّةُ صِفَةٌ خَاصَّةٌ لِلْمُخَاطَبِ وَقِيْلَ كَلِمَةُ مِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فِىْ كُلٍّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ لٰكِنْ فِى الْمِثَالِ الْاَوَّلِ كُلٌّ مِنَ الْعَبْدِ الشَّائِىْ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهٖ فَيَعْتِقُ الْكُلُّ وَفِى الْمِثَالِ الثَّانِىْ الشَّائِىْ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ مَشِيَّتُهُ بِالْكُلِّ دَفْعَةً فَلَا يَسْتَقِيْمُ اِلَّا بِتَخْصِيْصِ الْبَعْضِ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهُ اِنْ شَاءَ الْكُلَّ عَلَى التَّرْتِيْبِ فَيَصْدُقُ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ اَنَّهُ شَاءَ عِتْقَهُ حَالَ كَوْنِهٖ بَعْضًا مِنَ الْعَبْدِ فَتَأَمَّلْ فِيْهِ ؀

(ترجمہ) :۔ پس جب کوئی کہے میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے پس سب نے چاہا تو سب آزاد ہوجائیں گے یہ مسئلہ کلمۂ مَنْ کے عام ہونے پر تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ اس کلام کے معنی یہ ہیں کہ میرے غلاموں میں سے ہر وہ غلام جو آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے۔ کلمۂ من فی نفسہا عام ہے۔ اور عام صفت کے ساتھ متصف ہے اور وہ مشیت ہے اور لفظ مِنْ بیان کا احتمال رکھتا ہے۔ پس اگر تمام غلاموں نے آزاد ہونا چاہا تو کلمۂ مَنْ کے عموم پر عمل کرتے ہوئے سارے غلاموں کا آزاد ہونا ضروری ہے اسکے برخلاف جب کسی نے مشیت کو مخاطب کیطرف منسوب کرتے ہوئے کہا لے مخاطب تو میرے غلاموں میں سے جسکو آزاد کرنا چاہے اسکو آزاد کر دے۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسوقت مخاطب کو اختیار ہے کہ وہ سوائے ایک کے ان سب کو آزاد کر دے اسلئے کہ کلمۂ مَنْ عموم کیلئے ہے اور مِنْ تبعیض کیلئے ہے لہٰذا ان دونوں پر عمل درست نہ ہوگا مگر جب کہ ان میں سے ایک غلام غیر آزاد رہے۔ اسیطرح مشیت مخاطب کیلئے ایک خاص صفت ہے اور کہا گیا کہ کلمۂ مِنْ دونوں مثالوں میں تبعیض کیلئے ہے۔ لیکن مثال اول میں ہر آزادی کو چاہنے والا غلام اپنے غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہے لہٰذا سب کے سب آزاد ہوجائیں گے۔ اور دوسری مثال میں

چاہنے والا ایک ہے اسکی مشیت دفعۃً تمام کے ساتھ متعلق ہوگی لہٰذا تبعیض کے معنی درست نہ ہونگے مگر بعض کی تخصیص سے لیکن اسپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر مخاطب تمام غلاموں کی آزادی علی الترتیب چاہے تو اسوقت ہرایک پر یہ بات صادق آئے گی کہ مخاطب نے ہرایک کی آزادی اس حال میں چاہی کہ وہ غلام، غلاموں کا بعض ہے۔ بہرحال خوب غور کرلو۔

(**تشریح**) :- شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کلمۂ مَنْ کے عام ہونے پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِیْدِیْ العتقَ فَھُوَ حُرٌّ، یعنی میرے غلاموں میں سے جس نے آزاد ہونا چاہا وہ آزاد ہے۔ اس کلام میں مَن شاء میں کلمۂ مَنْ فی نفسہا عام ہے اور مشیت جو عام صفت ہے اسکے ساتھ متصف ہے اور مشیت عام اسلئے ہے کہ، وہ، من کیطرف مسند ہے اور مَنْ عام ہے یعنی مسندالیہ کے عام ہونے سے مسند یعنی مشیت بھی عام ہے۔ (الغرض) :- کلمۂ مَنْ بذاتِ خود عام ہے اور مشیت جو عام صفت ہے اسکے ساتھ متصف ہے۔ اور رہا مِنْ عَبِیْدِیْ کا مِنْ تو اسمیں تبعیض کے معنی شائع ذائع ہیں۔ بشرطیکہ مِنْ کا مدخول اور مجرور ایسی چیز ہو جسکے ابعاض اور ٹکڑے کرنا ممکن ہو پس جب تک تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہ ہوا سوقت تک لفظِ مِن کو تبعیض ہی کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔ لیکن یہاں متن کے مسئلہ میں تبعیض کے خلاف قرینہ موجود ہے اس طور پر کہ مشیت کلمۂ مَنْ کیطرف منسوب ہے اور کلمۂ مَنْ الفاظِ عموم میں سے ہے لہٰذا مشیت جوصفت عام ہے وہ بھی عموم کے معنی کو موکد کرتی ہے پس مشیت وصفِ عامہ کے قرینہ کیوجہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مِن عبیدی کا مِن تبعیض کیلئے نہیں ہے بلکہ بیان کیلئے ہے۔ اور اس جگہ تبعیض کے معنی متروک ہیں اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میرے جن غلاموں نے آزادی کو چاہا وہ سب آزاد ہیں اب اگر اسکے تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں تو کلمۂ مَنْ کے عموم پر عمل کرتے ہوئے اسکے سارے غلام آزاد ہوجائیں گے اسکے برخلاف اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کرکے اپنے غلاموں کے بارے میں کہا "مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِیْدِیْ عِتْقَهٗ فَاَعْتِقْهُ" تو میرے غلاموں میں سے جسکو آزاد کرنا چاہے اسکو آزاد کردے یعنی اپنے غلاموں کی آزادی کو مخاطب کی مشیت پر معلق کیا ہے تو اس صورت میں حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ مخاطب کسی ایک غلام کے علاوہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے یعنی مخاطب نے اگر بالترتیب غلاموں کو آزاد کیا تو سارے غلام آزاد ہوجائیں گے۔ سوائے اس غلام کے جسکو سب آخر میں آزاد کیا ہے۔ یعنی آخری غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو یکبارگی آزاد کیا تو سوائے ایک غلام کے سارے غلام آزاد ہوجائیں گے۔ اور اس ایک غلام کو متعین کرنے کا اختیار مولیٰ کو ہوگا۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مخاطب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ

وہ بلا استثناء تمام غلاموں کو آزاد کر دے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں مَنْ شِئْتَ میں مذکور کلمۂ مَنْ کے عموم پر عمل ہو جائے گا اور ان کے نزدیک مِن عبیدی کا مِنْ بیان کے لئے ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مثال مذکور میں کلمۂ مَنْ عموم کے لئے ہے اور مِنْ، تبعیض کے لئے ہے کیونکہ یہاں تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ اور تبعیض کے خلاف قرینہ اسلئے موجود نہیں کہ مَنْ شِئْتَ میں مشیت خاص طور پر مخاطب کیطرف منسوب ہے، اور جب مشیت خاص یعنی مخاطب کیطرف منسوب ہے اور عام کیطرف منسوب نہیں ہے۔ جیساکہ مَنْ شاءَ میں مشیت عام کیطرف منسوب تھی تو مَنْ شِئْتَ مِن عبیدی میں عموم مؤکد نہ ہوگا اور جب مَن شِئْتَ میں عموم مؤکد نہیں ہے تو مِنْ عبیدی کے مِن کو تبعیض کے خلاف معنی پر محمول کرنے کے سلسلہ میں کوئی قرینہ نہیں ہوگا۔ اور جب تبعیض کے خلاف یعنی بیان پر کوئی قرینہ نہیں ہے۔ تو یہاں مِنْ تبعیض کیلئے ہوگا ــــــــــ بہر حال جب کلمۂ مَنْ عموم کیلئے ہے اور کلمۂ مِنْ تبعیض کیلئے ہے تو دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور مَنْ اور مِنْ دونوں پر عمل کرنا اُسی وقت ممکن ہے جبکہ ایک غلام آزاد نہ ہو اور باقی سب آزاد ہو جائیں۔ یعنی کلمۂ مِنْ تبعیضیہ کیوجہ سے ایک غلام غیر آزاد رہ جائے گا۔ اور کلمۂ مَنْ جو عموم کیلئے ہے اسکی وجہ سے باقی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔

صاحبِ توضیح کہتے ہیں کہ دونوں مثالوں یعنی مَنْ شاءَ مِنْ عبیدی اور مَن شِئْتَ مِنْ عبیدی میں کلمۂ مِنْ تبعیض کیلئے ہے۔ لیکن مثالِ اول یعنی مَنْ شاءَ مِنْ عبیدی میں تمام غلام اسلئے آزاد ہو جاتے ہیں کہ اُن کی آزادی کو ان کے چاہنے پر معلق کیا گیا ہے۔ پس جب تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں گے، تو اُن میں سے ہر ایک غلام اپنے علاوہ سے قطع نظر کر کے بعض ہوگا۔ اسطرح مِن تبعیضیہ پر بھی عمل ہو جائے گا اور چونکہ ایک ایک کر کے سارے غلام آزاد ہو گئے۔ اسلئے کلمۂ مَنْ کے عموم پر بھی عمل ہو جائے گا۔ اور دوسری مثال یعنی مَنْ شِئْتَ مِنْ عبیدی میں چاہنے والا صرف مخاطب ہے۔ لہٰذا اسکی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوگی، اور جب مخاطب کی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوگی تو مِنْ تبعیضیہ کے معنی اسی وقت درست ہو سکتے ہیں جبکہ بعض غلاموں کو خاص کیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ ایک غلام غیر آزاد ہے اور باقی سب آزاد ہیں۔

وَلٰكِن يَرِدُ عَلَيْهِ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِیْ میں بھی اگر مخاطب تمام غلاموں کی آزادی کو چاہے اور وہ بلا استثناء سب آزاد ہو جائیں تو بھی مِنْ تبعیضیہ پر عمل ہو جائے گا۔ اسطور پر کہ مخاطب نے تمام غلاموں کی آزادی کو علی الترتیب چاہا یعنی پہلے ایک کی آزادی کو پھر دوسرے کی آزادی کو پھر تیسرے کی آزادی کو علیٰ ہٰذا تو اسوقت ہر غلام پر

یہ صادق آئے گا کہ مخاطب نے اسکی آزادی کو اس حال میں چاہا کہ وہ دوسرے غلاموں کا بعض ہے۔ اس صورت میں بلا استثناء تمام غلام بھی آزاد ہو جاتے ہیں اور مِن تبعیض پر بھی عمل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ اسکے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کے نزدیک مَنْ شِئْتَ کی صورت میں ایک غلام کا غیر آزاد رہنا ضروری ہے۔

شارحؒ نے فتأمّل فیہ سے جواب کیطرف اشارہ کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مخاطب کی مشیت کا تمام غلاموں کے ساتھ علی الترتیب متعلق ہونا ایک باطنی امر ہے جس پر احکام کا ترتب نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے سے یہ ہی ظاہر ہے کہ مخاطب کی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوئی ہوگی، اور اس صورت میں تبعیض کے معنی متحقق کرنے کے لئے بعض کو آزاد ہونے سے خارج کرنا ضروری ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ مَنْ شِئْتَ کی صورت میں مِن تبعیضیہ پر عمل کرنے کیلئے کم از کم ایک غلام کا غیر آزاد رہنا ضروری ہے۔

فَإِنْ قَالَ لِأَمَتِهِ إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَمْ تَعْتِقْ تَفْرِيعٌ لِكَوْنِ كَلِمَةِ مَا عَامَّةً لِأَنَّ الْمَعْنَى حِينَئِذٍ إِنْ كَانَ جَمِيعُ مَا فِي بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ وَلَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ بَلْ كَانَ بَعْضُ مَا فِي بَطْنِهَا غُلَامًا وَبَعْضُهُ جَارِيَةً فَلَمْ يُوجَدِ الشَّرْطُ لَا يُقَالُ فَحِينَئِذٍ يَنْبَغِي أَنْ يَجِبَ قِرَاءَةُ جَمِيعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ فِي الصَّلٰوةِ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ لِأَنَّا نَقُوْلُ بِنَاءُ الْأَمْرِ عَلَى التَّيَسُّرِ يُنَافِيْ ذٰلِكَ ؞

(ترجمہ):۔ پس اگر کوئی شخص اپنی باندی سے یہ کہے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے۔ چنانچہ اس باندی نے اگر ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنی تو باندی آزاد نہ ہوگی۔ یہ مسئلہ کلمۂ ما کے عام ہونے پر تفریع ہے کیوں کہ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ وہ سب کچھ جو تیرے پیٹ میں ہے اگر لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا ہے بلکہ اس باندی کے پیٹ میں جو کچھ تھا اس کا کچھ حصہ لڑکا ہے اور کچھ حصہ لڑکی ہے۔ لہٰذا شرط نہیں پائی گئی۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس وقت مناسب ہے کہ نماز میں جمیع ما تیسّر کا پڑھنا واجب ہو۔ باری تعالیٰ کے قول فاقرؤا ما تیسّر من القرآن پر عمل کرتے ہوئے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ امر کی بنا تیسّر پر ہے جو جمیع ما تیسّر من القرآن کے منافی ہے۔

(تشریح):۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کلمۂ ما کے عام ہونے پر تفریع بیان کرتے

ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا - اِنْ کَانَ مَافِی بَطْنِكِ غلامًا فانتِ حُرَّةٌ ۔ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ پورے کا پورا لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن اس باندی نے ایک لڑکا جنا اور ایک لڑکی جنی تو یہ باندی آزاد نہ ہوگی۔ کیوں کہ مَافی بطنکِ میں کلمۂ مَا عام ہے اب معنی یہ ہونگے تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر سارے کا سارا لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن جب لڑکی اور لڑکا دونوں پیدا ہوئے تو ایسا نہیں ہوا کہ باندی کے پیٹ میں کل کا کل لڑکا ہو بلکہ اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے اس کا کچھ حصّہ لڑکا ہے اور کچھ حصّہ لڑکی ہے ۔ اور جب پیٹ میں کچھ حصّہ لڑکا ہے اور کچھ حصّہ لڑکی ہے تو پورے پیٹ میں لڑکا ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو باندی آزاد نہ ہوگی۔

بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ مَافِی بَطْنِكِ میں مَا شئی کے معنی میں ہے۔ اور شئی نکرہ ہے اور نکرہ کلام مثبت میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔ پس معنی یہ ہوں گے کہ اگر تیرے پیٹ میں کوئی چیز لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنا تو شرط یعنی پیٹ میں لڑکا ہونا متحقق ہوگیا اور جب شرط پائی گئی تو باندی آزاد ہو جانی چاہیئے۔ تھی حالانکہ آپکے نزدیک اس صورت میں باندی آزاد نہیں ہوتی ہے ـــــــ اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں مَا، شئی منکر کے معنی میں نہیں ہے بلکہ شئی معرف بلام استغراق کے معنی میں ہے اور شئی معرفہ بلام استغراق مفید عموم ہوتا ہے پس اس صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ تیرے پیٹ میں اگر کُل کا کُل لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے ۔لیکن جب لڑکا اور لڑکی دونوں پیدا ہوئے تو پیٹ میں پورے کا پورا لڑکا نہیں ہوا بلکہ پیٹ کے کچھ حصّہ میں لڑکا ہوا اور کچھ حصّہ میں لڑکی ہوئی اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو، باندی آزاد بھی نہ ہوگی۔

بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمۂ ما اگر عموم کیلئے ہے تو آیت فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ پر عمل کرتے ہوئے قرآن میں جسقدر آسان ہو نماز میں پڑھنے کے پورے کا پڑھنا واجب ہونا چاہیئے۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے ـــــــ اسکا جواب یہ ہیکہ آیت میں فَاقْرَؤُا، امر کی بنا تیسر اور آسانی پر ہے۔ یعنی نماز میں قرأتِ قرآن کے سلسلہ میں بندوں پر آسانی کی گئی ہے اور جمیع ماتیسر کی قرأت کو واجب کرنا اسکے منافی ہے۔ یعنی جمیع مَا تیسر کی قرأت واجب کرنے سے یُسر باقی نہیں رہتا ہے بلکہ یُسر عُسر سے بدل جاتا ہے۔ اسوجہ سے جمیع ماتیسر کی قرأت واجب نہیں کی گئی ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ علی الانفراد جہاں سے آسان ہو وہاں سے پڑھو۔ یہ مطلب نہیں کہ علی الاجتماع جہاں جہاں سے آسان ہو وہاں،

وہاں سے پورا پڑھو۔

وَمَا يَجِيُّ بِمَعْنىٰ مَنْ مَجَازًا كَقَوْلِهٖ تَعَ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِمِثْلِ ذٰلِكَ فِيْ مَنْ مَا ذَكَرْتُ لِقِلَّتِهٖ وَيَدْخُلُ فِيْ صِفَاتِ مَنْ يَّعْقِلُ اَيْضًا تَقُوْلُ مَا زَيْدٌ فَجَوَابُهٗ اَلْكَرِيْمُ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ اَيْ اَلطَّيِّبَاتُ لَكُمْ ؛

(ترجمہ):۔ اور کلمۂ مَا مجازاً مَن کے معنی میں آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا اور مصنفؒ کلمۂ مَنْ میں اسکے درپے نہیں ہوئے اُسی بنا پر جو میں نے ذکر کیا ہے کہ مَنْ، مَا کے معنی میں قلیل الاستعمال ہے اور کلمۂ ما ذوی العقول کی صفات میں بھی داخل ہوتا ہے تو کہتا ہے مَا زَیْدٌ اسکا جواب کریم ہوگا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ یعنی الطیبات لکم۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے کہا کہ کلمۂ مَا، مجازاً کلمۂ مَنْ کے معنی میں یعنی ذوی العقول کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول ہے۔ والسماء وما بناہا، یہاں واؤ قسم کیلئے ہے اور ما سے مراد باری تعالیٰ ہیں جو ذوی العقول کے قبیل سے ہیں یعنی آسمان اور آسمان کے بنانے والے یعنی اللہ کی قسم۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کلمۂ ما کا مجازاً کلمۂ مَن کے معنی میں استعمال ہونا تو ذکر کیا ہے لیکن کلمۂ مَن کا مجازاً کلمۂ ما کے معنی میں استعمال ہونا ذکر نہیں کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کلمۂ مَنْ، ما کے معنی میں قلیل الاستعمال ہے اور کلمۂ ما، مَنْ کے معنی میں کثیر الاستعمال ہے پس جو کثیر الاستعمال تھا اسکا ذکر فرمادیا اور جو قلیل الاستعمال تھا اسکا ذکر نہیں فرمایا۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلمۂ ما، ذوی العقول کی صفات پر بھی داخل ہوتا ہے جیسے اگر ما زیدٌ کہا جائے، زید کیا ہے تو اسکا جواب کریم آتا ہے جو ذوی العقول کی صفات میں سے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ فانکحوا ما طاب لکم، آیت میں کلمۂ ما عورتوں سے کنایہ ہے اور عورتیں ذوی العقول میں سے ہیں لیکن یہاں ذوات نساء مراد نہیں ہیں بلکہ وصفِ طیبات مراد ہے۔ اسی کیطرح شارحؒ نے اپنے قول الطیبات لکم سے اشارہ کیا ہے یعنی جو عورتیں تمہارے نزدیک طیب ہوں اُن سے نکاح کرو۔

وَكُلٌّ لِلْاِحَاطَةِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِفْرَادِ اَيْ جَعْلُ كُلِّ فَرْدٍ كَاَنْ لَيْسَ مَعَهٗ غَيْرُهٗ فَهٰذَا يُسَمّٰى عُمُوْمُ الْاِفْرَادِ وَهِيَ تَصْحَبُ الْاَسْمَاءَ فَتَعُمُّهَا اَيْ تَدْخُلُ عَلَى الْاَسْمَاءِ فَتَعُمُّهَا دُوْنَ الْاَفْعَالِ لِاَنَّهَا لَازِمَةُ الْاِضَافَةِ وَالْمُضَافُ اِلَيْهِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا اِسْمًا فَاِنْ قَالَ كُلُّ امْرَاَةٍ اَتَزَوَّجُهَا فَهِيَ طَالِقٌ يَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ كُلِّ امْرَاَةٍ وَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى امْرَاَةٍ وَاحِدَةٍ مَرَّتَيْنِ ؛

(ترجمہ) :۔ اور کلمۂ کل علیٰ سبیل الإفراد احاطہ افراد کیلئے آتا ہے یعنی لفظ کل ہر فرد کو اسطرح کر دیتا ہے گویا اسکے ساتھ دوسرا نہ ہو اسکو عموم افراد سے موسوم کیا جاتا ہے اور کلمۂ کل اسمار پر داخل ہو کر ان کو عام بنا دیتا ہے یعنی لفظ کل اسمار پر داخل ہوتا ہے اور انہیں عام کر دیتا ہے افعال پر داخل نہیں ہوتا کیونکہ لفظ کل لازم الاضافت ہے اور مضاف الیہ صرف اسمار ہوتے ہیں پس اگر کسی نے کہا کہ ہر عورت جسکے ساتھ میں نکاح کروں اسکو طلاق ہے تو وہ ہر عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہو جائیگا اور ایک عورت پر دو مرتبہ طلاق واقع نہ ہوگی ۔

(تشریح) مصنفؒ نے کہا کہ لفظ کل، علیٰ سبیل الإفراد، افراد یا اجزار کا احاطہ کرنیکے لئے آتا ہے۔ علیٰ سبیل الإفراد (بکسر الہمزہ) کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کل اپنے مدخول کے ہر فرد کو اسطرح کر دینے کیلئے آتا ہے گویا اسکے ساتھ دوسرا فرد نہیں ہے۔ اِسکو عموم افراد کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے مثلاً " کل انسانٍ حیوانٌ " موجبہ کلیہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا ہر ہر فرد حیوان ہے۔ یعنی انسان کا ایک فرد دوسرے افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے اور دوسرا فرد باقی افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے اور اسیطرح تیسرا فرد باقی افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے۔ علیٰ ہٰذا انسان کا ہر ہر فرد الگ الگ حیوان ہے ایسا نہیں کہ انسان کے تمام افراد علیٰ سبیل الاجتماع حیوان ہیں۔ اسیطرح اگر کسی نے اپنی چار بیویوں کے بارے میں کہا۔ کل امرأۃ لی تدخل الدار فہی طالقٌ " میری ہر بیوی جو مکان میں داخل ہو اسکو طلاق ہے پس ان میں سے ایک بیوی مکان میں داخل ہو گئی تو اُس پر طلاق واقع ہو جائیگی اور باقی بیویوں کے داخل ہونے پر طلاق کا واقع ہونا موقوف نہ ہوگا۔ کیونکہ لفظ کل ہر ہر فرد کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے، مصنفؒ کہتے ہیں کہ لفظ کل اَسْمار پر داخل ہو کر ان میں عموم پیدا کر دیتا ہے اور افعال پر لفظ کل داخل نہیں ہوتا ہے۔ افعال پر داخل نہ ہونیکی وجہ یہ ہے کہ لفظ کل لازم الاضافۃ ہے یعنی لفظ کُلّ ہمیشہ اضافت کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور مضاف الیہ صرف اسم ہوتا ہے۔ فعل مضاف الیہ واقع نہیں ہوتا اسلئے لفظ کل اِسم پر داخل ہوگا اور فعل پر داخل نہ ہوگا، شارحؒ نے کہا کہ چونکہ لفظِ کل عموم اسمار پر دلالت کرتا ہے اسلئے اگر کسی نے یہ کہا کہ " کل امرأۃ اتزوجہا فہی طالقٌ " یعنی ہر وہ عورت جسکے ساتھ میں نکاح کروں اسکو طلاق ہے۔ تو جس عورت کے ساتھ بھی نکاح کرے گا اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر یکے بعد دیگرے پچاس عورتوں کے ساتھ نکاح کیا تو نکاح کرتے ہی ہر عورت پر طلاق واقع ہوتی رہے گی لیکن اگر ایک عورت کے ساتھ دو دفعہ نکاح کیا تو دوسری دفعہ اسپر طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیوں کہ ایک عورت پر دو دفعہ طلاق واقع ہونے کی صورت میں فعلِ نکاح میں عموم ہوتا ہے اور اسم کے اندر عموم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ عورت تو ایک ہی ہے اگرچہ اس کے ساتھ دو مرتبہ فعلِ نکاح کیا گیا ہے۔ حالانکہ لفظِ کُلّ بالقصد عمومِ اسمار پر دلالت کرتا ہے نہ کہ عمومِ افعال پر۔

وَلَمَّا كَانَتْ كَلِمَةُ كُلٍّ لِعُمُوْمِ مَدْخُوْلِهَا فَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُنَكَّرِ اَوْجَبَتْ عُمُوْمَ اَفْرَادِهٖ لِاَنَّهٗ مَدْلُوْلُهَا لُغَةً وَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُعَرَّفِ اَوْجَبَتْ عُمُوْمَ اَجْزَائِهٖ لِاَنَّهٗ مَدْلُوْلُهَا عُرْفًا وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ كُلَّ تَطْلِيْقَةٍ يَقَعُ الثَّلٰثُ وَإِنْ قَالَ كُلَّ التَّطْلِيْقَةِ يَقَعُ وَاحِدَةٌ حَتّٰى فَرَّقُوْا بَيْنَ قَوْلِهِمْ كُلُّ رُمَّانٍ مَاْكُوْلٌ وَكُلُّ الرُّمَّانِ مَاْكُوْلٌ بِالصِّدْقِ وَالْكِذْبِ اَيْ بِصِدْقِ الْاَوَّلِ وَكِذْبِ الثَّانِيْ لِاَنَّ مَعْنَى الْاَوَّلِ كُلُّ فَرْدٍ مِنَ الرُّمَّانِ مِمَّا يَصْلُحُ اَنْ يُّؤْكَلَ وَهُوَ صَادِقٌ وَمَعْنَى الثَّانِيْ كُلُّ اَجْزَاءِ الرُّمَّانِ مِمَّا يُؤْكَلُ وَهُوَ كَاذِبٌ لِاَنَّ الْقِشْرَ لَا يُؤْكَلُ قَطُّ۔

(ترجمہ):۔ اور چونکہ کلمہ کل اپنے مدخول کے عموم کیلئے آتا ہے اس لئے اگر وہ نکرہ پر داخل ہو تو نکرہ کے افراد میں عموم ثابت کرے گا کیوں کہ افراد کا عموم اس کا مدلول لغوی ہے اور اگر وہ معرّف پر داخل ہو تو معرفہ کے اجزاء کے عموم کو ثابت کرے گا اسلئے کہ معرفہ کے اجزاء کا عموم اس کا عرفی مدلول ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا " انت طالق کل تطلیقۃ " تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر کہا " کل التطلیقۃ " تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ چنانچہ علماء نے " کل رمان ماکول " اور " کل الرمان ماکول " کے درمیان صدق اور کذب کے اعتبار سے فرق کیا ہے یعنی اول صادق اور ثانی کاذب ہے کیوں کہ اوّل کے معنی یہ ہیں کہ انار کا ہر فرد اس قابل ہے کہ اس کو کھایا جائے اور یہ صادق ہے اور ثانی کے معنی یہ ہیں کہ انار کے کل اجزاء کھائے جاتے ہیں اور یہ جھوٹ ہے، اسلئے کہ اس کا چھلکا کبھی نہیں کھایا جاتا ہے۔

(تشریح):۔ شارح ؒ نے کہا کہ کلمۂ کل چونکہ اپنے مدخول کے عموم پر دلالت کرتا ہے اسلئے لفظ کل اگر نکرہ پر داخل ہوگا تو نکرہ کے افراد کا عموم ثابت کریگا، کیوں کہ کلمۂ کل کے مدخول کے افراد کا عموم کلمۂ کل کا مدلول لغوی ہے لہٰذا کلمۂ کل کے ذریعہ لغۃً اس چیز کے افراد میں عموم ثابت ہوگا جس چیز پر لفظ کل داخل ہے، اور اگر لفظ کل معرفہ پر داخل ہوگا تو معرفہ کے اجزاء کا عموم ثابت کرے گا کیوں کہ کلمۂ کل کے مدخول کے اجزاء کا عموم کلمۂ کل کا مدلول عرفی ہے لہٰذا کلمۂ کل کے ذریعہ عرفاً اس چیز کے اجزاء میں عموم ثابت ہوگا جس میں کلمۂ کل داخل ہے۔ حاصل یہ کہ کلمۂ کل نکرہ پر داخل ہونے کی صورت میں عموم افراد پر دلالت کرے گا اور معرفہ پر داخل ہونے کی صورت میں عموم اجزاء پر دلالت کرے گا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اجزاء کا مجموعہ کل ہوتا ہے اور افراد کا مجموعہ کلی کہلاتا ہے اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے جیسے زیدٌ انسان مگر کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا چنانچہ یدٌ خالدٍ خالدٌ نہیں کہا جاتا نکرہ اور معرفہ کے درمیان اس مسئلہ میں فرق واضح ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا " انت طالق

کل تطلیقة" تو بیوی پر تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر" انت طالق کل التطلیقة" کہا تو ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت میں لفظ کل نکرہ پر داخل ہونے کی وجہ سے طلاق کے افراد میں عموم ثابت کرے گا اور طلاق کے کل افراد چوں کہ تین ہیں اسلئے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دوسری صورت میں لفظ کل معرفہ پر داخل ہونے کی وجہ سے طلاق کے اجزاء میں عموم ثابت کرے گا یعنی طلاق اس کے تمام اجزاء کیساتھ واقع کرے گا اور طلاق کے تمام اجزاء کا مجموعہ چوں کہ ایک ہی طلاق ہوتا ہے اسلئے اس صورت میں عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسی نکرہ اور معرفہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ اگر کسی نے" کل رمانٍ ماکول کہا تو یہ درست ہے اور اگر" کل الرمان ماکول" کہا تو یہ جھوٹ ہوگا، کیوں کہ پہلی صورت یعنی نکرہ پر داخل ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ انار کا ہر فرد کھایا جاتا ہے اور یہ بالکل درست ہے اور دوسری صورت یعنی معرفہ پر داخل ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ انار کے تمام اجزاء کھائے جاتے ہیں، اور یہ بالکل غلط اور جھوٹ ہے کیوں کہ انار کا چھلکا نہیں کھایا جاتا ہے۔

وَاِذَا وَصَلَتْ بِمَا اَوْجَبَتْ عُمُوْمَ الْاَفْعَالِ بِاَنْ يَّقُوْلَ كُلَّمَا تَزَوَّجْتُ اِمْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَمَعْنَاهُ كُلَّ وَقْتٍ اَتَزَوَّجُ اِمْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَهُوَ قَصْدًا يَقَعُ عَلٰى عُمُوْمِ التَّزْوِيْجَاتِ وَيَثْبُتُ عُمُوْمُ الْاَسْمَاءِ فِيْهِ ضِمْنًا لِاَنَّ عُمُوْمَ التَّزَوُّجِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِعُمُوْمِ النِّسَاءِ فَيَحْنَثُ بِكُلِّ تَزَوُّجٍ سَوَاءٌ تَزَوَّجَ اِمْرَأَةً مِرَارًا اَوْ تَزَوَّجَ اِمْرَأَةً بَعْدَ اِمْرَأَةٍ كَعُمُوْمِ الْاَفْعَالِ فِيْ كُلِّ اَيْ كَمَا اَنَّ عُمُوْمَ الْاَفْعَالِ يَثْبُتُ فِيْ لَفْظِ كُلِّ ضِمْنًا لِعُمُوْمِ الْاَسْمَاءِ بِعَكْسِ كَلِمَةِ كُلَّمَا۔

(ترجمہ):۔ اور کلمۂ کل جب کلمۂ ما سے متصل ہوتا ہے تو عموم افعال کو ثابت کرتا ہے بایں طور کہ کہے کہ جب جب میں کسی عورت سے نکاح کروں تو اس کو طلاق ہے پس اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر وہ وقت کہ میں کسی عورت سے نکاح کروں اس کو طلاق ہے تو یہ بالقصد عموم تزویجات پر واقع ہوتا ہے اور اس میں عموم اسماء ضمناً ثابت ہوتا ہے کیوں کہ عموم تزوج بغیر عموم نساء کے نہیں ہوتا ہے پس قائل ہر ایک تزوج سے حانث ہو جائے گا خواہ وہ ایک عورت سے کئی دفعہ شادی کرے یا ایک عورت کے بعد دوسری عورت سے شادی کرے جیسے عموم افعال کلمۂ کل میں یعنی جیسے عموم افعال لفظ کل میں عموم اسماء کے ضمن میں کلمۂ کلما کے برعکس ثابت ہوتا ہے۔

(تشریح) مصنفؒ نے کہا کہ کلمۂ کل اگر لفظ ما کیساتھ متصل ہو تو وہ عموم افعال ثابت کرتا ہے یعنی

جن افعال پر لفظ کلما داخل ہوتا ہے لفظ کلما ان کے مصادر میں عموم ثابت کرتا ہے کیوں کہ کلمۂ کل لازم الاضافت ہے اور فعل مضاف الیہ واقع نہیں ہوتا لہٰذا فعل پر ما مصدریہ کو داخل کیا گیا تاکہ مصدر کی تاویل میں ہوکر اس کا مضاف الیہ واقع ہونا درست ہو جائے لیکن یہ مصدر وقت کے معنی میں ہوگا اور "کلما تزوجت امرأۃً فہی طالق" کے معنی یہ ہوں گے "کل وقت اتزوج امرأۃً فہی طالق" یعنی جس وقت بھی کسی عورت سے نکاح کروں اس پر طلاق ہے پس یہ کلام بالقصد تو عموم تزویجات پر واقع ہوگا یعنی جب جب بھی تزوج اور نکاح کا وجود ہوگا تب تب طلاق واقع ہوتی رہے گی، لیکن عموم افعال کے ضمن میں عموم اسماء بھی ثابت ہو جاتا ہے کیوں کہ افعال اسماء سے جدا نہیں ہوتے ہیں لہٰذا جب افعال میں عموم ہوگا تو اس کے ضمن میں اسماء کے اندر بھی عموم ثابت ہو جائے گا چنانچہ تزوج اور نکاح میں بغیر عورتوں کے عموم نہیں ہوتا ہے۔ پس جب عموم افعال کے ضمن میں عموم اسماء بھی ثابت ہوتا ہے تو "کلما تزوجت امرأۃً فہی طالق" کہنے کی صورت میں کہنے والا ہر بار نکاح کرنے سے حانث ہو جائیگا یعنی جب بھی نکاح کرے گا طلاق واقع ہو جائے گی خواہ ایک عورت سے چند مرتبہ نکاح کرے یا عورتیں بدل بدل کر نکاح کرے، اور یہ ایسا ہے جیسے لفظ کل بغیر ما کے عموم اسماء کو بالقصد ثابت کرتا ہے لیکن عموم اسماء کے ضمن میں عموم افعال بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

وَكَلِمَةُ الْجَمِيْعِ تُوْجِبُ عُمُوْمَ الْاِجْتِمَاعِ دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ كَمَا كَانَ فِيْ لَفْظِ كُلٍّ فَيُعْتَبَرُ جَمِيْعُ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ مُجْتَمِعَةً مَعًا حَتّٰى اِذَا قَالَ جَمِيْعُ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا اَنَّ لَهُمْ نَفْلًا وَاحِدًا بَيْنَهُمْ جَمِيْعًا وَالنَّفْلُ هُوَ مَا يُعْطِيْهِ الْاِمَامُ زَائِدًا عَلٰى سَهْمِ الْغَنِيْمَةِ فَاِنْ دَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا فِيْ صُوْرَةِ الْجَمِيْعِ يَكُوْنُ الْكُلُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ ذٰلِكَ النَّفْلِ الْمَوْعُوْدِ عَمَلًا بِحَقِيْقَتِهٖ وَاِنْ دَخَلُوْا فُرَادٰى يَسْتَحِقُّ النَّفْلَ الْاَوَّلُ خَاصَّةً عَمَلًا بِمَجَازِهٖ وَهُوَ اَنْ يُّجْعَلَ بِمَعْنٰى كُلٍّ وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّهٗ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ حِيْنَئِذٍ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ لَا يُسْتَعَارُ بِمَعْنٰى كُلٍّ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ كَذٰلِكَ كَانَ لِلْكُلِّ نَفْلٌ تَامٌّ فِيْ صُوْرَةِ مَا دَخَلُوْا مَعًا بَلْ هُوَ مَجَازٌ عَنِ السَّابِقِ فِي الدُّخُوْلِ وَاحِدًا كَانَ اَوْ جَمَاعَةً فَيَكُوْنُ لِلْجَمَاعَةِ نَفْلٌ وَاحِدٌ كَمَا هُوَ لِلْاَوَّلِ الْوَاحِدِ عَمَلًا بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يُّقَالَ اِنَّ الْغَرَضَ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ هُوَ اِظْهَارُ الشَّجَاعَةِ وَالْجَلَادَةِ فَاِذَا اسْتَحَقَّهٗ جَمَاعَةٌ بِاعْتِبَارِ ظَاهِرِ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيِّ فَاسْتِحْقَاقُ الْوَاحِدِ لَهٗ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى بِدَلَالَةِ النَّصِّ لِاَنَّهٗ فِيْهِ اِظْهَارُ كَمَالِ الشَّجَاعَةِ ـ

(ترجمہ):۔ اور کلمۂ جمیع، عمومِ اجتماع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ عمومِ انفراد کو جیسا کہ لفظ کل میں تھا پس لفظ جمیع کے بعد والے سارے افراد جن چیزوں پر صادق آتے ہیں وہ ساری چیزیں اکٹھا معتبر ہوں گی، حتیٰ کہ جب امامِ وقت نے کہا "جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا" یعنی تمام وہ لوگ جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کیلئے اس قدر انعام ہوگا. پس دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان دسوں کیلئے ایک ہی نفل ہوگا، اور نَفَل وہ مال ہے جسے امامِ وقت کسی غازی کو غنیمت کے حصہ سے زیادہ دے پس اگر لفظ جمیع کی صورت میں دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوں تو سب کے سب اس نفل موعود میں شریک ہوں گے تاکہ لفظ جمیع کی حقیقت پر عمل ہو سکے، اور اگر الگ الگ ایک ایک کر کے داخل ہوئے تو پہلا شخص خاص طور پر نفل کا مستحق ہوگا تاکہ لفظ جمیع کے مجاز پر عمل ہو اور وہ یہ ہے کہ لفظ جمیع کو کل کے معنی میں کر دیا جائے (لیکن) اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس وقت حقیقت اور مجاز کے درمیان اجتماع لازم آئے گا، اور جواب یہ ہے کہ کلمۂ جمیع کو بعینہٖ کلمۂ کل کے معنی میں مستعار نہیں لیا گیا ہے اسلئے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس صورت میں جب دسوں آدمی ایک ساتھ داخل ہوتے تو ہر ایک کیلئے کامل نفل ہوتا بلکہ وہ سابق فی الدخول سے مجاز ہے خواہ واحد ہو یا جماعت لہٰذا جماعت کیلئے بھی ایک نفل ہوگا جیسا کہ واحدِ اول کیلئے ہے تاکہ عمومِ مجاز پر عمل ہو سکے، اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ اس کلام کا مقصد شجاعت اور بہادری کا اظہار کرنا ہے، پس جب لفظ جمیع کے ظاہری معنی حقیقی کے اعتبار سے "جماعت" نفل کامل کی مستحق ہے تو واحد کا بطریقِ دلالت النص نفل کامل کا مستحق ہونا بدرجۂ اولیٰ ہوگا اسلئے کہ اس میں کمالِ شجاعت کا اظہار ہے۔

(تشریح):۔ مصنف رحؒ نے فرمایا کہ کلمۂ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں علیٰ سبیل الاجتماع عموم ثابت کرتا ہے یعنی کلمۂ جمیع کی صورت میں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ ہوتا ہے انفرادی طور سے ہر ہر فرد کیساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ کلمۂ کل اپنے مدخول کے اَفراد میں علیٰ سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) عموم ثابت کرتا ہے یعنی کلمۂ کل اپنے مدخول کے افراد میں اس طور پر عموم ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق ہر ہر فرد کیساتھ علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے اور کلمۂ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں اس طور پر عموم ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق تمام افراد کے مجموعہ کیساتھ ہوتا ہے، ہر ہر فرد کیساتھ علیحدہ علیحدہ حکم متعلق نہیں ہوتا پس کلمۂ جمیع کا مدخول جن چیزوں پر صادق آئے گا وہ تمام چیزیں اجتماعی طور پر اکٹھا معتبر ہوں گی چنانچہ جہاد کے موقع پر اگر امام المسلمین نے یہ اعلان کیا "جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا" یعنی وہ تمام لوگ جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کو اسقدر انعام ملے گا پس دس آدمی ایک ساتھ اُس قلعہ میں داخل ہو گئے تو ان سب کیلئے ایک انعام ہوگا وہ سب اُس ایک انعام میں برابر برابر شریک ہوں گے۔

شارح کہتے ہیں کہ نفل سے مراد وہ مال ہے جس کو امامِ وقت، غنیمت کے حصّہ سے زیادہ بطور انعام پیش کرتا ہے یعنی حسنِ کارکردگی کے صلہ میں غازی کے واجبی حق سے زائد جو رقم یا سامان غازی کو دیا جاتا ہے وہ نفل کہلاتا ہے۔ بہر حال "من دخل ہذا الحصن" پر اگر لفظ جمیع داخل کیا گیا اور دس آدمی بیک وقت قلعہ میں داخل ہو گئے تو ایک نفل میں دس کے دس آدمی برابر کے شریک ہوں گے کیوں کہ لفظ جمیع کی حقیقت عمومِ اجتماع ہے یعنی حکم کا مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ متعلق ہونا ہے، اور دس کے دس آدمیوں کو ایک نفل میں شریک کرنے سے عمومِ اجتماع کے معنی متحقق ہو جاتے ہیں لہٰذا جب ایک نفل میں دس آدمیوں کو شریک کرنے سے کلمۂ جمیع کے حقیقی معنی یعنی عمومِ اجتماع پر عمل ہو جاتا ہے تو دس آدمیوں کے ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں دس کے دس آدمی ایک نفل میں شریک ہوں گے اور اگر وہ دس آدمی الگ الگ یکے بعد دیگرے قلعہ میں داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوگا نفل کا مستحق صرف وہ ہوگا اس کے علاوہ دیگر حضرات مستحق نہ ہوں گے۔ اس صورت میں کلمۂ جمیع کے حقیقی معنی یعنی عمومِ اجتماع پر تو عمل نہ ہو سکے گا لیکن اس کے مجازی معنی پر عمل ہو جائے گا اور کلمۂ جمیع کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اس کو کلمۂ کل کے معنی میں کر دیا جائے پس جب لفظ جمیع مجازاً لفظ کل کے معنی میں ہے تو جمیع مَنْ دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا۔ کے معنی کل من دخل الخ کے ہوں گے اور پہلے گذر چکا ہے کہ لفظ کل اس طور پر اَفْراد کا احاطہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد علیحدہ معتبر ہوتا ہے پس کل مَنْ دَخَلَ ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا کے معنی یہ ہوں گے کہ ہر وہ فرد جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوگا وہ اسقدر انعام کا مستحق ہوگا پس دس آدمیوں کے فرادیٰ فرادیٰ داخل ہونے کی صورت میں جو شخص سب سے پہلے داخل ہونے والا ہوگا وہ مستحقِ انعام ہوگا۔ اور جب لفظ جمیع، مجازاً کل کے معنی میں ہے تو "جمیع من دخل الخ" کی صورت میں بھی اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے فرادیٰ فرادیٰ قلعہ میں داخل ہوئے تو سب سے پہلے داخل ہونے والا شخص انعام کا مستحق ہوگا اور اس صورت میں لفظ جمیع کو مجازاً کل کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہے کہ لفظ کل اور لفظ جمیع دونوں میں مناسبت موجود ہے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اَفْراد کا احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ لفظ کل احاطۂ افراد کیلئے علیٰ سبیل الإفراد (بکسر الہمزہ) آتا ہے اور لفظ جمیع احاطۂ افراد کیلئے علیٰ سبیل الاجتماع آتا ہے۔ بہر حال جب دس آدمیوں کے فرادیٰ فرادیٰ قلعہ کے اندر داخل ہونے کی صورت میں لفظ جمیع کے حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہے تو مجازی معنی پر عمل کیا جائیگا یعنی لفظ جمیع کو لفظ کل کے معنی میں لیا جائے گا مگر اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئیگا۔ یعنی ایک صورت میں لفظ جمیع کے حقیقی معنی مراد ہیں اور ایک صورت میں مجازی معنی مراد ہیں حالاں کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نا جائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ جمیع کو بعینہٖ کل کے معنی میں مجازاً استعمال نہیں کیا گیا ہے، کیوں کہ اگر لفظ

جمیع بعینہ کل کے معنی میں ہوتا تو دس آدمیوں کے ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ نفل تام ہوتا جیساکہ اگلی عبارت میں مذکور ہے حالانکہ یہاں دس کے دس کیلئے صرف ایک نفل ہے پس معلوم ہوا کہ لفظ جمیع، بعینہ کل کے معنی میں نہیں ہے بلکہ لفظ جمیع من دخل اولاً مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں مستعمل ہے یعنی جو بھی قلعہ کے اندر داخل ہونے میں سبقت کرے گا وہ انعام کا مستحق ہوگا، سبقت کرنے والا ایک شخص ہو یا پوری جماعت ہو، اگر ایک شخص ہے تو نفلِ تام اس ایک شخص کو ملے گا اور اگر جماعت ہے تو پوری جماعت ایک نفل کی مستحق ہوگی، اس صورت میں عمومِ مجاز پر عمل ہوگا، عمومِ مجاز یہ ہے کہ لفظ سے ایسے مجازی معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جیسے لفظ اسد سے شجاع مراد لینا کہ شیر بھی شجاع کا ایک فرد ہے، اسی طرح یہاں لفظ جمیع من دخل الخ سے مجازاً سابق فی الدخول مراد ہے اور سابق فی الدخول کا ایک فرد لفظ جمیع کے حقیقی معنی یعنی جماعت بھی ہے۔ پس جب جمیع من دخل الخ کا استعمال عمومِ مجاز کے طور پر سابق فی الدخول کے معنی میں ہے، اور سابق فی الدخول ایک بھی ہو سکتا ہے اور جماعت بھی، تو اب حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم نہ آئیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ فرادیٰ فرادیٰ دس آدمیوں کے قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والے ایک شخص کیلئے نفلِ تام ہونے کی بہتر وجہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ جمیع من دخل الخ کلام سے امام المسلمین کی غرض شجاعت اور بہادری کا اظہار کرنا ہے یعنی قلعہ میں اوّلاً داخل ہونے والا شخص شجاع اور بہادر شمار ہوگا، اور اس اظہارِ شجاعت پر وہ انعام کا مستحق ہوگا پس جب دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں لفظ جمیع کے ظاہر معنی حقیقی کا لحاظ کرتے ہوئے دس آدمیوں کی ایک جماعت نفل کی مستحق ہے تو بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ فرادیٰ فرادیٰ یکے بعد دیگرے دس آدمیوں کے داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والا ایک شخص بدرجہ اولیٰ نفل کا مستحق ہوگا کیوں کہ دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں اگر شجاعت کا اظہار ہے تو فردِ واحد کے سب سے پہلے داخل ہونے کی صورت میں کمالِ شجاعت کا اظہار ہے پس جب نفسِ شجاعت کا اظہار مستحقِ انعام ہونیکا سبب ہے تو کمالِ شجاعت کا اظہار بدرجہ اولیٰ مستحقِ انعام ہونے کا سبب ہوگا۔

بعض حضرات نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ دلالت النص کا اعتبار کلام اللہ میں ہوتا ہے نہ کہ کلام الناس میں لہٰذا امام المسلمین کے کلام جمیع من دخل الخ سے بطریق دلالت النص ایک شخص کا مستحقِ انعام ہونا ثابت کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض بالکل لغو ہے کیوں کہ دلالت النص جس طرح کلام اللہ میں معتبر ہے اسی طرح کلام الناس میں بھی معتبر ہے مثلاً اگر آقا اپنے غلام سے یہ کہے " لاتعط ذرّة "، تو کسی کو ایک ذرّہ

بھی نہ دے، تو یہ کلام مافوق الذرہ دینے سے بدرجہ اولیٰ منع کرنا ہوگا، اور یہی دلالت النص ہے۔

وَفِیْ کَلِمَۃِ کُلِّ یَجِبُ لِکُلِّ مِنْھُمُ النَّفْلُ یَعْنِیْ اِذَا قَالَ کُلُّ مَنْ دَخَلَ ھٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلاً فَلَہٗ مِنَ النَّفْلِ کَذَا فَدَخَلَ عَشَرَۃٌ مَعًا یَجِبُ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِنْھُمْ نَفْلٌ تَامٌّ لِاَنَّ کَلِمَۃَ کُلِّ لِلْاِحَاطَۃِ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِفْرَادِ فَاعْتُبِرَ کُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الدَّاخِلِیْنَ کَاَنْ لَیْسَ مَعَہٗ غَیْرُہٗ وَھُوَ اَوَّلٌ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ النَّاسِ وَلَمْ یَدْخُلْ وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَۃٌ فُرَادٰی کَانَ النَّفْلُ لِلْاَوَّلِ خَاصَّۃً لِاَنَّہُ الْاَوَّلُ مِنْ کُلِّ وَجْہٍ وَکَلِمَۃُ کُلِّ یَحْتَمِلُ الْخُصُوْصَ۔

(ترجمہ):۔ اور کلمۂ کل کی صورت میں داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کیلئے نفل واجب ہوگا یعنی جب امام وقت یہ کہے کہ ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں اوّلاً داخل ہو اس کے لئے اس قدر نفل ہوگا۔ پس دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوگئے تو ان میں سے ہر ایک کیلئے نفل کامل واجب ہوگا، کیوں کہ کلمۂ کل علیٰ سبیل الإفراد (بکسر الہمزہ) احاطۂ افراد کیلئے آتا ہے پس داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کا اعتبار اس طور پر کیا گیا گویا اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے اور وہ ان لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اوّل ہے جو لوگ پیچھے رہ گئے اور داخل نہیں ہوئے، اور اگر دس آدمی فرادیٰ فرادیٰ کرکے داخل ہوئے تو اوّلاً داخل ہونے والے فرد کیلئے نفل خاص ہوگا اسلئے کہ وہ من کل وجہ اول ہے اور کلمۂ کل خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح):۔ مصنف رحؒ کہتے ہیں کہ اگر بوقت جہاد امام المسلمین نے کہا "کل من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا" یعنی ہر وہ شخص جو اوّلاً اس قلعہ میں داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر انعام ہوگا اسکے بعد دس آدمی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہوگئے تو ان میں سے ہر ایک کیلئے ایک نفل ہوگا یعنی دس کو دس نفل دیئے جائیں گے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کل علیٰ سبیل الإفراد (بکسر الہمزہ) افراد کا احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے پس جو دس افراد قلعہ میں داخل ہوئے ہیں ان میں سے ہر ایک کو یہ سمجھا جائے گا گویا اس کے ساتھ کوئی نہیں ہے یعنی سب سے پہلے داخل ہونے والا صرف یہی ہے اور جو لوگ پیچھے رہ گئے اور قلعہ میں داخل نہیں ہوئے ان کے اعتبار سے یہ شخص اوّل بھی ہے اور اس طرح اوّلاً داخل ہونے والے یہ دس آدمی ہیں لہٰذا ہر ایک کو پورا پورا نفل دیا جائے گا۔

محشی کہتے ہیں کہ شارح کی عبارت "وہو اول بالنسبۃ الیٰ من تخلف من الناس ولم یدخل" میں تسامح ہے اس طور پر کہ اوّلاً داخل ہونے والا شخص ثانیاً داخل ہونے والے شخص کی بہ نسبت تو اول ہوسکتا ہے

لیکن نہ داخل ہونے والے کی بہ نسبت اول کیسے ہوسکتا ہے اس لئے مناسب یہ تھا کہ شارح یوں کہتے " وہو اوّل بالنسبۃ الی من تخلف من الناس الذی یُقدَّرُ دخولہ بعد فتح الحصن " یعنی داخل ہونے والے دس افراد میں سے ہر ایک ان لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اول ہے جو پیچھے رہ گئے، اور ان کا داخل ہونا قلعہ فتح ہونے کے بعد فرض کیا گیا ہے یعنی قلعہ فتح ہونے کے بعد جو لوگ قلعہ میں داخل ہوں گے ان کے مقابلہ میں مذکورہ دس افراد میں سے ہر ایک اوّلاً داخل ہونے والا ہے اور جب ہر ایک اوّلاً داخل ہونے والا ہے تو ہر ایک کو نفل تام دیا جائے گا۔ بہر حال دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک نفل تام کا مستحق ہے اور اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے فرادیٰ فرادیٰ داخل ہوئے تو اس صورت میں نفل خاص طور پر اس کیلئے ہوگا جو سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہوا ہوگا کیونکہ من کل وجہ یہی شخص سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہونے والا ہے اور کلمہ کل خصوص کا احتمال بھی رکھتا ہے لہٰذا فرادیٰ فرادیٰ داخل ہونے کی صورت میں صرف ایک شخص کو نفل دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَفِیْ کَلِمَۃِ مَنْ یَبْطُلُ النَّفْلُ اَیْ اِنْ قَالَ مَنْ دَخَلَ ھٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَہٗ مِنَ النَّفْلِ کَذَا فَدَخَلَ عَشَرَۃٌ مَعًا لَا یَسْتَحِقُّ اَحَدٌ مِنْھُمْ لِاَنَّ الْاَوَّلَ اِسْمٌ لِفَرْدٍ سَابِقٍ دَخَلَ اَوَّلًا وَلَمْ یُوْجَدْ بَلْ وُجِدَ الدَّاخِلُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ وَکَلِمَۃُ مَنْ لَیْسَتْ مُحْکَمَۃً فِی الْعُمُوْمِ حَتّٰی تُؤَثِّرَ فِیْ تَغْیِیْرِ لَفْظِ اَوَّلًا بِخِلَافِ کَلِمَۃِ کُلٍّ وَالْجَمِیْعِ فَاِنَّہٗ یَتَغَیَّرُ بِھِمَا قَوْلُہٗ اَوَّلًا وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَۃٌ فُرَادٰی یَسْتَحِقُّ الْاَوَّلُ النَّفْلَ خَاصَّۃً دُوْنَ الْبَاقِیْنَ۔

(ترجمہ):۔ اور کلمہ مَنْ میں نفل باطل ہو جائے گا یعنی اگر امام وقت نے کہا جو کوئی اس قلعہ میں اوّلاً داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر نفل ہوگا۔ پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہو گئے تو ان میں سے کوئی نفل کا مستحق نہ ہوگا، کیونکہ اوّل اس فرد سابق کا نام ہے جو پہلے داخل ہوا اور کوئی ایسا فرد نہیں پایا گیا بلکہ ایسے افراد پائے گئے جو سب کے سب اوّلاً داخل ہونے والے ہیں، اور کلمہ مَنْ عموم میں محکم نہیں ہے یہاں تک کہ وہ لفظ اوّلاً کے متغیر کرنے میں مؤثر ہو برخلاف لفظ کل اور جمیع کے کیونکہ ان دونوں سے اس کا قول اوّلاً متغیر ہو جاتا ہے اور اگر دس کے دس افراد الگ الگ داخل ہوئے تو باقی تمام افراد کے علاوہ صرف پہلا فرد مستحق ہوگا۔

(التشریح):۔ مصنف رحؒ نے کہا کہ اگر بوقتِ جہاد امام المسلمین نے کہا "مَنْ دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا" یعنی جو شخص اوّلاً اس قلعہ میں داخل ہوگا اُس کیلئے اس قدر نفل ہوگا اس کے بعد دس

آدمی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہوئے تو اُن میں سے کوئی شخص نفل کا مستحق نہ ہوگا کیوں کہ اوّل اس فردِ سابق کا نام ہے جو سب سے پہلے داخل ہوا ہے، اور یہاں ایک فرد کا داخل ہونا پایا نہیں گیا بلکہ ایسے بہت سے افراد پائے گئے جو سب کے سب اوّلاً داخل ہونے والے ہیں پس جب استحقاقِ نفل کی شرط یعنی فردِ سابق کا اوّلاً داخل ہونا نہیں پایا گیا تو نفل کا کوئی شخص مستحق نہ ہوگا۔

رہا یہ اعتراض کہ "مَنْ دخل ہذا الحصن اوّلاً" کو مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں لے لیا جائے وہ سابق فی الدخول واحد ہو یا جماعت جیساکہ "جمیع من دخل اولاً" کو سابق فی الدخول کے معنی میں لیا ہے تو اس صورت میں دس کے دس افراد نفل کے مستحق ہو جائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مَنْ عموم کے معنی میں محکم نہیں ہے لہٰذا وہ لفظ اوّلاً کے بدلنے میں مؤثر نہ ہوگا اس کے برخلاف لفظ کل اور لفظ جمیع کہ یہ دونوں عموم کیلئے محکم ہیں، لہٰذا ان دونوں کے ذریعہ قول اوّلاً متغیر ہو جائیگا، اور اول سے مراد سابق فی الدخول ہوگا اور اگر "مَنْ دخل ہذا الحصن اوّلاً فلہ من النفل کذا" کی صورت میں دس آدمی الگ الگ داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوا ہوگا وہ نفل کا مستحق ہوگا اور باقی نو افراد نفل کے مستحق نہ ہوں گے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الصِّيغِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ وَضْعًا ذَكَرَ مَا يَكُوْنُ عُمُوْمُهٗ عَارِضًا بِدَلِيْلٍ خَارِجِيٍّ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ تَعُمُّ وَذٰلِكَ لِاَنَّهَا فِيْ اَصْلِ وَضْعِهَا لِلْمَاهِيَّةِ اَوْ لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ عَلَى اخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ فَاِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ تَعُمُّ اِذْ نَفْيُ الْمَاهِيَّةِ اَوِ الْفَرْدِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَذٰلِكَ فَاِنْ تَضَمَّنَ مَعْنًى مِنَ الْاِسْتِغْرَاقِيَّةِ كَانَ نَصًّا فِيْهِ كَمَا فِيْ لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ وَقَوْلِهٖ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاِلَّا لَكَانَ ظَاهِرًا فِيْهِ وَمُحْتَمِلًا لِلْخُصُوْصِ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى عُمُوْمِهَا الْاِجْمَاعُ وَالْاِسْتِعْمَالُ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى اِذْ قَالُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ الَّذِيْ جَاءَ بِهٖ مُوْسٰى فَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهٗ عَلٰى بَشَرٍ وَقَوْلُهٗ مِنْ شَيْءٍ مُفِيْدًا لِلسَّلْبِ الْكُلِّيِّ لَمَا كَانَ قَوْلُهٗ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ رَدًّا لَهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِيْجَابِ الْجُزْئِيِّ لِاَنَّ السَّلْبَ الْجُزْئِيَّ لَا يُنَاقِضُ الْاِيْجَابَ الْجُزْئِيَّ۔

(ترجمہ):- پھر جب مصنف رح وضع کے اعتبار سے عام صیغی اور عام معنوی کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس عام کو ذکر کیا جس کا عموم دلیل خارجی کی وجہ سے پیش آتا ہو، چنانچہ فرمایا اور نکرہ

مقامِ نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے اور یہ اسلئے کہ نکرہ اپنی اصلِ وضع کے اعتبار سے حسب اختلاف قولین ماہیت کیلئے ہوتا ہے یا فردِ غیر معین کیلئے۔ پس جب نکرہ پر نفی داخل ہوگی تو نکرہ عام ہو جائے گا اسلئے کہ ماہیت کی نفی یا فردِ غیر معین کی نفی نہیں ہوگی مگر اسی طرح پس اگر نکرہ منفیہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عموم میں نص ہوگا جیسے "لارجل فی الدار" اور "لا الٰہ الا اللہ" میں ہے ورنہ عموم میں ظاہر ہوگا اور خصوص کا احتمال رکھے گا اور نکرہ منفیہ کے عموم کی دلیل اجماع اور استعمال ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام " اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شئی قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ " ہے پس اگر باری تعالیٰ کا قول " علی بشر " اور " من شئی " سلبِ کلی کا فائدہ نہ دیتا تو باری تعالیٰ کا قول " قل من انزل الکتاب " ایجاب جزئی کے طور پر رد نہ ہوتا اسلئے کہ سلبِ جزئی، ایجابِ جزئی کے مناقض نہیں ہوتی ہے۔

(تشریح):۔ شارح کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے عام کی جو دو قسمیں تھیں (۱) یہ کہ صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عام ہو (۲) یہ کہ صرف معنی کے اعتبار سے عام ہو، ان دونوں قسموں کے بیان سے فارغ ہو کر اب ایسے عام کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کا عموم دلیلِ خارجی سے پیش آتا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو تو وہ عموم کا فائدہ دے گا حرف نفی خواہ نفس نکرہ پر داخل ہو جیسے "لارجل فی الدار" خواہ اُس فعل پر داخل ہو جو فعل نکرہ پر واقع ہوا ہے جیسے "ما رأیتُ رجلاً"۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نکرہ اپنی اصلِ وضع کے اعتبار سے بعض حضرات کے نزدیک ماہیت کیلئے آتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک فردِ غیر معین کیلئے آتا ہے پس جب نکرہ پر حرف نفی داخل ہوگا تو ماہیت کی نفی ہوگی یا فردِ غیر معین کی نفی ہوگی، اور دونوں کی نفی سے عموم ثابت ہوتا ہے، چنانچہ جب ماہیت کی نفی ہوگی تو ماہیت کی نفی سے تمام افراد کی نفی ہو جائے گی، کیوں کہ اگر ایک فرد بھی باقی رہا تو ماہیت باقی رہے گی لہٰذا ثابت ہو گیا کہ ماہیت کی نفی سے تمام افراد منتفی ہو جائیں گے اور جب تمام افراد منتفی ہو گئے تو عموم ثابت ہو گیا اسی طرح اگر فردِ غیر معین منتفی ہو گیا تو تمام افراد منتفی ہو جائیں گے کیونکہ ایک فرد بھی اگر باقی رہ گیا تو فردِ غیر معین منتفی نہ ہوگا، بہر حال جب فردِ غیر معین کی نفی سے تمام افراد منتفی ہو جاتے ہیں تو اس میں بھی عموم ثابت ہوگا بہر حال نکرہ ماہیت کیلئے ہو یا فردِ غیر معین کیلئے ہو دونوں صورتوں میں اگر حرف نفی نکرہ پر داخل کیا گیا تو وہ عموم کا فائدہ دے گا، پھر یہ عموم کبھی علیٰ سبیل الوجوب ہوتا ہے اور کبھی علیٰ سبیل الجواز ہوتا ہے، یہ عموم علیٰ سبیل الوجوب تو اس وقت ہوگا جب کہ حرف نفی نکرہ پر داخل ہو اور نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو، جیسے "لارجل فی الدار" یہ اُس شخص کے جواب میں ہے جو یہ سوال کرے " ہل من رجل فی الدار " جواب اصل میں تھا " لا من رجل فی الدار " من استغراقیہ کو حذف کر دیا گیا مگر اس کے معنی ملحوظ ہیں اور معنی ہیں مکان میں کوئی مرد نہیں ہے اور جیسے "لا الٰہ الا اللہ"

کیوں کہ یہ کلمہ اس شخص کے سوال کے جواب میں ہے جو یہ کہے" ھل من الٰہ الا اللہ" کیا اللہ کے سوا کوئی معبود ہے، جواب دیا گیا" لا الٰہ الا اللہ" یعنی" لا من الٰہ الا اللہ"۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اور اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو مگر وہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن نہ ہو تو وہ علی سبیل الجواز عموم کا فائدہ دیگا یعنی کبھی عموم کا فائدہ دے گا جیسے لا بیعٌ ولا خلۃٌ اور کبھی عموم کا فائدہ نہیں دے گا بلکہ قرینہ کی وجہ سے خصوص کا فائدہ دے گا جیسے" مارأیتُ رجلاً بل رجلین" میں نے ایک آدمی کو نہیں دیکھا بلکہ دو کو دیکھا تو یہاں رجلاً سے صرف ایک مرد مراد ہے اور اس پر قرینہ لفظ رجلین ہے۔ اسی کو شارح نے اس طرح کہا کہ اگر نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عموم میں نص ہوگا یعنی وجوبی طور سے عموم ثابت ہوگا اور اگر من استغراقیہ کے معنی کو متضمن نہ ہو تو وہ عموم کے اندر ظاہر ہوگا یعنی جوازی طور سے عموم ثابت ہوگا اور خصوص کا احتمال رکھے گا۔

شارح نے کہا کہ نکرہ منفیہ کے مفید عموم ہونے پر اجماع اور استعمال عرب دلیل ہے، اجماع تو اس طور پر دلیل ہے کہ کلمہ لا الٰہ الا اللہ کے مفید توحید ہونے پر سب کا اجماع ہے اور لا الٰہ الا اللہ مفید توحید اس وقت ہوگا جب کہ حرف نفی لا کے ذریعہ اللہ کے علاوہ ہر معبود برحق کی نفی کر دی گئی ہو، اور اللہ کے علاوہ ہر معبود برحق کی نفی ہی عموم ہے پس ثابت ہو گیا کہ نکرہ منفیہ، مفید عموم ہے اور کلام عرب کا تتبع کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اہل عرب نکرہ منفیہ کو افادۂ عموم کیلئے استعمال کرتے ہیں، نیز باری تعالیٰ کا قول" اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شئی قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ" بھی نکرہ منفیہ کے مفید عموم ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اس طور پر کہ یہود نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی ہے، اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ آپ یوں کہیئے کہ وہ کتاب جس کو موسیٰ علیہ السلام لے کر آئے وہ کس نے نازل کی ہے یعنی تورات حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اللہ ہی نے نازل کی ہے۔ اس آیت میں" من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ" موجبہ جزئیہ ہے کیوں کہ موسیٰؑ بھی" علی بشر" میں بشر کا بعض ہیں اور تورات بھی" من شئی" میں شئی کا بعض ہے، اور بعض کو بعض کیلئے ثابت کیا گیا ہے یعنی تورات کا نزول موسیٰؑ کیلئے ثابت کیا گیا ہے اور محمول کو موضوع کے بعض افراد کیلئے ثابت کرنے کا نام ہی موجبہ جزئیہ ہے بہر حال یہ جملہ" من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ" موجبہ جزئیہ ہے اور اس کو" ما انزل اللہ علی بشر من شئی" کی نقیض بنا کر ذکر کیا گیا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ سالبہ جزئیہ کی پس ثابت ہو گیا کہ" ما انزل اللہ علی بشر من شئی" سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ میں محمول کے ہر ہر فرد کی موضوع کے ہر ہر فرد سے نفی کی جاتی ہے اور یہی عموم ہے پس ثابت ہو گیا کہ آیت میں" بشر" اور" شئی" نکرے ما حرف نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے مفید عموم ہیں۔

وَفِی الْاِثْبَاتِ تَخُصُّ لٰکِنَّہَا مُطْلَقَۃٌ اَیْ اِذَا لَمْ تَکُنْ تَحْتَ النَّفْیِ بَلْ کَانَتْ فِی الْاِثْبَاتِ فَتَکُوْنُ خَاصَّۃً لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَیْرِ مُعَیَّنٍ لٰکِنَّہَا مُطْلَقَۃٌ بِحَسْبِ الْاَوْصَافِ کَمَا اِذَا قُلْتَ اَعْتِقْ رَقَبَۃً یَدُلُّ عَلٰی رَقَبَۃٍ وَاحِدَۃٍ مُحْتَمِلَۃٍ لِاَوْصَافٍ کَثِیْرَۃٍ بِاَنْ تَکُوْنَ سَوْدَاءَ اَوْ بَیْضَاءَ اَوْ غَیْرَ ذٰلِکَ وَاِذَا قُلْتَ جَاءَنِیْ رَجُلٌ یُفْھَمُ مِنْہُ مَجِیْءُ وَاحِدٍ مُبْھَمٍ مَجْھُوْلِ الْوَصْفِ وَلَیْسَ الْمُرَادُ بِالْمُطْلَقِ ھٰھُنَا ھُوَ الدَّالُّ عَلَی الْمَاھِیَّۃِ مِنْ غَیْرِ دَلَالَۃٍ عَلَی الْوَحْدَۃِ وَالْکَثْرَۃِ بَلْ ھِیَ الدَّالَّۃُ عَلَی الْوَحْدَۃِ مِنْ غَیْرِ دَلَالَۃٍ عَلٰی تَعَیُّنِ الْاَوْصَافِ وَھٰذَا ھُوَ الَّذِیْ غَرَّ الشَّافِعِیَّ رحؒ فِیْ ظَنِّہَا عَامَّۃً وَھُوَ مَعْنٰی قَوْلِہٖ ۔

(ترجمہ):۔ اور نکرہ اثبات میں خاص ہوتا ہے لیکن مطلق رہتا ہے یعنی جب نکرہ تحت النفی نہ ہو بلکہ اثبات میں ہو تو وہ فرد واحد غیر معین کیلئے خاص ہوتا ہے لیکن بحسب الاوصاف مطلق ہوتا ہے جیسے جب تو کہے ایک رقبہ آزاد کر تو یہ ایسے رقبۂ واحدہ کی آزادی پر دلالت کرتا ہے جو بہت سے اوصاف کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ وہ کالا ہو یا سفید ہو یا اسکے علاوہ ہو اور جب تو جاءنی رجل کہے تو اس سے ایک مبہم مجہول الوصف آدمی کا آنا سمجھا جائے گا، اور یہاں مطلق سے مراد وہ نہیں جو وحدت اور کثرت پر دلالت کئے بغیر ماہیت پر دلالت کرے بلکہ وہ نکرہ مراد ہے جو تعین اوصاف پر دلالت کئے بغیر وحدت پر دلالت کرے اور یہی ہے وہ کہ امام شافعی رحؒ نے نکرہ کو اثبات میں عام گمان کرنے میں دھوکہ کھایا ہے۔ اور مصنف کے اگلے قول کا یہی مطلب ہے۔

(تشریح):۔ مصنف رحؒ نے فرمایا کہ نکرہ اگر تحت النفی واقع نہ ہو بلکہ کلام مثبت میں واقع ہو تو وہ ایک غیر معین فرد کیلئے خاص ہوگا یعنی اس میں عموم نہ ہوگا بلکہ خصوص ہوگا لیکن وہ اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوگا مثلاً اگر کسی نے اَعْتِقْ رَقَبَۃً کہا تو اس سے رقبۂ واحدہ کی آزادی مراد ہوگی، البتہ بہت سے اوصاف کا احتمال ہوگا یعنی وہ رقبہ کالا بھی ہو سکتا ہے گورا بھی ہو سکتا ہے عالم بھی ہو سکتا ہے جاہل بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے جاءنی رجل کہا تو اس سے ایک ایسے غیر معین رجل کی آمد مراد ہوگی جس کے اوصاف مجہول ہوں، اور جیسے قول باری "ان تذبحوا بقرۃ" میں ایسے بقرۂ واحدہ کا ذبح کرنا مراد ہے جس کے اوصاف معلوم نہیں ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں نکرہ کے مطلق ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ وحدت اور کثرت پر دلالت کئے بغیر ماہیت اور حقیقت پر دلالت کرنے والا ہو جیسا کہ بسا اوقات اصول میں حقیقت من حیث ھی ھی پر مطلق کا لفظ بولا جاتا ہے بلکہ یہاں مطلق سے مراد یہ ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں تعین اوصاف پر

دلالت کئے بغیر وحدت پر دلالت کرنے والا ہو یعنی نکرہ دلالت تو ایک ہی پر کرے گا مگر اس کے اوصاف مجہول ہوں گے۔ حضرت امام شافعیؒ کو نکرہ کے کلام مثبت میں عام ہونے کا دھوکہ اسی لفظ مطلق سے ہوا ہے، اور یہی مصنفؒ کی اگلی عبارت کا مطلب ہے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح تَعُمُّ حَتّٰى قَالَ بِعُمُوْمِ الرَّقَبَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِي الظِّهَارِ فَإِنَّهٗ يَقُوْلُ إِنَّ لَفْظَ رَقَبَةٍ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَالْكَافِرَةِ وَالسَّوْدَاءِ وَالْبَيْضَاءِ وَالزَّمِنَةِ وَالْمَجْنُوْنَةِ وَالْعَمْيَاءِ وَالْمُدَبَّرَةِ وَغَيْرِهَا وَقَدْ خُصَّتْ مِنْهَا الزَّمِنَةُ وَالْمُدَبَّرَةُ وَنَحْوُهَا بِالْإِجْمَاعِ فَأَخُصُّ أَنَا مِنْهَا الْكَافِرَةَ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهَا وَنَحْنُ نَقُوْلُ إِنَّ تَخْصِيْصَ الزَّمِنَةِ لَيْسَ بِتَخْصِيْصٍ بَلْ هُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ إِذْ هُوَ فَائِتُ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ وَالرَّقَبَةُ الْمُطْلَقَةُ مَا تَكُوْنُ سَلِيْمَةً عَنِ الْعَيْبِ وَالْمُدَبَّرَةُ غَيْرُ مَمْلُوْكَةٍ مِنْ وَجْهٍ فَلَا يَتَنَاوَلُهَا اسْمُ الرَّقَبَةِ وَلَا يَنْبَغِيْ أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهَا الْكَافِرَةُ فِي التَّخْصِيْصِ وَلَنَا فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ ضَابِطَتَانِ إِحْدَاهُمَا أَنَّ الْمُطْلَقَ يَجْرِيْ عَلٰى إِطْلَاقِهٖ وَالثَّانِيَةُ أَنَّ الْمُطْلَقَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ فَالْأَوَّلُ فِيْ حَقِّ الْأَوْصَافِ كَالْإِيْمَانِ وَالْكُفْرِ وَالثَّانِيْ فِيْ حَقِّ الذَّاتِ كَالزَّمَانَةِ وَالْعَمٰى وَقَالَ صَاحِبُ التَّلْوِيْحِ إِنَّ هٰذَا النِّزَاعَ لَفْظِيٌّ إِذْ لَا يَقُوْلُ الشَّافِعِيُّ رح بِتَحْرِيْرِ رَقَبَاتٍ فِي الظِّهَارِ وَإِنَّمَا يَقُوْلُ بِتَحْرِيْرِ رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ وَنَحْنُ مَا قُلْنَا إِلَّا بِعُمُوْمِ الْأَوْصَافِ فَسَوَاءٌ إِنْ سُمِّيَ هٰذَا إِطْلَاقًا أَوْ عُمُوْمًا۔

(ترجمہ):۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے حتی کہ امام شافعیؒ کفارہ ظہار میں جو رقبہ مذکور ہے اس کے عموم کے قائل ہیں۔ اسلئے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ رقبہ باری تعالیٰ کے قول فتحریر رقبۃ میں عام ہے مؤمنہ، کافرہ، سیاہ، سفید، اپاہج، مجنونہ، نابینا، مدبرہ وغیرہ سب کو شامل ہے، اور ان میں سے اپاہج، مدبرہ اور اسی جیسوں کو اجماع سے خاص کر لیا گیا ہے پس میں ان میں سے اپاہج وغیرہ پر قیاس کرکے کافرہ کو بھی خاص کرتا ہوں ہم جواب دیں گے اپاہج کی تخصیص، تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ سرے سے رقبۂ مطلقہ کے تحت داخل ہی نہیں ہے اس لئے کہ وہ جنس منفعت کو فوت کرنے والا ہے اور رقبۂ مطلقہ وہ ہے جو نقص اور عیب سے محفوظ ہو اور مدبرہ من وجہ غیر مملوک ہوتی ہے لہٰذا اس کو لفظ رقبہ شامل نہ ہوگا اور تخصیص میں اپاہج پر کافر کو قیاس کرنا مناسب

نہیں ہے اور ہمارے لئے اس مقام میں دو ضابطے ہیں ایک یہ کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوم یہ کہ مطلق، فردِ کامل کی طرف لوٹتا ہے پس پہلا ضابطہ اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر اور دوسرا ذات کے حق میں ہے جیسے اپاہج پن اور اندھاپن۔ اور صاحبِ تلویح نے کہا کہ یہ نزاع لفظی ہے اسلئے کہ امام شافعیؒ ظہار میں چند رقبات کے آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنے کے قائل ہیں اور ہم نہیں قائل ہیں مگر عمومِ اوصاف کے لہٰذا برابر ہے اس کا نام اطلاق رکھا جائے یا عموم رکھا جائے۔

(تشریح): مصنفؒ نے فرمایا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی وجہ سے کفارۂ ظہار کے سلسلہ میں امام شافعیؒ باری تعالیٰ کے قول فتحریر رقبۃ میں اس بات کے قائل ہیں کہ رقبہ عام ہے جو مؤمن، کافر، اپاہج، کالے، سفید، اور نابینا اور مدبر وغیرہ سب کو شامل ہے، لیکن مدبر اور اپاہج، مقطوع الیدین اور ام ولد وغیرہ کو اجماع سے خاص کر لیا گیا ہے یعنی ان میں سے کسی کو آزاد کرنے سے کفارۂ ظہار بالاجماع ادا نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب اپاہج اور مدبر وغیرہ کو بالاجماع خاص کیا گیا ہے تو میں ان پر قیاس کر کے کافر کو خاص کر لوں گا یعنی میرے نزدیک کافر رقبہ کا آزاد کرنا بھی کفارۂ ظہار میں معتبر نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اپاہج کی تخصیص سرے سے تخصیص نہیں ہے بلکہ اپاہج غلام رقبۂ مطلقہ کے تحت داخل نہیں ہے کیوں کہ اپاہج میں جنسِ منفعت معدوم ہے، اور رقبہ مطلقہ وہ ہے جو عیب اور نقص سے بالکل محفوظ ہو، پس جب اپاہج میں جنسِ منفعت معدوم ہے اور اس میں سراپا نقص ہے تو وہ رقبہ مطلقہ کیسے ہو سکتا ہے اور جب اپاہج رقبہ مطلقہ کے تحت داخل نہیں ہے تو اس کو خاص کرنے کے کیا معنی اور رہا مدبّر تو وہ چونکہ آزادی کا کامل طور پر مستحق ہوتا ہے اسلئے وہ بھی من وجہٍ مملوک نہ ہوگا، اور جب مدبّر من وجہٍ مملوک نہیں ہے تو رقبہ مطلقہ اس کو بھی شامل نہ ہوگا۔ اور جب رقبہ مطلقہ مدبّر کو شامل نہیں ہے تو اس کو رقبہ سے خاص کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے، بہرحال جب اپاہج اور مدبّر رقبۂ مطلقہ کے تحت داخل نہ ہونے کی وجہ سے رقبہ سے خاص نہیں کئے گئے تو اُن پر قیاس کر کے کافر کو رقبہ سے خاص کرنا مناسب نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کا مستدل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "انما قولنا لشئی اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون" یعنی ہمارا قول کسی چیز کے بارے میں جب ہم اس کی ایجاد کا ارادہ کریں تو اس کیلئے کہہ دیتے ہیں ہو جا سو وہ ہو جاتی ہے۔ ملاحظہ فرمایئے آیت میں لفظ شئی نکرہ ہے اور مثبت ہے اور تمام اشیاء کو شامل ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تمام چیزوں کو شامل ہے پس ثابت ہو گیا کہ نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں آیت میں لفظ "انما" نفی اور اثبات کے معنی میں ہے لہٰذا

آیت کے معنی ہوں گے "لیس قولنا لشئ اذا اردنا ایجادہ الا قولنا کن" یعنی جب ہم کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ کریں تو اس کیلئے ہمارا قول نہیں ہوتا مگر ہمارا قول "کن" یعنی ہم صرف کلمۂ کن سے اس کو موجود کر دیتے ہیں اس تاویل پر لفظ شئ نکرہ نفی کے تحت واقع ہوگا اور تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے عام ہوگا حاصل یہ کہ آیت میں لفظ شئ نکرہ، کلام مثبت میں واقع ہونے کی وجہ سے عام نہیں ہے بلکہ نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے عام ہے، اور جب نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے عام ہے تو یہ آیت امام شافعیؒ کا مستدل نہ ہو سکے گی۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس مقام پر ہمارے لئے دو ضابطے ہیں ایک ضابطہ تو یہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوم یہ کہ مطلق اپنے فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے پس پہلا ضابطہ اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر یعنی رقبۂ مطلقہ اپنے اوصاف کے اعتبار سے اطلاق پر جاری ہے یعنی وصف کے اعتبار سے ہر طرح کے رقبہ کو کفارۂ ظہار میں آزاد کرنا کافی ہے خواہ مؤمن ہو خواہ کافر ہو۔ اور دوسرا ضابطہ ذات کے حق میں ہے یعنی ذات اور اعضاء کے اعتبار سے رقبۂ مطلقہ فرد کامل کی طرف لوٹے گا۔ لہٰذا اس دوسرے ضابطہ کے اعتبار سے رقبۂ مطلقہ سے اپاہج اور نابینا خارج ہو جائیں گے کیوں کہ اعضاء خِلقت کے اعتبار سے یہ دونوں کامل نہیں ہیں بلکہ ناقص ہیں۔

صاحب تلویح نے کہا کہ اوصاف کے اعتبار سے نکرۂ مطلقہ کے کلام مثبت میں عام ہونے یا عام نہ ہونے میں احناف و شوافع کے درمیان جو اختلاف ہے وہ لفظی نزاع ہے ورنہ حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ کلام مثبت میں اگر نکرہ واقع ہو تو اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہونے کی وجہ سے شوافع اس کا نام عموم رکھ دیتے ہیں اور احناف اس کا نام عموم نہیں رکھتے بلکہ اس کو مطلق کہہ دیتے ہیں انجام دونوں کا ایک ہے، چنانچہ امام شافعیؒ بھی فتحریر رقبۃ کی وجہ سے کفارۂ ظہار میں متعدد رقبات آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں بلکہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنے کے قائل ہیں جیسا کہ احناف کا مذہب بھی یہی ہے۔ اور ہم احناف صرف عموم اوصاف کے قائل ہیں خواہ اس کا نام اطلاق ہو خواہ عموم ہو۔

وَاِنْ وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ هٰذَا بِمَنْزِلَةِ الْاِسْتِثْنَاءِ مِمَّا سَبَقَ كَاَنَّهٗ قَالَ وَ فِي الْاِثْبَاتِ تَخُصُّ اِلَّا اِذَا كَانَتْ مَوْصُوْفَةً بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَاِنَّهَا تَعُمُّ لِكُلِّ مَا وُجِدَتْ فِيْهِ هٰذِهِ الصِّفَةُ وَاِنْ كَانَتْ خَاصَّةً فِيْ اِخْرَاجِ مَا عَدَاهَا وَهٰذَا بِحَسَبِ الْعُرْفِ وَالْاِسْتِعْمَالِ وَاِلَّا فَمَفْهُوْمُ الصِّفَةِ هُوَ الْخُصُوْصُ وَالتَّقْيِيْدُ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ وَلِهٰذَا لَمْ تَكُنْ عَامَّةً اِذَا كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ فِيْ نَفْسِهَا خَاصَّةً كَقَوْلِكَ

وَاللّٰہِ لَا اَضْرِبُ اِلَّا رَجُلاً وَلَدَنِیْ فَاِنَّ الْوَالِدَ لَا یَکُوْنُ اِلَّا وَاحِداً وَلٰکِنَّ ھٰذَا الْاَصْلَ اَکْثَرِیٌّ لَا کُلِّیٌّ وَاِلَّا فَقَدْ تَعُمُّ بِدُوْنِ الصِّفَۃِ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَمْرَۃٌ خَیْرٌ مِنْ جَرَادَۃٍ وَقَوْلِہٖ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا اَحْضَرَتْ وَعَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَقَدْ تَخُصُّ بِالصِّفَۃِ کَمَا اِذَا قَالَ وَاللّٰہِ لَا تَزَوَّجَنَّ اِمْرَأَۃً کُوْفِیَّۃً بِتَزَوُّجِ اِمْرَأَۃٍ وَاحِدَۃٍ وَمِثْلُ قَوْلِکَ لَقِیْتُ رَجُلاً عَالِماً۔

(ترجمہ):۔ اور اگر صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہو تو وہ عام ہوگا یہ عبارت ماقبل سے استثناء کے مرتبہ میں ہے گویا کہ کہا نکرہ اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے مگر جب کہ صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہو، اسلئے کہ یہ ہر اس چیز کو عام ہوگا جس میں یہ صفت موجود ہو اگرچہ اس کے ماسوا کو خارج کرنے میں خاص ہوگا اور یہ عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ ظاہر کے اعتبار سے صفت کا مفہوم خصوص اور تقیید ہی ہے اور اسی لئے نکرہ عام نہ ہوگا جب کہ وہ صفت فی نفسہا خاص ہو جیسے تمہارا یہ قول بخدا میں نہیں ماروں گا مگر ایسے آدمی کو جس نے مجھ کو جنا ہے اسلئے کہ والد ایک ہی ہوتا ہے لیکن قاعدہ اکثری ہے نہ کہ کلی۔ ورنہ تو نکرہ کلام مثبت میں بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے کھجور ٹڈی سے بہتر ہے اور باری تعالیٰ کا قول قیامت کے دن ہر نفس کو معلوم ہو جائے گا جو اس نے اچھا، برا کیا ہے اور ہر نفس کو معلوم ہو جائے گا جو اس نے خیر یا شر آگے بھیجا ہے اور نکرہ اثبات میں کبھی صفت کیساتھ بھی خاص ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا بخدا میں کوفی عورت سے نکاح کروں گا تو وہ ایک عورت کیساتھ نکاح کرنے سے قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا اور جیسے تیرا قول میں نے عالم آدمی سے ملاقات کی۔

(تشریح):۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی عبارت "وان وصفت بصفۃ عامۃ تعم" ماقبل کی عبارت سے استثناء کے مرتبہ میں ہے گویا مصنف نے یہ کہا کہ نکرہ، کلام مثبت میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اگر نکرہ صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہو تو یہ نکرہ ہر اس فرد کو عام اور شامل ہوگا جس میں یہ صفت موجود ہوگی یعنی صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہونے کی صورت میں نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیگا۔

"وان کانت خاصۃ فی اخراج ما عداہا" سے ایک وہم کو دور کیا گیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ مقیدہ ہوتا ہے یعنی نکرہ کی جب صفت ذکر کر دی گئی تو نکرہ اس صفت کیساتھ مقید ہو گیا اور مقید، خاص کے اقسام میں سے ہے نہ کہ عام کے اقسام میں سے لہٰذا نکرہ موصوفہ کو عام کے اقسام میں سے شمار کرنا باطل ہے حالانکہ مصنف نے اس کو عام کے اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ نکرہ جو صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہوتا ہے وہ اگرچہ اُس نکرہ مطلقہ کے

مقابلہ میں خاص ہے جس کیلئے یہ صفت ذکر نہیں کی گئی ہے لیکن جس قدر افراد میں وہ صفت موجود ہوگی ان تمام افراد کے اعتبار سے نکرہ موصوفہ عام ہوگا پس نکرہ موصوفہ کو اسی اعتبار سے عام شمار کیا گیا ہے اگرچہ اُن افراد کو خارج کرنے کے اعتبار سے جن میں صفت موجود نہیں ہے یہ نکرہ موصوفہ خاص ہے یعنی نکرہ موصوفہ اس اعتبار سے تو عام ہے کہ جہاں جہاں صفت موجود ہوگی وہاں وہاں اس نکرہ کا اطلاق ہوگا اور اس اعتبار سے خاص ہے کہ نکرہ کے جن افراد میں یہ صفت موجود نہیں ہوگی ان پر اس نکرۂ موصوفہ کا اطلاق نہ ہوگا۔

حاصل یہ کہ نکرۂ موصوفہ بصفۃٍ عامۃٍ میں عموم وخصوص اضافی ہے نہ کہ حقیقی اور ایک لفظ حقیقۃً تو عام وخاص نہیں ہوسکتا لیکن لفظ واحد میں اضافی عموم وخصوص جمع ہوسکتا ہے بہر حال نکرہ موصوفہ بصفۃٍ عامۃٍ اپنے ان افراد کے اعتبار سے عام ہے جن افراد میں یہ صفت موجود ہے۔

اسی جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ نکرہ موصوفہ بصفۃٍ عامۃٍ کا عام ہونا عرف اور استعمالِ عرب کے اعتبار سے ہے ورنہ تو ظاہر کے اعتبار سے صفت کا مفہوم خصوص اور تقیید ہے یعنی ظاہر تو یہی ہے کہ صفت کی وجہ سے نکرہ میں تخصیص اور تقیید پیدا ہو مگر عرف اور استعمال کے اعتبار سے نکرہ موصوفہ مفیدِ عموم ہوتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول " ولعبدٌ مؤمن خیرٌ من مشرک" میں عبدِ مؤمن کا عبدِ مشرک سے بہتر ہونا ہر مؤمن بندہ کو عام ہے۔ اسی طرح قول باری " قولٌ معروفٌ خیرٌ من صدقۃ یتبعھا اذیٰ" میں قول معروف کا ایسے صدقہ سے بہتر ہونا جس کے بعد احسان جتلانا ہو ہر قول معروف کو عام ہے یعنی صفتِ مؤمن کی وجہ سے عبد میں عموم پیدا ہوا، اور معروف کی وجہ سے قول میں عموم پیدا ہوا۔

شارح کہتے ہیں کہ نکرہ کی صفت اگر بذاتِ خود خاص ہو تو اس صفتِ خاصہ کی وجہ سے نکرہ مفیدِ عموم نہ ہوگا بلکہ مفیدِ خصوص ہوگا جیسے کوئی شخص کہے " واللہ لا اضرب الا رجلا ولدنی" بخدا میں نہیں ماروں گا مگر ایسے آدمی کو جس نے مجھ کو جنا ہے یعنی والد کو، اس مثال میں رجلاً کی صفت وَلَدَنی ہے اور یہ صفتِ خاص ہے کیوں کہ والد ایک ہی ہوتا ہے نہ کہ متعدد، لہٰذا صفتِ خاصہ کی وجہ سے رجلاً نکرہ مفیدِ خصوص ہوگا نہ کہ مفیدِ عموم۔

شارح کہتے ہیں کہ سابق میں بیان کردہ قاعدہ (کہ نکرہ اثبات میں مفیدِ خصوص ہوتا ہے مگر جب صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو مفیدِ عموم ہوتا ہے) اکثری ہے نہ کہ کلی یعنی اکثر وبیشتر ایسا ہوگا، اور کبھی کبھار اس کے خلاف بھی ہوجائے گا چنانچہ نکرہ کبھی اثبات میں بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمرۃ خیرٌ من جرادۃ، مُحرِم اگر حالتِ احرام میں ٹڈی کو مار ڈالے تو اس کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ کھجور کا صدقہ کرنا ٹڈی سے بہتر ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہر ٹڈی کے عوض ایک کھجور کا صدقہ کافی ہے۔ یہاں لفظ تمرۃ اور جرادۃ دونوں نکرہ ہیں کلام مثبت میں ہیں، اور بغیر

صفت کے ہیں مگر اس کے باوجود مفیدِ عموم ہیں کیوں کہ نہ تمر کا کوئی مخصوص فرد مراد ہے اور نہ جرادہ کا کوئی مخصوص فرد مراد ہے اور باری تعالیٰ کے قول "عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا اَحْضَرَتْ" اور "علمت نفس ما قدمت" میں نفس، نکرہ ہے کلام مثبت میں ہے اور بغیر صفت کے ہے مگر اس کے باوجود ہر نفس کو عام اور شامل ہے اور کبھی کلامِ مثبت میں صفت مذکور ہونے کے باوجود نکرہ مفیدِ خصوص ہوتا ہے جیسے اگر کسی نے کہا " واللہ لا تزوجن امرأۃً کوفیۃً " بخدا میں کوئی عورت کیساتھ نکاح کروں گا، تو اس صورت میں ایک کوئی عورت کیساتھ نکاح کرنے سے اپنی قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا، اگر یہاں نکرہ صفت کی وجہ سے مفیدِ عموم ہوتا تو قسم کھانے والا اس وقت تک قسم پوری کرنے والا شمار نہ ہوتا جب تک کہ وہ کوفہ کی ساری عورتوں کیساتھ نکاح نہ کرلیتا، پس ایک عورت کیساتھ نکاح کرنے سے قسم پوری کرنے والا شمار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں نکرہ صفت کے باوجود مفیدِ خصوص ہے۔ اسی طرح " واللہ لقیت رجلاً عالماً " (بخدا میں نے ایک عالم آدمی سے ملاقات کی ہے) میں عالم اگرچہ رجل کی صفت مذکور ہے مگر اس کے باوجود ایک عالم آدمی کیساتھ ملاقات کرنے سے قسم پوری کرنے والا ہو جاتا ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ نکرہ کبھی اثبات میں صفت کے باوجود مفیدِ خصوص ہوتا ہے۔

كَقَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا رَجُلًا كُوْفِيًّا مِثَالٌ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوْفَةِ فَاِنَّ رَجُلًا كَانَ نَكِرَةً فِي الْاِثْبَاتِ خَاصَّةً بِرَجُلٍ وَاحِدٍ لَوْ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهٖ كُوْفِيًّا فَيَحْنَثُ اِنْ تَكَلَّمَ رَجُلَيْنِ وَلَمَّا قَالَ كُوْفِيًّا عَمَّ جَمِيْعَ رِجَالِ الْكُوْفَةِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَكَلُّمِ كُلِّ مَنْ كَانَ مِنْ رِجَالِ الْكُوْفَةِ۔

(ترجمہ) :۔ جیسے قائل کا قول "بخدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا مگر رجل کوفی سے" یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی مثال ہے کیوں کہ رجل نکرہ اثبات میں رجلِ واحد کیساتھ خاص تھا اگر قسم کھانے والا اپنے قول "کوفیا" کا تکلم نہ کرتا تو رجلین کیساتھ تکلم کرنے سے حانث نہ ہوجاتا اور جب "کوفیا" کہا تو تمام رجالِ کوفہ کو عام ہوگیا، لہٰذا ہر اس شخص کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا جو رجالِ کوفہ میں سے ہو۔

(تشریح) :۔ سابق میں مصنفؒ نے ضابطہ بیان فرمایا تھا کہ کلام مثبت میں نکرہ اگر صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ نکرہ مفیدِ عموم ہوگا۔

مصنفؒ نے اس کی پہلی مثال یہ بیان کی ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی " واللہ لا اکلم احدا الا رجلاً کوفیاً " (بخدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا سوائے رجل کوفی کے) اس مثال میں رجلاً نکرہ ہے اور کلام مثبت میں واقع ہے اور بغیر صفت کے رجل واحد کیساتھ خاص ہے چنانچہ قسم کھانیوالا اگر صرف الا رجلاً

کہتا اور کوفیاً نہ کہتا تو صرف ایک رجل کیساتھ بات کرنے کی اجازت ہوتی، اور اگر ایک سے زائد لوگوں کیساتھ بات کرتا تو اپنی قسم میں حانث ہو جاتا لیکن جب رجلاً کے بعد کوفیا کہا اور رجل نکرہ کی صفت کو ذکر کر دیا تو اب بات کرنے کا حکم تمام رجالِ کوفہ کو عام ہوگا، اور کوفہ کے تمام مردوں کیساتھ بات کرنے کے باوجود حانث نہ ہوگا۔ پس لفظ کوفیا سے تمام رجالِ کوفہ کو حکم کا عام ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہوکر عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

وَقَوْلُہٗ وَاللّٰہِ لَا اَقْرَبُکُمَا اِلَّا یَوْمًا اَقْرَبُکُمَا فِیْہِ مِثَالٌ ثَانٍ لِعُمُوْمِ النَّکِرَۃِ الْمَوْصُوْفَۃِ وَھُوَ خِطَابٌ لِامْرَأَتَیْہِ فَاِنَّ قَوْلَہٗ یَوْمًا نَکِرَۃٌ مَوْضُوْعَۃٌ لِیَوْمٍ وَاحِدٍ فَلَوْ لَمْ یَصِفْہُ بِقَوْلِہٖ اَقْرَبُکُمَا فِیْہِ لَکَانَ مُوْلِیًا بَعْدَ قِرْبَانِ یَوْمٍ وَاحِدٍ لِاَنَّ ھٰذَا اِیْلَاءٌ مُؤَبَّدٌ وَلَیْسَ مُؤَقَّتًا بِاَرْبَعَۃِ اَشْھُرٍ حَتّٰی تَنْقُصَ الْاَشْھُرُ الْاَرْبَعَۃُ بِیَوْمٍ وَلَمَّا وَصَفَہٗ بِقَوْلِہٖ اَقْرَبُکُمَا فِیْہِ لَمْ یَکُنْ مُوْلِیًا اَبَدًا لِاَنَّ کُلَّ یَوْمٍ یَقْرَبُھُمَا فِیْہِ یَکُوْنُ مُسْتَثْنٰی مِنَ الْیَمِیْنِ بِھٰذِہِ الصِّفَۃِ الْعَامَّۃِ فَلَا یَحْنَثُ بِہٖ۔

(ترجمہ):۔ اور اس کا قول بخدا میں تم دونوں کے قریب نہ جاؤں گا مگر ایک دن کہ میں اس میں تم دونوں کے قریب جاؤں یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی دوسری مثال ہے اور یہ اپنی دو بیویوں سے خطاب ہے اسلئے کہ اس کا قول "یوماً" نکرہ ہے یوم واحد کیلئے موضوع ہے پس اگر قائل اس کو اپنے قول "اقربکما فیہ" کیساتھ موصوف نہ کرتا تو وہ یوم واحد کے قربان کے بعد ایلاء کرنیوالا ہو جاتا اسلئے کہ ایلاء مؤبّد ہے اور چار ماہ کیساتھ موقّت نہیں ہے یہاں تک کہ چار ماہ ایک دن سے کم ہو جائیں اور جب اس کو اپنے قول "اقربکما فیہ" کیساتھ موصوف کیا تو وہ قطعاً ایلاء کرنے والا نہیں ہوا اسلئے کہ ہر وہ دن جسمیں وہ بیویوں سے قریب ہوتا ہے وہ اس صفتِ عامہ کی وجہ سے یمین سے مستثنیٰ ہوگا لہٰذا ہر یوم کے قربان سے حانث نہ ہوگا۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں نکرہ موصوفہ کے عام ہونے کی دوسری مثال ہے، اس مثال کی وضاحت سے پہلے یہ ذہن نشیں فرمالیں کہ قربان (بکسر القاف) کے معنی نزدیک ہونا اور یہ لفظ جماع سے کنایہ ہے یعنی لفظ قربان سے کنایۃً جماع مراد ہوتا ہے اور ایلاء کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں اور شرعی معنی بیوی کیساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھانے کے ہیں پھر ایلاء کی دو قسمیں ہیں (۱) ایلاء موقّت (۲) ایلاء مؤبّد۔ ایلاء موقّت یہ ہے کہ شوہر چار ماہ یا چار ماہ سے زائد مدتِ معینہ تک کیلئے بیوی کیساتھ جماع نہ کرنیکی قسم کھائے۔ چار ماہ کی مدت سے اگر تھوڑی سی مدت یعنی ایک دو دن کم کر کے قسم کھائے گا تو وہ ایلاء نہ ہوگا

اور ایلار مؤبّد یہ ہے کہ شوہر یہ قسم کھائے کہ میں اپنی بیوی کیساتھ کبھی کبھی جماع نہیں کروں گا یا یہ قسم کھائے کہ میں جماع نہیں کروں گا۔ ایلار کا حکم یہ ہے کہ مدتِ ایلار میں اگر بیوی کے ساتھ جماع نہ کیا تو وہ بائنہ ہو جائیگی اور اگر مدّتِ ایلاء میں جماع کیا تو اس پر حانث ہونے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا۔

اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ ایک شخص نے اپنی دو بیویوں کو خطاب کر کے کہا کہ بخدا میں تم دونوں سے قربان نہیں کروں گا مگر ایک دن جسمیں تم دونوں سے قربان کروں۔ اس مثال میں "یومًا" نکرہ ہے، یوم واحد کیلئے موضوع ہے، اگر یہ شخص لفظ "یومًا" کو اپنے قول "اقربکما فیہ" کیساتھ موصوف نہ کرتا بلکہ صرف یہ کہتا "واللہ لا اقربکما الا یومًا" تو ایک دن بیوی سے قربان کرنے کے بعد یہ شخص ایلار کرنے والا ہو جاتا کیوں کہ یہ ایلار مؤبد ہے اور چار ماہ کیساتھ مؤقت نہیں ہے کہ ایک دن کا استثنار کرنے سے چار ماہ میں کمی واقع ہونے کی وجہ سے ایلار کرنے والا شمار نہ ہو بلکہ ایلار مؤبد کی وجہ سے ایکدن قربان کرنے کے بعد یہ شخص ایلار کرنے والا شمار ہوگا۔ مگر جب اس شخص نے "یومًا" نکرہ کو "اقربکما فیہ" کی صفت کیساتھ موصوف کر دیا تو اب یہ قطعاً ایلار کرنے والا نہ ہوگا کیوں کہ اس صفتِ عامہ یعنی "اقربکما فیہ" کی وجہ سے ہر وہ دن جس میں یہ شخص قربان کرے گا قسم سے مستثنیٰ ہوگا، اور کسی دن بھی قربان کرنے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا دیکھئے "الا یومًا" جب تک بغیر صفت کے تھا تب تک صرف ایکدن قسم سے مستثنیٰ تھا مگر جب "اقربکما فیہ" کیساتھ موصوف کر دیا تو قربان کا ہر دن قسم سے مستثنیٰ ہو گیا پس ثابت ہوا کہ نکرہ اگر کلام مثبت میں ہو مگر صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہو تو وہ مفیدِ عموم ہوتا ہے۔

وَكَذَا إِذَا قَالَ اَيُّ عَبِيْدِيْ ضَرَبَكَ فَهُوَ حُرٌّ فَضَرَبُوْهُ اَنَّهُمْ يَعْتِقُوْنَ مِثَالٌ ثَالِثٌ لِكَوْنِ النَّكِرَةِ عَامَّةً بِعُمُوْمِ الْوَصْفِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّشْبِيْهِ لِلْقَاعِدَةِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ اَيُّ عَبِيْدِيْ لَيْسَ بِنَكِرَةٍ نَحْوِيَّةٍ لِكَوْنِهٖ مُضَافًا اِلَى الْمَعْرِفَةِ وَلٰكِنْ يُشْبِهُ النَّكِرَةَ فِي الْاِبْهَامِ وُصِفَ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَهُوَ قَوْلُهٗ ضَرَبَكَ فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ فَيَعْتِقُ كُلٌّ مِنْهُمْ اِنْ ضَرَبُوا الْمُخَاطَبَ جُمْلَةً مُجْتَمِعِيْنَ اَوْ مُتَفَرِّقِيْنَ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ اَيُّ عَبِيْدِيْ ضَرَبْتَهٗ فَهُوَ حُرٌّ بِاِضَافَةِ الضَّرْبِ اِلَى الْمُخَاطَبِ وَجَعْلِ الْعَبِيْدِ مَضْرُوْبِيْنَ فَاِنَّهُمْ لَا يَعْتِقُوْنَ كُلُّهُمْ اِذَا ضَرَبَ الْمُخَاطَبُ جَمِيْعَهُمْ بَلْ اِنْ ضَرَبَهُمْ بِالتَّرْتِيْبِ عَتَقَ الْاَوَّلُ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ وَاِنْ ضَرَبَهُمْ دَفْعَةً يُخَيَّرُ الْمَوْلٰى فِيْ تَعْيِيْنِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وَوَجْهُ الْفَرْقِ عَلٰى مَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ اَنَّ فِي الْاَوَّلِ وَصَفَهٗ بِالضَّارِبِيَّةِ فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ وَفِي الثَّانِيْ قَطَعَ عَنِ الْوَصْفِيَّةِ لِكَوْنِهٖ

مُسْنَدًا اِلَى الْمُخَاطَبِ دُوْنَ اَيِّ فَلَا يَعُمُّ وَيُصَارُ اِلَى اَخَصِّ الْخُصُوْصِ۔

(ترجمہ):۔ اور اسی طرح اگر کوئی کہے "ایّ عبیدی ضربک فہو حرٌ" پس تمام غلاموں نے اس کو مارا تو سارے غلام آزاد ہوجائیں گے۔ یہ تیسری مثال ہے عموم وصف کیساتھ نکرہ کے عام ہونے کی (یہ مثال) قاعدہ کلیہ کیساتھ تشبیہ کے طور پر ہے اسلئے کہ اس کا قول ایّ عبیدی نحوی نکرہ نہیں ہے کیوں کہ لفظ ایّ معرفہ کی طرف مضاف ہے لیکن یہ ابہام میں نکرہ کے مشابہ ہے اور صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہے اور وہ اس کا قول ضربک ہے پس عمومِ صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور ان میں سے ہر ایک آزاد ہوجائے گا اگر وہ مخاطب کو ماریں خواہ سب مل کر خواہ الگ الگ۔ اس کے برخلاف جب کسی نے کہا اَیّ عبیدی ضربتہٗ فہو حرٌ" ضرب کو مخاطب کیطرف منسوب کرتے ہوئے اور عبید کو مضروب بناتے ہوئے اسلئے کہ اگر مخاطب سب غلاموں کو مارے تو سب غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ اگر ان کو علی الترتیب مارا تو عدمِ مزاحم کی وجہ سے اوّل آزاد ہوگا، اور اگر ان کو یکبارگی مارا تو ان میں سے ایک کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا اور وجہ فرق جو مشہور ہے یہ ہے کہ مثالِ اوّل میں "ایّ" کو ضاربیت کیساتھ موصوف کیا ہے لہٰذا عمومِ صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور دوسری مثال میں ایّ کو وصفیت سے الگ کردیا گیا ہے اسلئے کہ ضرب مخاطب کی طرف مسند ہے نہ کہ ایّ کی طرف لہٰذا وہ عام نہ ہوگا، اور اخص الخصوص کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے عمومِ وصف کی وجہ سے نکرہ کے عام ہونے کی تیسری مثال ذکر فرمائی ہے لیکن یہ حقیقی مثال نہیں ہے بلکہ قاعدہ کلیہ (ہر نکرہ اثبات میں صفتِ عامہ کیساتھ موصوف ہوتا ہے) کیلئے بطور تشبیہ ہے اور یہ حقیقی مثال اسلئے نہیں کہ "ایّ عبیدی" میں لفظ "ایّ" چونکہ عبید کی معرفہ کی طرف مضاف ہے اس لئے لفظ "ایّ" نکرہ نہ ہوگا بلکہ معرفہ ہوگا مگر چوں کہ لفظ "ایّ" اپنے مدلول کے مبہم ہونے میں نکرہ کے مشابہ ہے اور صفتِ عامہ یعنی "ضربک" کیساتھ موصوف ہے، اسلئے یہ عمومِ صفت کی وجہ سے عام ہوگا لہٰذا مخاطب کو اگر تمام غلام ماریں تو وہ سب آزاد ہوجائیں گے خواہ سب مل کر ماریں یا الگ الگ ماریں۔ اور اگر مولیٰ نے یہ کہا ایّ عبیدی ضربتہٗ فہو حرٌ یعنی مخاطب کو ضارب اور غلاموں کو مضروب قرار دیا تو اس صورت میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک غلام آزاد ہوگا اور وہ اس طرح کہ اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو علی الترتیب مارا تو مضروب اوّل آزاد ہوجائے گا کیوں کہ جس وقت اس کو مارا گیا تھا اس وقت اس کا کوئی مزاحم نہیں تھا بلکہ وہ تن تنہا مضروب تھا اور جب اس کے بعد والوں کو مارا گیا تو مضروب اوّل ان کا مزاحم تھا پس عدمِ مزاحمت کی وجہ سے مضروب اول آزاد ہوجائے گا اور اگر مخاطب

نے ان غلاموں کو یکبارگی مارا تو آزادی کیلئے ایک غلام کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا، اور مولیٰ کو اختیار اسلئے ہوگا کہ آزادی مولیٰ ہی کی طرف سے آئی ہے لہٰذا جس کی طرف سے آزادی آئی ہے یعنی مولیٰ، ایک غلام متعین کرنے کا اختیار بھی اسی کو ہوگا نہ کہ مخاطب ضارب کو۔

شارح کہتے ہیں کہ "ایّ عبیدی ضربک فھو حرٌّ" اور "ایّ عبیدی ضربتہٗ فھو حرٌّ" کے درمیان مشہور وجہ فرق یہ ہے کہ مثال اوّل یعنی "ایّ عبیدی ضربک فھو حرٌّ" میں "ایّ" کو "ضاربیت" کیساتھ موصوف کیا ہے اور "ضاربیت" صفتِ عامہ ہے لہٰذا اس صفتِ عامہ کی وجہ سے موصوف عام ہوگا یعنی تمام غلاموں کے ضارب ہونے کی وجہ سے تمام غلام آزاد ہوجائیں گے، اور دوسری مثال یعنی "ایّ عبیدی ضربتہٗ فھو حرٌّ" میں "ای" کو وصفیت یعنی "ضاربیت" سے منقطع کردیا اسلئے کہ اس مثال میں ضرب مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ ایّ کی طرف، پس جب دوسری مثال میں "ایّ" کو وصفِ ضاربیت کیساتھ موصوف نہیں کیا ہے تو صفتِ عامہ نہ ہونے کی وجہ سے موصوف عام نہ ہوگا بلکہ خاص ہوگا اور اخصِ خصوص یعنی ایک کی طرف رجوع کیا جائے گا کیوں کہ ایک یقینی ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں صرف ایک غلام آزاد ہوگا۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّكُمْ اِنْ اَرَدْتُّمُ الْوَصْفَ النَّحْوِيَّ فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْمِثَالَيْنِ مِنْ قَبِيْلِ الْوَصْفِ لِاَنَّ اَيًّا مَوْصُوْلَةٌ اَوْ شَرْطِيَّةٌ وَاِنْ اَرَدْتُّمُ الْوَصْفَ الْمَعْنَوِيَّ فَفِيْ كُلٍّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ حَاصِلٌ لِاَنَّهٗ فِي الْاَوَّلِ وَصَفَهٗ بِالضَّارِبِيَّةِ وَفِي الثَّانِيْ بِالْمَضْرُوْبِيَّةِ اَلَاتَرٰى اَنَّ فِيْ قَوْلِهٖ اَلَايَوْمًا اَتَرَبَّكُمَا فِيْهِ وُجِدَ الْعُمُوْمُ مَعَ اَنَّ يَوْمًا وَقَعَ مَفْعُوْلًا فِيْهِ لَافَاعِلًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ فِي الْمَفْعُوْلِ بِهٖ كَذٰلِكَ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الضَّرْبَ يَقُوْمُ بِالضَّارِبِ فَلَايَقُوْمُ بِالْمَضْرُوْبِ وَالْمَفْعُوْلُ بِهٖ فَضْلَةٌ لَايَتَوَقَّفُ الْفِعْلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ يَوْمًا وَهُوَ مَفْعُوْلٌ فِيْهِ فَاِنَّهٗ جُزْءٌ مِنَ الْفِعْلِ لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنِ الْحَدَثِ مَعَ الزَّمَانِ فَيَتَلَازَمَانِ وَقِيْلَ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا اَنَّ فِي الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰى لَمَّا عُلِّقَ الْعِتْقُ بِضَرْبِ الْعَبِيْدِ يُسَارِعُ كُلٌّ مِنْهُمْ اِلٰى ضَرْبِهٖ لِاَجْلِ عِتْقِهٖ فَلَايُمْكِنُ التَّخْيِيْرُ فِيْهِ لِلْمَوْلٰى بِلَامُرَجِّحٍ فَيَعُمُّ بِخِلَافِ الصُّوْرَةِ الثَّانِيَةِ فَاِنَّهٗ عُلِّقَ فِيْهَا عَلٰى ضَرْبِ الْمُخَاطَبِ فَلَايَنْبَغِيْ لَهٗ اَنْ يَّضْرِبَهُمْ جَمِيْعًا لِيَعْتِقُوْا فَيُخَيَّرُ فِيْهِ الْمَوْلٰى بَيْنَ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ۔

(ترجمہ):- اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے بایں طور کہ اگر تم نے وصف نحوی کا ارادہ کیا تو دونوں مثالوں میں سے کوئی بھی وصف کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ "ایّ" موصولہ ہے یا شرطیہ ہے اور

اگر تم نے وصف معنوی کا ارادہ کیا تو دونوں مثالوں میں سے ہر ایک کے اندر یہ وصف موجود ہے۔ اسلئے کہ اول میں اس کا وصف ضاربیت ہے اور ثانی میں مضروبیت ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اسکے قول الایوما اقربکما فیہ میں عموم پایا گیا حالانکہ یوم مفعول فیہ واقع ہے نہ کہ فاعل، پس مناسب ہے کہ مفعول بہ میں بھی ایسا ہی ہو۔ اور جواب دیا گیا کہ ضرب، ضارب کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس وہ مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگی اور مفعول بہ فضلہ ہوتا ہے فعل اس پر موقوف نہیں ہوتا برخلاف یوما کے کہ وہ مفعول فیہ ہے کیوں کہ وہ فعل کا جزء ہے اسلئے کہ فعل نام ہے حدث مع الزمان کا لہٰذا فعل اور مفعول فیہ باہم متلازم ہوں گے اور ان دونوں کے درمیان فرق کے سلسلہ میں کہا گیا کہ صورت اولیٰ میں جب آزادی کو غلاموں کے ضارب ہونے پر معلق کیا گیا تو ان میں سے ہر ایک اپنی آزادی کیوجہ سے مخاطب کو مارنے کیطرف جلدی کرے گا۔ پس اس صورت میں بلا ترجیح مولیٰ کیلئے تخییر ممکن نہ ہوگی لہٰذا عام ہوگا برخلاف صورت ثانیہ کے اسلئے کہ اس صورت میں مخاطب کے ضارب ہونے پر آزادی کو معلق کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس کے واسطے سب کو مارنا مناسب نہ ہوگا تاکہ سب آزاد ہو جائیں۔ پس اس صورت میں مولیٰ کو ان میں سے ایک کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔

(تشریح): شارح کہتے ہیں کہ دونوں مثالوں کے درمیان بیان کردہ وجہ فرق پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپنے کہا کہ مثال اول میں ایّ، وصفِ ضاربیت کے ساتھ موصوف ہے اور مثال ثانی میں ایّ کو وصفیت سے منقطع کر دیا گیا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ وصف سے آپ کی مراد کیا ہے؟ وصفِ نحوی یا وصفِ معنوی۔ وصف نحوی اُس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو معنی، متبوع میں پائے جائیں اور وہ تابع، متبوع سے مؤخر ہو اور وصفِ معنوی قائم بالغیر کو کہتے ہیں ــــــــــــ بہر حال اگر آپ کی مراد وصف نحوی ہے تو دونوں مثالوں میں کوئی وصف نہیں ہے اسلئے کہ لفظ ایّ موصولہ ہوگا یا شرطیہ ہوگا، موصولہ ہونے کیصورت میں ایّ کا مابعد صلہ ہوگا، اور شرطیہ ہونے کی صورت میں ایّ کا مابعد شرط ہوگا۔ حاصل یہ کہ ایّ کا مابعد صلہ ہے یا شرط ہے مگر وصف نہیں ہے۔ اور اگر آپکی مراد وصف معنوی ہے تو دونوں مثالوں میں وصفِ معنوی موجود ہے اسلئے کہ مثال اول "ایّ عبیدی ضربک فھو حرٌّ" میں ضاربیت وصف معنوی ہے۔ اور مثال ثانی "ایّ عبیدی ضربتہ فھو حرٌّ" میں مضروبیت وصفِ معنوی ہے کیوں کہ وصف معنوی کے لئے فاعل ہونا شرط نہیں ہے بلکہ فاعل کے علاوہ بھی وصفِ معنوی ہو سکتا ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے "الایوما اقربکما فیہ" اس مثال میں صفتِ عامّہ کیوجہ سے عموم پایا گیا حالانکہ یوما مفعول فیہ ہے نہ کہ فاعل پس مناسب ہے کہ مفعول بہ بھی

صفت عامہ کیوجہ سے عام ہو اور دوسری مثال میں مفعول بہ، وصفِ مضروبیت کے ساتھ موصوف ہے لہٰذا اس مثال میں بھی عموم ہونا چاہئیے اور مخاطب کے تمام غلاموں کو مارنے کی صورت میں تمام غلام آزاد ہونے چاہئیں جیسا کہ پہلی مثال میں تمام غلاموں کے مخاطب کو مارنے کی صورت میں تمام غلام آزاد ہو جاتے ہیں ——— اسکا جواب یہ ہے کہ وصفِ ضرب، ضارب کے ساتھ قائم ہوتا ہے لہٰذا مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگا۔ کیونکہ صفتِ واحدہ کا دو شخصوں کے ساتھ قائم ہونا محال ہے پس جب وصفِ ضرب مضروب یعنی مفعول بہ کیساتھ قائم نہیں ہوتا تو مثال ثانی میں مفعول بہ (ای عبیدی) کیلئے کوئی وصف نہ ہوگا۔ اور ای عبیدی نکرہ کلام مثبت میں بغیر وصف کے ہوگا، اور نکرہ اثبات میں بغیر وصف کے خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔ لہٰذا اس مثال میں خاص طور پر ایک غلام آزاد ہوگا۔ اور رہا آپ کا مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا تو یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اسلئے کہ مفعول بہ، فضلہ ہوتا ہے فعلِ لازم، مفعول بہ پر موقوف اور مفعول بہ کیطرف محتاج نہیں ہوتا ہے اسکے برخلاف یومًا تو وہ مفعول فیہ ہے۔ اور مفعول فیہ فعل کا جز ہوتا ہے۔ کیوں کہ فعل اصطلاحی تین چیزوں کا نام ہے۔(۱) حدث یعنی معنی مصدری (۲) زمانہ (۳) نسبت الی الفاعل۔ پس مفعول فیہ چونکہ زمانہ ہوتا ہے اور زمانہ فعل کا جز ہے اسلئے مفعول فیہ، فعل کا جز ہوگا اور کل اور جز باہم متلازم ہوتے ہیں۔ لہٰذا فعل اور مفعول فیہ باہم متلازم ہوں گے۔ اور ہر فعل، مفعول فیہ پر موقوف ہوگا۔ اور جب یہ بات ہے تو مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

بعض حضرات نے مذکورہ دونوں مثالوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا کہ پہلی مثال یعنی ای عبیدی ضربک فہو حرٌ میں غلاموں کی آزادی اس پر معلق کیگئی ہے کہ وہ غلام مخاطب کو ماریں لہٰذا ہر غلام آزادی حاصل کرنے کیلئے مخاطب کو مارنے میں جلدی کرے گا۔ اور جب ہر غلام آزادی حاصل کرنے کیلئے مخاطب کو مارنے میں جلدی کرے گا تو بلا مرجح مولیٰ کو ایک غلام متعین کرنے کا اختیار دینا ممکن نہ ہوگا۔ اور جب ایک غلام متعین کرنے کا اختیار دینا ممکن نہیں ہے تو آزادی کا حکم تمام غلاموں کو عام ہوگا۔ لہٰذا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال یعنی اَیَّ عَبِیْدِیْ ضَرَبْتَہٗ فَہُوَ حُرٌّ میں غلاموں کی آزادی اس پر معلق کی گئی ہے کہ مخاطب غلاموں کو مارے پس جب مخاطب کے مارنے پر آزادی معلق ہے تو تمام غلاموں کو آزاد کرنے کیلئے تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کے لئے مناسب نہ ہوگا۔ اور جب تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کیلئے مناسب نہیں ہے تو مولیٰ کو ایک غلام متعین کرنے کا اختیار ہوگا۔ جسکو مولیٰ متعین کریگا وہی آزاد ہوگا۔ دوسرے آزاد نہ ہوں گے۔ مگر یہ اسوقت

ہے جب مخاطب نے سب کو بیک وقت مارا ہو ورنہ اگر علی الترتیب مارا تو پہلے گذرچکا کہ مضروب اول آزاد ہو گا اور دوسرے مضروب آزاد نہ ہوں گے۔

وَكَذَا إِذَا دَخَلَتْ لَامُ التَّعْرِيْفِ فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيْفَ بِمَعْنَى الْعَهْدِ أَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ يَعْنِيْ كَمَا أَنَّ النَّكِرَةَ إِذَا وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ كَذٰلِكَ إِذَا دَخَلَتْ لَامُ الْمَعْرِفَةِ فِيْ صُوْرَةٍ لَا يَسْتَقِيْمُ التَّعْرِيْفُ الْعَهْدِيُّ أَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ سَوَاءٌ كَانَ الْعُمُوْمُ لِلْجِنْسِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَتَابِعُوْهُ أَوْ لِلْاِسْتِغْرَاقِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ وَجُمْهُوْرُ الْأُصُوْلِيِّيْنَ وَفِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى أَنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْأَصْلُ فِي اللَّامِ فَمَا دَامَ يَسْتَقِيْمُ الْعَهْدُ لَا يُصَارُ إِلٰى مَعْنًى آخَرَ سَوَاءٌ كَانَ عَهْدًا خَارِجِيًّا أَوْ ذِهْنِيًّا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ وَقِيْلَ عَهْدًا خَارِجِيًّا فَقَطْ فَإِنَّهُ الْأَصْلُ فِي التَّعْرِيْفِ وَالْمَعْهُوْدُ الذِّهْنِيُّ فِي الْمَعْنٰى كَالنَّكِرَةِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَهْدُ بِأَنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّةَ أَفْرَادٌ مَعْهُوْدَةٌ أَوْ لَمْ يَجْرِ ذِكْرُهُ فِيْمَا سَبَقَ حُمِلَ عَلَى الْجِنْسِ فَيَحْتَمِلُ الْأَدْنٰى وَالْكُلَّ عَلٰى حَسَبِ قَابِلِيَّةِ الْمَقَامِ أَوْ عَلَى الْاِسْتِغْرَاقِ فَيَسْتَوْعِبُ الْكُلَّ يَقِيْنًا كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ إِلَّا الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَقَوْلِهٖ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ وَأَمْثَالُهٗ؛

(ترجمہ):۔ اور ایسے ہی جب لام تعریف ایسے محل میں داخل ہو جو تعریف بمعنی عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ عموم کو ثابت کرے گا یعنی جسطرح نکرہ جب صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اسیطرح جب لام تعریف ایسی صورت میں داخل ہو جہاں تعریف عہدی درست نہ ہو تو وہ بھی مفید عموم ہو گا۔ برابر ہے کہ عموم جنس کیلئے ہو جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کا مذہب ہے یا استغراق کیلئے ہو جیساکہ اہل عربیت اور جمہور اصولیین کا مذہب ہے اور ماتن کے قول فیما لایحتمل التعریف میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ لام میں اصل عہد ہے۔ لہٰذا جب تک عہد کا ہونا درست ہو گا دوسرے معنی کیطرف رجوع نہ کیا جائے گا۔ خواہ عہد خارجی ہو یا عہد ذہنی جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور کہا گیا کہ فقط عہد خارجی۔ کیوں کہ تعریف میں یہ ہی اصل ہے۔ اور معہود ذہنی معنی میں نکرہ کے مانند ہوتا ہے۔ پس اگر عہد درست نہ ہو بایں طور کہ وہاں افراد معہودہ نہ ہوں یا اسکا ذکر سابق میں نہ آیا ہو۔

تو اسکو جنس پر محمول کیا جائے گا. پس محل کی صلاحیت کے مطابق ادنیٰ اور کل کا محتمل ہوگا یا استغراق پر محمول ہوگا. پس (اس صورت میں) یقینی طور سے کل کو گھیر لیگا جیسے اللہ تعالیٰ کے اقوال ۔ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ۔ اور ۔ اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ ۔ اور ۔ اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ ۔ اور ان جیسے دوسرے اقوال میں۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ جسطرح نکرہ صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو کر مفید عموم ہوتا ہے، اسیطرح معرف باللام بھی مفید عموم ہوتا ہے بشرطیکہ وہاں تعریف عہدی درست نہ ہو یعنی لام تعریف اگر عہد کیلئے نہ ہو تو وہ مفید عموم ہوتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ لام تعریف کی اوّلاً دو قسمیں ہیں ۔(۱) زائد (۲) غیر زائد ــــــــ لام تعریف زائد وہ ہے جو علم پر داخل ہو جاتا ہو جیسے الحسن والحسین، پھر غیر زائد کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اسمی (۲) حرفی، لام تعریف اسمی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے الضارب والمضروب۔ پھر لام حرفی کی چار قسمیں ہیں۔(۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد ذہنی (۴) عہد خارجی۔ جنسی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کی حقیقت اور ماہیت پر دلالت کرتا ہو، افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے جیسے اَلرَّجُلُ خَیْرٌ مِّنَ الْمَرْاَۃِ، استغراقی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے تمام افراد پر دلالت کرتا ہو جیسے ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا وعملوا الصالحات، السارق والسارقۃ، الزانیۃ والزانی، عہد ذہنی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض غیر معین افراد پر دلالت کرے جیسے۔ اَخَافُ اَنْ یَّاکُلَہُ الذِّئْبُ ،، عہد خارجی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض معین افراد پر دلالت کرے جیسے فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ ،،۔

بہرحال اگر کسی لفظ پر لام تعریف داخل ہو اور وہاں عہد کے معنی مراد لینا درست نہ ہو تو وہ لام مفید عموم ہوگا وہ لام خواہ جنس کیلئے ہو جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کا مذہب ہے خواہ استغراق کیلئے ہو جیسا کہ اہل عربیت اور جمہور اصولیین کا مذہب ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول فِیْمَا لَا یَحْتَمِلُ التَّعْرِیْفَ بِمَعْنَی الْعَہْدِ میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ لام میں اصل لام عہد ہے۔ لہٰذا جب تک عہد کا ہونا درست ہوگا دوسرے معنی کیطرف رجوع نہ کیا جائیگا۔ عہد خواہ عہد خارجی ہو خواہ عہد ذہنی ہو جیسا کہ بعض کا مذہب ہے۔ یعنی ان حضرات کے نزدیک مطلق عہد اصل ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ متن میں عہد سے مراد صرف عہد خارجی ہے کیوں کہ تعریف میں عہد خارجی ہی اصل ہے، اور رہا معہود ذہنی تو وہ معنی کے اعتبار سے نکرہ کے مانند ہوتا ہے۔ تعریف میں اسکو کوئی دخل نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ معہود ذہنی کو نکرہ کے ساتھ بھی موصوف کیا جاتا ہے۔ اور جملہ جو نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اس کے ساتھ بھی

موصوف کیا جاتا ہے جیسے ــــ

ولقد أمرّ علی اللئیم یسبّنی ∴ فمضیت ثمہ قلت لا یعنینی ــــــــ میں،

یسبنی جملہ، اللئیم، معہود ذہنی کی صفت واقع ہے شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ میں ایسے کمینہ آدمی کے پاس سے گذر جاتا ہوں جو مجھ کو گالیاں دیتا رہتا ہے پس میں وہاں سے یہ کہتا ہوا گذر جاتا ہوں کہ اس نے میرا ارادہ نہیں کیا ہے ــــــــــــــ بہرحال لام تعریف سے اگر عہد کا مراد لینا درست نہ ہو اس طور پر کہ وہاں اسکے افراد معہودہ نہ ہوں یا سابق میں اس کا ذکر نہ ہوا ہو تو اس صورت میں لام تعریف جنس پر محمول ہوگا اور محل کی صلاحیت کے مطابق ادنیٰ یعنی فرد حقیقی کا بھی احتمال رکھے گا اور کل یعنی افراد کے مجموعہ یعنی فرد حکمی کا بھی احتمال رکھے گا۔ چنانچہ معرّف باللام جنس اگر دلائل وقرائن سے خالی ہو تو اسکو ادنیٰ یعنی فرد حقیقی پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ فرد حقیقی متیقن ہوتا ہے اسلئے کہ اسکے نیچے کوئی فرد نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر دلائل وقرائن مثلاً نیت وغیرہ موجود ہوں تو اسکو فرد حکمی یعنی کل افراد کے مجموعہ پر محمول کیا جائے گا اور یا عہد کے معنی درست نہ ہونے کی صورت میں لام تعریف کو استغراق پر محمول کیا جائے گا۔ اور لام استغراق یقینی طور پر تمام افراد کو گھیر لیتا ہے جیسے۔ انّ الانسان لفی خسر، میں انسان کے تمام افراد مراد ہیں اور اسکی دلیل الّا الذین آمنوا کے ذریعہ استثناء کا درست ہونا ہے، کیوں کہ استثناء اسی وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ انسان اپنے تمام افراد کو محیط ہو۔ اور السارق والسارقۃ اور الزانیۃ والزانی میں بھی لام تعریف استغراق کیلئے ہے۔ بہرحال لام تعریف جنس پر محمول ہو، یا استغراق پر محمول ہو دونوں صورتوں میں مفید عموم ہوگا۔

حَتّٰی یَسْقُطَ اِعْتِبَارُ الْجَمْعِیَّۃِ اِذَا دَخَلَتْ عَلَی الْجَمْعِ عَمَلًا بِالدَّلِیْلَیْنِ تَفْرِیْعٌ عَلٰی قَوْلِہٖ اَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ اَیْ ھٰذَا الْقَدْرُ اِذَا کَانَ دُخُوْلُ اللَّامِ فِی الْمُفْرَدِ وَاَمَّا اِذَا کَانَ عَلَی الْجَمْعِ فَثَمَرَۃُ عُمُوْمِہٖ اَنَّہٗ یَسْقُطُ مَعْنَی الْجَمْعِ فَلَا یَکُوْنُ اَقَلُّہُ الثَّلٰثُ اِذْ لَوْ بَقِیَ جَمْعًا لَمْ یَظْھَرْ لِلَّامِ فَائِدَۃٌ اِذْ لَا عَھْدَ وَلَا اِسْتِغْرَاقَ وَلَا جِنْسَ فَیَجِبُ اَنْ یُحْمَلَ عَلَی الْجِنْسِ لِیَکُوْنَ مَا دُوْنَ الثَّلٰثَۃِ مَعْمُوْلًا لِلْجِنْسِ وَمَا فَوْقَہٗ لِلْجَمْعِ ؛

(ترجمہ) :۔ یہاں تک کہ جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے جب لام جمع پر داخل ہو، تاکہ دونوں دلیلوں پر عمل ہو سکے یہ مصنف کے قول۔ اوجبت العموم، پر تفریع ہے۔ یعنی لام کا

دخول مفید عموم ہے جبکہ لام مفرد پر داخل ہو اور جب جمع پر داخل ہو تو اسکے عموم کا ثمرہ یہ ہے کہ جمع کے معنی ساقط ہو جائیں گے، پس اقلِ جمع تین نہ ہوں گے اسلئے کہ اگر جمع باقی رہ جائے تو لام کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا، اسلئے کہ اس صورت میں نہ عہد ہے نہ استغراق ہے اور نہ جنس ہے پس لام کو جنس پر محمول کرنا واجب ہوگا تاکہ تین سے کم جنس کا معمول ہو اور تین سے اوپر جمع کا معمول ہو۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے اپنے قول اَوْجَبتِ العُموم پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ لام تعریف، بشرطیکہ تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو مفید عموم ہوتا ہے۔ چنانچہ لام تعریف جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو اسکے جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے تاکہ دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف اور جمع دونوں پر عمل ہو سکے۔ شارح کہتے ہیں کہ لام تعریف جب مفرد پر داخل ہو تو اسکا مفیدِ عموم ہونا ظاہر ہے۔ اور جب جمع پر داخل ہو تو اسکے مفیدِ عموم ہونے کا ثمرہ یہ ہوگا کہ لام تعریف کیوجہ سے جمع کی جمعیت ساقط ہو جائے گی۔ یعنی بجائے اسکے کہ جمع کا اطلاق تین سے شروع ہو، ایک سے شروع ہو جائیگا اور اقلِ جمع تین نہ ہوں گے۔ کیونکہ اگر لام کے داخل ہونے کے بعد بھی جمع کی جمعیت باقی رہے تو لام کا فائدہ ظاہر نہ ہوگا۔ اسلئے کہ جو لام، جمع پر داخل کیا گیا ہے وہ عہد کیلئے نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہاں کلام اُس لام میں ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور استغراق کیلئے بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ استغراق کا مراد لینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ آئندہ آنیوالی مثال لاأتزوج النساء میں اگر لام کو استغراق کیلئے لیا گیا تو اس قسم کا مطلب دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے رکنا ہوگا حالانکہ دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے اور جب دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے تو اس سے رُکنے کیلئے قسم کھانا بالکل لغو ہے۔

اسی طرح اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلفُقَرَاءِ میں الصدقات اور الفقراء کے لام کو اگر استغراق کیلئے لیا گیا تو مطلب یہ ہوگا تمام صدقات دنیا کے تمام فقراء کیلئے ہیں حالانکہ تمام صدقات کا دنیا کے تمام فقراء کیلئے ہونا ناممکن ہے پس معلوم ہوا کہ یہاں بھی استغراق کا کوئی فائدہ نہیں ہے بہرحال عدمِ فائدہ کیوجہ سے جمع پر داخل ہونیوالا لام، استغراق کیلئے بھی نہیں ہوگا۔ اور اگر لام کے داخل ہونیکے بعد جمع کی جمعیت کو باقی رکھا گیا تو وہ لام جنس کیلئے بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جنس، ادنیٰ یعنی ایک فرد کا بھی احتمال رکھتی ہے اور جمع کے اندر ایک فرد کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہٰذا لام کے داخل ہونے کے بعد اگر جمع کی جمعیت باقی رہے تو وہ لام جنس کیلئے نہیں ہو سکتا ہے پس جب ہمارا کلام اُس لام میں ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہ رکھتا ہو تو، لام جمع، عہد کیلئے نہ ہوگا۔ اور استغراق پر محمول کرنے کی صورت میں چونکہ لغویت کا مرتکب ہونا پڑتا ہے اسلئے لامِ جمع استغراق کیلئے بھی نہ ہوگا۔

اور جمع کی جمعیت باقی رکھتے ہوئے لام جمع کو جنس پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا ہے۔ حاصل یہ کہ لام جمع تینوں معنی پر محمول نہیں ہوسکتا، اور جب لام جمع تینوں معنی پر محمول نہیں ہوسکتا تو لام کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا پس ہم نے لام کو مفید بنانے کیلئے کہا کہ لام جمع کو جنس پر محمول کرنا ضروری ہے اور جمع کی جمعیت کو باطل کرنا ضروری ہے، یعنی لام جمع جنس پر محمول ہوگا۔ اور جمع کی جمعیت ساقط ہو جائیگی۔ اور ایسا کرنے سے دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف اور جمع کے صیغہ دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ اور یوں کہا جائے گا کہ جمع معرّف باللام تین سے کم یعنی ایک اور دو فرد پر لام جنس کیوجہ سے دلالت کرے گا۔ اور تین اور تین سے زائد پر صیغۂ جمع کی وجہ سے دلالت کرے گا۔ یعنی تین سے کم لام جنس کا معمول ہوگا۔ اور تین اور تین سے زائد جمع کا معمول ہوگا۔

فَيَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ إِذَا حَلَفَ لَا يَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ وَلَوْ كَانَ مَعْنَى الْجَمْعِ بَاقِيًا لَمَا حَنِثَ بِمَا دُونَ الثَّلٰثَةِ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ الْآيَة فَتَكْفِي الصَّدَقَةُ لِجِنْسِ الْفَقِيْرِ وَالْمِسْكِيْنِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا بُدَّ أَنْ يُصْرَفَ إِلَى الْفُقَرَاءِ الثَّلٰثَةِ وَالْمَسَاكِيْنِ الثَّلٰثَةِ عَمَلًا بِالْجَمْعِ هٰذَا غَايَةُ مَا قِيْلَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ وَفِيْهِ تَأَمُّلٌ ؛

(ترجمہ) :- پس ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہو جائیگا۔ جب یہ قسم کھائے کہ عورتوں سے نکاح نہیں کریگا، اگر جمع کے معنی باقی رہتے تو وہ تین سے کم کی صورت میں حانث نہ ہوتا اسی کے مثل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "لا یحل لک النساء من بعد"، اور یہ قول ہے انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیۃ، پس صدقہ، جنس فقیر اور جنس مسکین کیلئے کافی ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ صدقہ کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو دیا جائے تاکہ جمع پر عمل ہوسکے اس مقام پر جو کچھ کہا گیا ہے یہ اس کا منتہائے مقصود ہے لیکن یہ مقام قابل غور ہے۔

(تشریح) :- سابق میں کہا گیا ہے کہ اگر لام تعریف جمع پر داخل کیا گیا ہو تو جمع کی جمعیت ساقط ہو جاتی ہے اور جمع کا اطلاق بجائے تین سے شروع ہونے کے ایک سے شروع ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی واللہ لا اتزوج النساء تو قسم کھانے والا ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہو جائے گا۔ ملاحظہ کیجئے اگر یہاں جمع کے معنی باقی رہتے تو تین عورتوں سے کم کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں حانث نہ ہوتا اسکے برخلاف اگر بغیر لام کے لا اتزوج نساء کہا تو صیغۂ جمع

کیوجہ سے تین عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہوگا، اور ایک یا دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث نہ ہوگا۔ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ لامِ جنس کیوجہ سے جمع کی جمعیت ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ قول ہے لا یحل لک النساء من بعد، اس آیت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے یعنی اے نبی آپکے لئے نو عورتوں کے بعد ایک عورت بھی حلال نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں نو عورتوں کا حلال ہونا ایسا ہے جیسا ہمارے حق میں چار عورتوں کا حلال ہونا۔ پس جسطرح ہمارے لئے چار کے بعد پانچویں عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اسی طرح اللہ کے رسول کیلئے نو کے بعد دسویں عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے۔ اسی کی نظیر باری تعالیٰ کا قول إنما الصدقات للفقراء والمساکین۔ ہے یعنی صدقہ، جنس فقیر اور جنس مسکین کیلئے کافی ہے۔ یعنی صدقہ اگر ایک فقیر یا ایک مسکین کو دیدیا گیا تو بھی کافی ہے ان دونوں آیتوں سے بھی لام کیوجہ سے جمع کے معنی کا ساقط ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ "فقراء اور مساکین" جمع کے مقتضیٰ پر عمل کرتے ہوئے کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو صدقہ دینا ضروری ہے۔ حضرت امام صاحب کی روایت کے مطابق فقیر وہ شخص ہے جسکے پاس کچھ نہ کچھ ضرور ہو اور مسکین وہ شخص ہے جسکے پاس کچھ نہ ہو اور امام زہریؒ کی روایت کے مطابق فقیر وہ ہے جو گھر میں بیٹھے اور لوگوں سے سوال کرتا نہ پھرے، اور مسکین وہ ہے جو گھر سے نکل کر لوگوں سے سوال کرتا پھرے۔ شارح نے کہا کہ اس مقام پر یہ آخری تحقیق ہے تاہم یہ مقام قابلِ غور ہے۔

ثُمَّ اَنَّهٗ لَمَّا ذَكَرَ اِفَادَةَ النَّكِرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ التَّعْمِيْمَ اَوْرَدَ فِيْ تَقْرِيْبِهٖ بَيَانَ مَا وَرَدَ النَّكِرَةُ وَالْمَعْرِفَةُ فِيْ مَقَامٍ وَاحِدٍ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ ذٰلِكَ مِنْ مَبَاحِثِ الْعَامِّ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ اِذَا اُعِيْدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْاُوْلٰى وَهٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ اِلَّا فِي التَّعْرِيْفِ بِاللَّامِ اَوِ الْاِضَافَةِ دُوْنَ الْاَعْلَامِ وَنَحْوِهَا فَاِذَا اُعِيْدَتْ بِاللَّامِ كَانَ ذٰلِكَ اِشَارَةً اِلٰى مَا سَبَقَ فَيَكُوْنُ عَيْنَهٗ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّا اَرْسَلْنَا اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ ؛

(ترجمہ):۔ پھر جب نکرہ اور معرفہ کا مفیدِ عموم ہونا بیان کیا تو اسکو قریب الی الفہم کرنے کیلئے اس بات کو بیان کیا کہ نکرہ اور معرفہ ایک مقام میں وارد ہوتے ہیں اگرچہ یہ عام کے مباحث میں سے نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جب نکرہ، معرفہ کیصورت میں لوٹایا جائیگا تو ثانی عین اولیٰ ہوگا۔ اور یہ نہیں متصور ہوگا مگر معرف باللام اور معرف بالاضافت میں اور اعلام اور اسکے مانند میں،

متصور نہ ہوگا۔ پس نکرہ جب لام کے ساتھ لوٹایا جائے گا تو اس سے ماقبل کیطرف اشارہ ہوگا لہٰذا معرفہ عین نکرہ ہوجائے گا جیسے باری تعالیٰ کا قول اِنَّا اَرْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ ۔

(تشریح)۔ شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سابق میں نکرہ اور معرفہ کا مفید عموم ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اب یہاں سے اسکو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نکرہ اور معرفہ اگر دونوں ایک مقام میں وارد ہوں تو اسکا کیا حکم ہے۔ اگرچہ یہ عام کے مباحث میں سے نہیں ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نکرہ کو اگر معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے یعنی ایک لفظ کو پہلے نکرہ ذکر کیا گیا پھر اسی لفظ کو معرفہ ذکر کیا گیا تو ثانی، عین اولی ہوگا۔ یعنی اول اور ثانی کے درمیان عینیت ہوگی حتی کہ اگر اولی عام تھا تو ثانیہ بھی عام ہوگا اور اگر اولی خاص تھا تو ثانیہ بھی خاص ہوگا۔

ملاجیون رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ بات معرّف باللام اور معرف بالاضافۃ ہی میں ہوسکتی ہے۔ ورنہ اگر بصورتِ عَلَم یا بصورتِ اسم موصول یا بصورت اسم اشارہ معرفہ ہو تو پھر سابقہ قاعدہ جاری نہ ہوگا۔ شارح نے کہا کہ جس لفظ کو نکرہ ذکر کیا گیا تھا اگر اُسی لفظ کو لام کے ساتھ معرفہ بنا کر ذکر کیا گیا تو اس سے ماقبل کیطرف اشارہ ہوگا اور جب لام سے ماقبل نکرہ کیطرف اشارہ کیا گیا تو معرفہ، عین نکرہ ہوگا جیسے باری تعالیٰ کے اس قول میں لفظ رسول اوّلاً نکرہ مذکور ہے۔ پھر اُسی کا لام کے ساتھ معرفہ بنا کر اعادہ کیا گیا تو ان دونوں سے مراد ایک ذات ہوگی یعنی موسیٰ علیہ السلام۔ محشی کہتے ہیں کہ انا ارسلنا کاتب کی غلطی سے لکھ دیا گیا ہے ورنہ قرآن پاک میں کَمَا اَرْسَلْنَا ہے۔

وَاِذَا اُعِيْدَتْ نَكِرَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْاُوْلٰى لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْاُوْلٰى لَتَعَيَّنَتْ نَوْعَ تَعَيُّنٍ وَلَمْ تَبْقَ فِيْهَا نَكَارَةٌ وَالْمُقَدَّرُ خِلَافُهُ وَالْمَعْرِفَةُ اِذَا اُعِيْدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْاُوْلٰى لِاَنَّ اللَّامَ يُشِيْرُ اِلَى الْمَعْهُوْدِ الْمَذْكُوْرِ فِيْمَا سَبَقَ وَمِثَالُ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَاِنَّ الْعُسْرَ اُعِيْدَ مُعَرَّفًا فَيَكُوْنُ عَيْنَ الْاَوَّلِ وَالْيُسْرُ اُعِيْدَ مُنَكَّرًا فَيَكُوْنُ غَيْرَ الْاَوَّلِ فَعُلِمَ اَنَّ مَعَ كُلِّ عُسْرٍ وَاحِدٍ يُسْرَيْنِ وَهُوَ مَعْنٰى قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ مَرْوِيًّا عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ وَقَالَ الشَّاعِرُ شعر اِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوٰى فَفَكِّرْ فِيْ اَلَمْ نَشْرَحْ ٭ فَعُسْرٌ بَيْنَ يُسْرَيْنِ اِذَا اَنْكَرْتَهٗ فَافْرَحْ ٭ وَقَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ عِنْدِيْ اَنَّ فِيْ

هٰذَا الْمَقَامِ نَظْرٌ لِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ تَاكِيْدًا لِلْاُوْلٰى كَمَا اَنَّ قَوْلَنَا اِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا اِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا لَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ مَعَهٗ كِتَابَيْنِ فَيَكُوْنُ الْعُسْرُ وَاحِدًا وَالْيُسْرُ وَاحِدًا ؀

(ترجمہ) :- اور جب نکرہ کو دوبارہ نکرہ کی صورت میں ذکر کیا گیا تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا اسلئے کہ اگر دوسرا نکرہ عین اولیٰ ہوتا تو اس میں ایک قسم کا تعین ہوجاتا اور اسمیں نکارت باقی نہ رہتی حالانکہ مقدرا سکے خلاف ہے۔ اور معرفہ کو جب معرفہ بنا کر لوٹا یا جائے گا تو ثانی عین اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ لام ایسے معہود کیطرف اشارہ کرتا ہے جو سابق میں مذکور ہے ان دونوں قاعدوں کی مثال باری تعالےٰ کا قول فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ہے کیوں کہ عُسر کو معرفہ کی صورت میں لوٹایا گیا ہے۔ لہٰذا عسر ثانی بعینہ عسر اول ہوگا اور یُسر کو دوبارہ نکرہ لایا گیا ہے لہٰذا یُسر ثانی، یُسر اول کا غیر ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ ایک عسر کے ساتھ دو یُسر ہیں اور یہی معنی ہیں ابن عباسؓ کے قول کے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک عُسر دو آسانیوں پر ہرگز غالب نہ ہوسکے گا۔ اور شاعر نے کہا جب مصیبت و آزمائش تم پر سخت ہوجایا کرے تو سورہ الم نشرح میں غور کرلیا کرو۔ اسلئے کہ ایک مشکل دو آسانیوں کے درمیان ہے بس اسمیں غور کرکے فرحت و مسرت کو اپنا رفیق بنالو۔ اور فخر الاسلام نے کہا کہ میرے نزدیک اس مقام میں نظر ہے۔ اسلئے کہ یہ احتمال ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہو جیسا کہ ہمارا قول اِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا ان مع زيد كتابا، اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ اس کے پاس دو کتابیں ہیں پس عسر بھی ایک ہوگا اور یسر بھی ایک ہوگا۔

(تشریح) :- مصنفؒ نے دوسرا قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا جائے تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہوگا دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرا نکرہ بعینہ پہلا نکرہ ہوجائے تو نکرہ میں ایک گونہ تعین ہوجاتا ہے اور اسمیں نکارت باقی نہیں رہتی ہے حالانکہ مفروض اس کے خلاف ہے اسلئے کہ فرض تو یہ کیا گیا ہے کہ نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا گیا ہے۔ مگر عین اولیٰ ہونے کی صورت میں چونکہ تعین پیدا ہوجاتا ہے۔ اسلئے وہ نکرہ نہ رہے گا۔ تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ لایا جائے گا تو دوسرا معرفہ بعینہ پہلا معرفہ ہوگا کیونکہ دوسرے معرفہ پر جو لام تعریف ہے وہ اس معہود کیطرف مشیر ہوگا جسکا ذکر ماقبل میں ہوچکا ہے اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ دونوں معرفوں کا مصداق ایک ہوگا اور جب دونوں کا مصداق ایک ہوگا تو دونوں کے درمیان عینیت ہوگی، شارحؒ نے کہا قاعدہ ۲ اور قاعدہ ۳ کی مثال

باری تعالیٰ کا قول اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ہے یعنی آیت میں العسر کو دوبارہ بھی معرفہ ہی ذکر کیا گیا ہے۔ لہٰذا قاعدہ ۳ کی رو سے عُسر ثانی، بعینہ عُسر اول ہوگا یعنی دونوں کا مصداق ایک ہوگا۔ اور یُسر نکرہ کو دوبارہ بھی نکرہ ہی ذکر کیا گیا ہے۔ لہٰذا قاعدہ ۲ کی رو سے یُسر ثانی، یسر اول کا غیر ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ آیت میں ایک عُسر (مشکل) ہے اور دو یُسر (آسانیاں) ہیں، دو یُسر سے مراد، عہد نبویؐ میں فتوحات اور عہد خلفاء میں فتوحات ہیں، یا دنیا و آخرت کا یُسر مراد ہے، آیت میں دو یُسر کا ہونا ابن عباسؓ کے قول سے بھی ثابت ہے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک عُسر دو یُسر پر ہرگز غالب نہ ہو سکے گا۔ ابن عباسؓ نے اسطرف اشارہ کیا ہے کہ آیت میں ایک عُسر ہے اور دو یُسر ہیں اور ایک عسر دو یسر پر غالب نہ ہو سکے گا۔

اسکو ایک شاعر نے اسطرح بیان کیا ہے کہ اے مخاطب مصیبت اور آزمائش جب تجھ پر سخت ہو جایا کرے تو، تو سورہ الم نشرح میں غور کر لیا کر جب تو اسمیں غور کرے گا تو تجھے معلوم ہو جائیگا کہ دو آسانیوں کے درمیان ایک مشکل ہے پس یہ معلوم کر کے تو خوش و خرم ہو جا۔ گویا شاعر نے بھی یہ سمجھا ہے کہ آیت میں ایک عُسر اور دو یُسر مراد ہیں۔

شارحؒ نے کہا کہ علامہ فخر الاسلامؒ نے فرمایا کہ یہ مقام میرے نزدیک محل غور ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ آیت میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہو جیسا کہ۔ اِنَّ مَعَ زید کتابًا اِنَّ مَعَ زید کتابًا میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہے اور یہ اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ زید کے پاس دو کتابیں ہیں لہٰذا اسیطرح آیت میں عسر بھی ایک ہوگا اور یُسر بھی ایک ہوگا اور جب ایسا ہے تو مذکورہ آیت سابقہ قواعد کی مثال نہ ہو سکے گی۔

وَاِذَا اُعِيدَتْ نَكِرَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْاُوْلٰى لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْاُوْلٰى لَتَعَيَّنَتْ بِلَا اِشَارَةِ حَرْفٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَلَمْ يُوْجَدْ لِهٰذَا مِثَالٌ فِى النَّصِّ وَقَدْ جَعَلُوْا فِىْ مِثَالِهِ مَا اِذَا اَقَرَّ بِاَلْفٍ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ فِىْ مَجْلِسٍ ثُمَّ بِاَلْفٍ غَيْرِ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ اٰخَرَيْنِ فِىْ مَجْلِسٍ اٰخَرَ يَكُوْنُ الثَّانِىْ غَيْرَ الْاَوَّلِ وَيَلْزَمُهُ اَلْفَانِ وَيَنْبَغِىْ اَنْ يُّعْلَمَ اَنَّ هٰذَا كُلَّهُ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَخُلُوِّ الْمَقَامِ عَنِ الْقَرَائِنِ وَاِلَّا فَقَدْ تُعَادُ النَّكِرَةُ مَعْرِفَةً مَعَ الْمُغَايَرَةِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَهٰذَا كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَاتَّقُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ اَنْ تَقُوْلُوْا اِنَّمَا اُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلٰى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا فَالْكِتَابُ الْاَوَّلُ الْقُرْاٰنُ وَالثَّانِى التَّوْرٰةُ وَالْاِنْجِيْلُ وَقَدْ تُعَادُ النَّكِرَةُ نَكِرَةً مَعَ عَدَمِ الْمُغَايَرَةِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَهُوَ الَّذِىْ

فِی السَّمَاءِ اِلٰہٌ وَّفِی الْاَرْضِ اِلٰہٌ وَقَدْ تُعَادُ الْمَعْرِفَۃُ مَعْرِفَۃً مَعَ الْمُغَایَرَۃِ کَقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَھُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْہِ مِنَ الْکِتَابِ وَقَدْ تُعَادُ الْمَعْرِفَۃُ نَکِرَۃً مَعَ عَدَمِ الْمُغَایَرَۃِ کَقَوْلِہٖ تَعَالٰی اِنَّمَا اِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ وَاَمْثَالُ ذٰلِکَ

(ترجمہ):۔ اور جب معرفہ کو دوبارہ نکرہ لایا جائیگا تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا کیونکہ اگر ثانی، عینِ اولیٰ ہو جائے تو بغیر ایسے حرف کے اشارہ کے جو اسپر دلالت کرے نکرہ متعین ہو جائیگا حالانکہ یہ باطل ہے اور اس قاعدہ کی کوئی مثال نص میں موجود نہیں ہے بلکہ علماء نے اسکی مثال میں اسکو قرار دیا کہ جب کوئی شخص ایک مجلس میں دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار کا اقرار کرے جو چک کے ساتھ مقید ہے پھر یہی شخص دوسری مجلس میں دوسرے دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار کا اقرار کرے جو چک کے ساتھ مقید نہ ہو تو دوسرا غیر اول ہوگا اور اسپر دو ہزار لازم ہوں گے اور مناسب ہیکہ جان لیا جائے کہ یہ تمام تفصیل اطلاق اور قرائن سے مقام کے خالی ہونیکی صورت میں ہے ورنہ مغایرت کے ساتھ نکرہ کو معرفہ بنا کر لوٹایا جاتا ہے جیسے باری تعالٰے کا قول۔ وَھٰذَا کِتَابٌ اَنْزَلْنَاہُ مُبَارَکٌ فَاتَّبِعُوْہُ وَاتَّقُوْا لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ اَنْ تَقُوْلُوْا اِنَّمَا اُنْزِلَ الْکِتَابُ عَلٰی طَائِفَتَیْنِ مِنْ قَبْلِنَا" ہے پس کتاب اول قرآن ہے اور کتاب ثانی تورات اور انجیل ہے اور کبھی نکرہ کو نکرہ ہی لوٹایا جاتا ہے حالانکہ دونوں میں عدمِ مغایرت ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "وَھُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَاءِ اِلٰہٌ وَّفِی الْاَرْضِ اِلٰہٌ" ہے اور کبھی معرفہ کو معرفہ ہی لوٹایا جاتا ہے حالانکہ دونوں میں مغایرت ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "وَھُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْہِ مِنَ الْکِتَابِ" ہے۔ اور کبھی معرفہ کو نکرہ لوٹایا جاتا ہے حالانکہ دونوں میں عدمِ مغایرت ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "اِنَّمَا اِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ" ہے اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔

(تشریح):۔ مصنفؒ نے چوتھا قاعدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر معرفہ کو دوبارہ نکرہ بنا کر ذکر کیا گیا تو نکرہ، معرفہ کا غیر ہوگا یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہوگا اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر ثانیہ یعنی نکرہ کو عینِ اولیٰ قرار دیا جائے تو اس صورت میں بغیر کسی ایسے حرف کے اشارہ کے جو تعیین پر دلالت کرے نکرہ متعین ہو جائیگا حالانکہ تعین پر دلالت کرنیوالے حرف کے اشارہ کے بغیر نکرہ کا متعین ہونا باطل ہے لہٰذا معرفہ کو نکرہ بنا کر لوٹانے کی صورت میں نکرہ، معرفہ کا غیر ہوگا نہ کہ عین۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ قاعدہ ہٰذا کیلئے نص میں کوئی مثال موجود نہیں ہے البتہ علمائے کرام نے اس کی مثال میں تشبیہاً یہ مسئلہ پیش کیا ہے کہ ایک شخص نے ــــــــــــ ایک مجلس میں دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار روپیہ کا اقرار کیا جو چک اور دستاویز کے ساتھ مقید ہے مثلاً یہ اقرار کیا کہ میرے ذمہ فلاں آدمی کے لیے ایک ہزار روپیہ ہیں جو چک اور دستاویز میں لکھے ہوئے ہیں پھر اسی شخص نے دوسری مجلس میں دوسرے دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار روپیہ کا اقرار کیا۔

جو چونکہ کیساتھ مقید نہیں ہے تو اس صورت میں دوسرا اقرار پہلے اقرار کا غیر ہوگا اور مُقِر پر دو ہزار روپیہ لازم ہوں گے، ـــــــ شارح نے کہا کہ دوسرے اقرار کیلئے مجلس بھی دوسری ہو اور گواہ بھی دوسرے ہوں، کیونکہ اگر مجلس دوسری ہو مگر گواہ پہلے ہی ہوں تو اقرار ثانی، شہود اولیٰ کی شہادت کے ساتھ اقرار اولیٰ کی تاکید ہوگا۔ اور اگر دوسرا اقرار کیوقت گواہ دوسرے ہوں مگر مجلس پہلی ہی ہو تو بھی اقرار ثانی اقرار اول کی تاکید ہوگا۔ کیوں کہ مجلس واحد، کلمات متفرقہ کو اکٹھا کرنے میں مؤثر ہوتی ہے یعنی تمام کلمات، مجلس واحد میں کلمۂ واحدہ کے حکم میں ہوتے ہیں لہٰذا اس صورت میں دونوں اقرار، ایک ہی اقرار شمار ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ چاروں قواعد اسوقت مفید ہوں گے جبکہ کلام مطلق ہو اور قرائن سے خالی ہو ورنہ کبھی کبھی ان کے برخلاف بھی واقع ہوگا۔ مثلاً پہلا قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ اگر دوبارہ معرفہ بناکر ذکر کیا جائے تو ثانی عین اولیٰ ہوگا۔ لیکن کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے بلکہ ثانی غیر اولیٰ ہوتا ہے جیسے نور الانوار کے اندر ذکر کردہ آیت میں لفظ کتاب اوّلاً نکرہ مذکور ہے اور پھر لفظ الکتاب معرفہ ذکر کیا گیا ہے۔ مگر اسکے باوجود کتاب اول (نکرہ) سے قرآن پاک مراد ہے اور کتاب ثانی (معرفہ) سے تورات اور انجیل مراد ہے۔ یعنی دونوں میں مغایرت ہے نہ کہ عینیت ـــــــ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ کو اگر دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا جائے تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا۔ لیکن کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے بلکہ ثانی عین اولیٰ ہوتا ہے جیسے باری تعالےٰ کے قول "وہو الذی فی السماء الٰہ وفی الارض الٰہ" میں لفظ الٰہ دونوں جگہ نکرہ ہے مگر اسکے باوجود دونوں کا مصداق ایک ہے نہ کہ دو۔ تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے عینِ اولیٰ مراد ہوتا ہے۔ لیکن کبھی اس کے برخلاف ثانی سے غیر اولیٰ مراد ہوگا جیسے باری تعالیٰ کے قول "وَهُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتَابِ" میں دونوں جگہ الکتاب معرفہ ہے۔ مگر اول سے مراد قرآن ہے اور ثانی سے مراد تورات اور انجیل ہے۔ چوتھا قاعدہ یہ ہے کہ جب معرفہ کو دوبارہ نکرہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے غیر اولیٰ مراد ہوتا ہے لیکن کبھی اسکے برخلاف ثانی سے عین اولیٰ مراد ہوگا۔ جیسے باری تعالےٰ کے قول اِنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ میں پہلا الٰہ اضافت کیوجہ سے معرفہ ہے اور دوسرا الٰہ نکرہ ہے مگر اسکے باوجود دوسرے سے عین اولیٰ مراد ہے یعنی دونوں کا مصداق ایک ہے شارح کہتے ہیں کہ اسطرح کی بہت سی مثالیں ہیں۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ اَقْصٰى مَا يَنْتَهِیْ اِلَيْهِ التَّخْصِيْصُ فِی الْعَامِّ وَكَانَ يَنْبَغِیْ اَنْ يَّذْكُرَهٗ فِیْ مَبَاحِثِ التَّخْصِيْصِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰى بَيَانِ الْفَاظِهٖ اَخَّرَهٗ عَنْهَا فَقَالَ وَمَا يَنْتَهِیْ اِلَيْهِ الْخُصُوْصُ نَوْعَانِ اَیِ الْقَدْرُ الَّذِیْ لَا يَتَعَدّٰى اِلٰى مَا تَحْتَهٗ نَوْعَانِ اَلنَّوْعُ الْاَوَّلُ اَلْوَاحِدُ فِيْمَا هُوَ

فردٌ بصیغتہٖ کمَن وما والطائفۃ واسم الجنس المعرّف باللام او ملحقٌ بہٖ کالجموع المعرفۃ بلام الجنس فانّھما لو خلیا عن الواحد ایضاً لفات اللفظ عن مدلولہٖ کالمرأۃ والنساء نشرٌ علی ترتیب اللف فالمرأۃ فردٌ بصیغتہٖ معرفۃٌ باللام والنساء جمعٌ لا واحد لہ محلّی بلام الجنس وینتھی تخصیصھما الی الواحد البتۃ

(ترجمہ):۔ پھر اسکے بعد مصنفؒ نے اس چیز کا ــــ منتہا ذکر کیا جسپر تخصیص فی العام ختم ہوجاتی ہے مناسب تھا کہ اسکو مباحث تخصیص میں ذکر فرماتے لیکن چونکہ یہ بحث الفاظِ عام کے بیان پر موقوف تھی اسلئے اس بحث کو الفاظِ عام سے مؤخر کردیا چنانچہ فرمایا کہ تخصیص جس مقدار پر پہنچکر ختم ہوجاتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں یعنی وہ مقدار جسکے ماتحت کیطرف تخصیص متعدی نہیں ہوتی ہے۔ اسکی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم واحد ہے اس عام میں جو اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے جیسے مَن، مَا، طائفہ اور وہ اسم جنس جو معرّف باللام ہو۔ یا وہ جو مفرد کیساتھ ملحق ہو جیسے جمع کے وہ تمام صیغے جو معرف باللام جنس ہوں اسلئے کہ اگر وہ دونوں واحد سے بھی خالی ہوجائیں تو لفظ اپنے مدلول سے فوت ہوجائیگا جیسے علی الترتیب لفظ المرأۃ اور لفظ النساء ہے پس المرأۃ اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے، معرف باللام ہے اور النساء جمع کا صیغہ ہے جسکا واحد نہیں ہے معرف باللام جنس ہے، ان دونوں کی تخصیص یقینی طور سے ایک تک پہنچکر ختم ہوجاتی ہے۔

(تشریح):۔ یہاں سے مصنفؒ نے اُس عدد کو بیان فرمایا ہے جسپر عام کے اندر تخصیص ختم ہوجاتی ہے شارح کہتے ہیں کہ اسکا ذکر اگرچہ تخصیص کے مباحث کے مناسب تھا مگر چونکہ اسکی بحث کرنا الفاظِ عام کے بیان پر موقوف تھا اسلئے مصنفؒ نے پہلے الفاظِ عام کو بیان کیا اور اسکے بعد اس بحث کو شروع فرمایا۔ بہرحال وہ مقدار جسکے بعد تخصیص کرنا ممکن نہ ہو اسکی دو، قسمیں ہیں۔ پہلی قسم ایک ہے مگر ایک تک تخصیص اس عام میں ہوگی جو اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہو جیسے کلمۂ مَن، کلمۂ مَا، لفظ طائفہ اور اسم جنس جو معرف باللام ہو یا وہ جمع جو مفرد کیساتھ ملحق ہو مثلاً وہ جمعیں جو لام جنس کے ساتھ معرف ہوں کیونکہ جمع پر جب لام جنس داخل ہوگیا تو اسکی جمعیت باطل ہوگئی اور وہ مفرد کے مانند ہوگیا پس مفرد اور مفرد کیساتھ ملحق میں ایک تک تخصیص اسلئے ہوگی کہ اگر ان کے تحت ایک بھی باقی نہ رہا بلکہ اسکو بھی خاص کرلیا گیا تو لفظ اپنے معنی سے خالی ہوجائیگا اور لفظ کا بغیر معنی کے ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ مصنفؒ نے ان دونوں کی مثال میں لف ونشر مرتب کے طور پر فرمایا ہے۔ جیسے المرأۃ اور النساء لفظ المرأۃ اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے اور معرف باللام ہے اور النساء جسکا مفرد من لفظہ نہیں ہے۔ مگر اس پر لام جنس داخل ہے دونوں میں ایک تک تخصیص ہوسکتی ہے یعنی اسقدر تخصیص ہوسکتی ہے کہ اس کے تحت کم از کم ایک فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔ اکثر علماء کا یہی مذہب ہے لیکن صاحب کشاف نے کہا کہ جمع معرف بلام جنس جمع بدون لام الجنس کے مانند ہے یعنی اسکی تخصیص کا منتہی تین ہے یعنی تین سے نیچے تخصیص کرنا درست نہیں ہے بلکہ جمع کے تحت کم از کم تین فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِیُ الثَّلٰثَۃُ فِیْمَا کَانَ جَمْعًا صِیْغَۃً وَمَعْنًی کَرِجَالٍ وَنِسَاءٍ مُنَکَّرًا مِمَّا لَمْ یَدْخُلْہُ لَامُ الْجِنْسِ وَیَلْحَقُ بِہٖ مَا کَانَ مَعْنًی فَقَطْ کَقَوْمٍ وَرَھْطٍ وَاِنَّمَا یَنْتَھِیْ تَخْصِیْصُ ھٰٓؤُلَاءِ کُلِّھَا اِلَی الثَّلٰثَۃِ لِاَنَّ اَدْنَی الْجَمْعِ الثَّلٰثَۃُ بِاِجْمَاعِ اَھْلِ اللُّغَۃِ فَلَوْ لَمْ یَبْقَ تَحْتَہٗ ثَلٰثَۃُ اَفْرَادٍ لَفَاتَ اللَّفْظُ عَنْ مَقْصُوْدِہٖ۔

(ترجمہ):۔ اور دوسری قسم تین کا عدد ہے اس عام میں جو صیغہ اور معنی کے اعتبار سے جمع ہو جیسے رجال اور نساء اس حال میں کہ وہ نکرہ ہوں ان پر لام جنس داخل نہ ہوا ہو اور اس کے ساتھ وہ الفاظ بھی ملحق ہیں جو صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہوں جیسے قوم اور رہط، اور ان تمام کی تخصیص تین تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ باجماع اہل لغت جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے پس اگر اس کے تحت تین افراد بھی باقی نہ ہوں گے تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا۔

(تشریح):۔ عام کے اندر منتہیٰ تخصیص کی دوسری قسم تین ہے یعنی وہ عام جو صیغہ اور معنی کے اعتبار سے جمع ہو اور اس پر لام جنس داخل نہ ہو جیسے رجال اور نساء او ر وہ عام جو صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہو جیسے قوم اور رہط تو ان تمام کی تخصیص تین پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے یعنی ان میں اتنی تخصیص کرنے کی اجازت ہے کہ ان کے تحت کم از کم تین افراد باقی رہ جائیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ باجماع اہل لغت جمع کا ادنی درجہ تین ہے لہٰذا اگر جمع کے تحت تخصیص کرنے کے بعد تین افراد بھی باقی نہ رہیں تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا یعنی لفظ (جمع) کا بغیر اپنے مدلول (تین) کے پایا جانا لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔

وَقَالَ بَعْضُ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ رح وَمَالِکٍ رح اِنَّ اَقَلَّ الْجَمْعِ اِثْنَانِ فَیَنْتَھِی التَّخْصِیْصُ اِلَیْہِ تَمَسُّکًا بِقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَھُمَا جَمَاعَۃٌ فَاَجَابَ عَنْہُ الْمُصَنِّفُ رح بِقَوْلِہٖ وَقَوْلُہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَھُمَا جَمَاعَۃٌ مَحْمُوْلٌ عَلَی الْمَوَارِیْثِ وَالْوَصَایَا فَاِنَّ فِیْ بَابِ الْمِیْرَاثِ لِلْاِثْنَیْنِ حُکْمُ الْجَمَاعَۃِ اِسْتِحْقَاقًا وَحَجْبًا فَاِنَّ لِلْبِنْتَیْنِ وَالْاُخْتَیْنِ الثُّلُثَیْنِ کَمَا لِلْبَنَاتِ وَالْاَخَوَاتِ وَیَحْجُبُ الْاِخْوَانُ لِلْاُمِّ مِنَ الثُّلُثِ اِلَی السُّدُسِ کَالْاِخْوَۃِ الثَّلٰثَۃِ وَالْوَصِیَّۃُ اُخْتُ الْمِیْرَاثِ فِیْ کَوْنِھَا اِسْتِخْلَافًا بَعْدَ الْمَوْتِ وَتَتْبَعُ الْمِیْرَاثَ تَبَعِیَّۃَ النَّفْلِ لِلْفَرْضِ فَاِنْ اَوْصٰی لِمَوَالِیْ فُلَانٍ وَلَہٗ مَوْلَانِ اَوْ لِاِخْوَۃِ زَیْدٍ وَلَہٗ

اَخَوَانِ يَسْتَحِقَّانِ الْكُلَّ اَوْ عَلٰى سُنَّةِ تَقَدُّمِ الْاِمَامِ اَىْ اِذَا كَانَ الْمُقْتَدِىْ اِثْنَيْنِ يَتَقَدَّمُهُمَا الْاِمَامُ كَمَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الثَّلٰثَةِ خِلَافًا لِاَبِىْ يُوْسُفَ رح فَاِنَّهٗ عِنْدَهٗ يَتَوَسَّطُهُمَا وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْاِمَامَ مَحْسُوْبٌ فِى الْجَمَاعَةِ كُلِّهَا اِلَّا فِى الْجُمُعَةِ فَاِنَّ فِيْهَا تُشْتَرَطُ ثَلٰثَةُ رِجَالٍ سِوَى الْاِمَامِ خِلَافًا لِاَبِىْ يُوْسُفَ رح اِذْ عِنْدَهٗ يَكْفِىْ اِثْنَانِ سِوَى الْاِمَامِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمُصَ رح اَلْجَوَابَ الثَّالِثَ الَّذِىْ ذَكَرَهٗ غَيْرُهٗ وَهُوَ اَنَّهٗ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُسَافَرَةِ بَعْدَ قُوَّةِ الْاِسْلَامِ فَاِنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهٰى اَوَّلًا عَنْ مُسَافَرَةِ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ لِضُعْفِ الْاِسْلَامِ وَغَلَبَةِ الْكُفَّارِ فَقَالَ ع اَلْوَاحِدُ شَيْطَانٌ وَالْاِثْنَانِ شَيْطَانَانِ وَالثَّلٰثَةُ رَكْبٌ اَىْ جَمَاعَةٌ كَافِيَةٌ ثُمَّ لَمَّا قَوِىَ الْاِسْلَامُ رَخَّصَ لِلْاِثْنَيْنِ وَبَقِىَ الْوَاحِدُ عَلٰى حَالِهٖ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ وَبَاقِىْ تَمَسُّكَاتِ الْمُخَالِفِ بِاَجْوِبَتِهَا مَذْكُوْرَةٌ فِى الْمُطَوَّلَاتِ ۔

(ترجمہ):۔ امام شافعی اور امام مالک کے بعض اصحاب نے کہا کہ اقلِ جمع دو ہیں پس تخصیص دو پر پہنچ کر ختم ہوگی، یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ کی حدیث "الاثنان فما فوقہما جماعۃ" سے استدلال کرتے ہیں، مصنف نے ان کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الاثنان فما فوقہما جماعۃ" احکامِ میراث اور احکامِ وصیت پر محمول ہے کیوں کہ میراث کے باب میں حقدار اور حاجب ہونے کے اعتبار سے دو کیلئے جماعت کا حکم ہے اسلئے کہ دو لڑکیوں اور دو بہنوں کیلئے دو ثلث اسی طرح ہیں جیسا کہ دو سے زیادہ لڑکیوں اور دو سے زائد بہنوں کیلئے ہیں اور دو بھائی ماں کو ثلث سے محجوب کر کے سدس کی طرف لیجاتے ہیں جیسا کہ تین بھائی۔ اور وصیت میراث کی بہن ہے وصیت کے موت کے بعد خلیفہ بنانے میں اور وصیت، میراث کے تابع ہے جیسے نفل فرض کے تابع ہے پس اگر فلاں کے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کے دو مولیٰ ہوں یا زید کے بھائیوں کیلئے وصیت کی اور اس کے دو بھائی ہوں تو دونوں کل کے مستحق ہوں گے یا یہ حدیث امام کے مقدم ہونے کے طریقہ پر محمول ہے یعنی جب مقتدی دو ہوں تو امام ان دونوں سے آگے رہے گا جیسا کہ تین مقتدیوں سے آگے رہتا ہے امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کیوں کہ ان کے نزدیک امام دو مقتدیوں کے درمیان میں رہے گا اور یہ اسلئے کہ امام تمام جماعتوں میں محسوب ہے علاوہ جمعے کے کیوں کہ جمعہ میں امام کے علاوہ تین مردوں کی شرط ہے امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک امام کے علاوہ دو مقتدی کافی ہیں۔ اور مصنف نے اس تیسرے جواب کا ذکر نہیں کیا جس کو اس کے علاوہ

نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ حدیث قوت اسلام کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اوّلاً ایک اور دو آدمیوں کو سفر کرنے سے ضعفِ اسلام اور غلبۂ کفار کی وجہ سے منع کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں اور تین ایسی جماعت ہے جو کافی ہے پھر جب اسلام قوی ہو گیا تو دو کو سفر کرنے کی اجازت دیدی گئی اور ایک علیٰ حالہ باقی رہا پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " الاثنان فمافوقہما جماعۃ " اور مخالف کے باقی دلائل اور ان کے جوابات مطولات میں مذکور ہیں ۔

(**تشریح**) :- شارح نور الانوار ملاجیون رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام شافعی رحمہ اللہ اور امام مالک رحمہ اللہ کے بعض اصحاب نے کہا کہ اقلِ جمع دو ہیں لہٰذا تخصیص دو تک پہنچ کر ختم ہوگی یعنی ان حضرات کے نزدیک تخصیص کرنے کے بعد عام کی نوع ثانی کے تحت کم از کم دو افراد کا باقی رہنا ضروری ہے اور اس سلسلہ میں انکا استدلال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول " الاثنان فمافوقہما جماعۃ " ہے یعنی حدیث میں دو کو اسی طرح جماعت قرار دیا گیا ہے جس طرح کہ دو سے زائد کو جماعت قرار دیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ اقلِ جمع دو ہیں ۔

فاضل مصنف نے اس استدلال کے دو جواب دیئے ہیں ۔ پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث احکامِ میراث اور احکامِ وصیت پر محمول ہے یعنی حقدار اور حاجب بننے میں دو کو وہی حکم حاصل ہے جو حکم جماعت یعنی دو سے زائد کو حاصل ہے چنانچہ میت کے مال میں سے میت کی تین اور تین سے زائد لڑکیوں اور بہنوں کو جس صورت میں دو ثلث مال دیا جاتا ہے جیسا کہ آیت " فان کن نساء فوق اثنتین فلھن ثلثا ماترک " سے معلوم ہوتا ہے اُسی صورت میں میت کی دو لڑکیوں اور دو بہنوں کو بھی دو ثلث مال دیا جاتا ہے جیسا کہ آیت " فان کانتا اثنتین فلھما الثلثان " سے معلوم ہوتا ہے اور اگر میت کی اولاد نہ ہو تو میت کی ماں کو ایک ثلث دیا جاتا ہے لیکن اگر میت کے تین یا تین سے زائد بھائی ہوں تو یہ میت کی ماں کا حصہ ثلث سے گھٹا کر سدس کر دیتے ہیں جیسا کہ " فان کان لہ اخوۃ فلامہ السدس " سے ظاہر ہے ، اسی طرح اگر میت کے دو بھائی ہوں تو وہ بھی میت کی ماں کا حصہ گھٹا کر ثلث سے سدس کر دیتے ہیں ، ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول " الاثنان فمافوقہما جماعۃ " اسی باب میراث پر محمول ہے یعنی باب میراث میں دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے ، اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ جمع کا صیغہ دو کے لئے موضوع ہے یا نہیں ۔

شارح کہتے ہیں کہ وصیت ، میراث کی بہن اور اس کی نظیر ہے اس طور پر کہ جس طرح وارث ، میّت کا خلیفہ ہوتا ہے اسی طرح موصی لہ بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے اور وصیت ، میراث کی اسی طرح تابع ہے جس طرح نفل ، فرض کے تابع ہوتا ہے کیوں کہ میراث دلیل قطعی سے ثابت ہے اس میں بندہ

کو کوئی اختیار نہیں ہے اور وصیت نفل ہے اور اختیاری ہے پس وصیت، میراث کے تابع ہوگی، جیسے نفل، فرض کے تابع ہوتا ہے اور متبوع یعنی میراث میں دو کو جمع کا درجہ دیا گیا ہے، لہٰذا تابع یعنی وصیت میں بھی دو کو جمع کا درجہ دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی نے خالد کے موالی کیلئے کچھ مال کی وصیت کی اور خالد کے صرف دو موالی ہوں تو ان دونوں کو پورا مال وصیت دیا جائے گا جیساکہ تین یا تین سے زائد کی صورت میں پورا مالِ وصیت دیا جاتا ہے اسی طرح اگر زید کے بھائیوں کے لئے بصیغۂ جمع وصیت کی اور اس کے دو بھائی ہوئے تو دونوں پورے مال کے مستحق ہوں گے جیساکہ تین یا تین سے زائد پورے مال کے مستحق ہوتے۔ بہر حال اس حدیث میں صرف یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ میراث اور وصیت میں دو کو وہی حکم حاصل ہے جو حکم جماعت کو حاصل ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اقلِ جمع دو ہیں۔ لہٰذا اس حدیث سے اقلِ جمع کے دو ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث امام کے مقدم ہونے کی سنت پر محمول ہے یعنی حدیث "الاثنان فما فوقہما جماعۃ" کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح مقتدیوں کے تین ہونے کی صورت میں امام کا مقتدیوں سے آگے ہو کر کھڑا ہونا مسنون ہے، اسی طرح مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں بھی امام کا مقتدیوں سے آگے کھڑا ہونا مسنون ہے اگرچہ اس میں حضرت امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں امام مقتدیوں کے درمیان میں کھڑا ہوگا نہ کہ آگے۔

شارح کہتے ہیں کہ مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں امام کا آگے کھڑا ہونا اسلئے مسنون ہے کہ امام جمعہ کے علاوہ تمام جماعتوں میں محسوب ہے پس جب امام محسوب ہے تو دو مقتدی اور ایک امام مل کر جماعت متحقق ہوگئی، اور جب جماعت متحقق ہوگئی تو جماعت کا حکم یعنی امام کا آگے کھڑا ہونا بھی ثابت ہو جائے گا اور جمعہ میں چونکہ امام، صحتِ ادائے جمعہ کیلئے شرط ہے اس لئے امام کو جماعت میں سے شمار نہیں کیا جائیگا بلکہ امام کے علاوہ جماعت یعنی تین مردوں کا ہونا ضروری ہوگا اس کے برخلاف دوسری نمازیں کہ ان میں امام صحتِ ادائے صلوٰۃ کیلئے شرط نہیں ہے اسلئے امام کو جماعت میں سے شمار کرنا درست ہوگا، ادائے جمعہ کی صحت کیلئے امام کے علاوہ تین مردوں کا ہونا اس لئے بھی شرط ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فاسعوا الی ذکر اللہ" پس سعی الی الجمعہ کرنیوالوں کے علاوہ ایک ذاکر کا ہونا ضروری ہے اور ذاکر، خطیب ہے لہٰذا خطیب کے علاوہ "فاسعوا" صیغۂ جمع کی وجہ سے تین مردوں کا ہونا شرط اور واجب ہے۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ ادائے جمعہ کیلئے امام کے علاوہ دو مقتدیوں کا ہونا کافی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے تیسرا جواب ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ دوسرے لوگوں نے اس کو ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ حدیث "الاثنان فما فوقہما جماعۃ" قوت اسلام کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہیکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے ضعف اور کفار کے غلبہ کی وجہ سے ابتداءً ایک آدمی اور دو آدمیوں کو سفر کرنے سے منع کیا تھا اور فرمایا تھا "الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثۃ رکب" ایک آدمی بھی شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں مگر تین جماعت ہیں، ایک آدمی کو شیطان اس لئے قرار دیا کہ سفر میں ایک آدمی کو بڑی دقتیں اٹھانا پڑتی ہیں اور دو کو اس لئے شیطان قرار دیا کہ سفر میں اگر ایک مرگیا یا بیمار ہوگیا تو دوسرا انتہائی پریشان ہوجائے گا۔ اور تین کو جماعت اسلئے قرار دیا کہ اگر ایک کسی ضرورت سے چلا گیا تو باقی دو باہم مانوس ہوسکیں گے، اگر اس کو آنے میں تاخیر ہوگئی تو ایک اس کو تلاش کرنے کیلئے جاسکتا ہے اور ایک سامان کے پاس رہ سکتا ہے۔ بہر حال تین کی تعداد ایسی جماعت ہے جو کافی ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے جب اسلام کو قوت عطاء فرمادی تو دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت دیدی گئی اور ایک اپنے حال پر رہا، چنانچہ فرمایا "الاثنان فما فوقہما جماعۃ" یعنی قوتِ اسلام کے بعد جس طرح جماعت کو سفر کرنے کی اجازت ہے اسی طرح دو کو بھی سفر کرنے کی اجازت ہے کیوں کہ اگر ایک مرگیا یا بیمار ہوگیا تو دوسرے کیلئے ہر جگہ معین و مددگار مہیا ہوجائیں گے اور اس کو کوئی دقت نہ ہوگی۔ پس جب حدیث اس پر محمول ہے تو اس حدیث سے اقلِ جمع کے دو ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مخالفین کے بہت سے دلائل اور ان کے جوابات بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔ ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ہذان خصمان اختصموا فی ربہم" یعنی یہ دو مدعی ہیں جھگڑے ہیں اپنے رب پر۔ ملاحظہ فرمایئے اس آیت میں "اختصموا" جمع کا صیغہ دو کیلئے لایا گیا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ دو اقلِ جمع ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خصم کا اطلاق واحد، تثنیہ، جمع سب پر ہوتا ہے، پس جب خصم کا اطلاق جمع پر بھی ہوتا ہے تو ان سب کیلئے "اختصموا" صیغۂ جمع ذکر کردیا گیا اور اس سے اقلِ جمع کا دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم اور حواء کو مخاطب کرکے فرمایا "اہبطوا منہا" دیکھئے دو کیلئے جمع کا صیغہ ذکر کیا گیا ہے اس سے بھی اقلِ جمع کا دو ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آدم اور حواء چوں کہ تمام انسانوں کی اصل تھے اس لئے یہ مان لیا گیا کہ تمام انسانی سرمایہ وہی ہیں یعنی پورے انسانی سرمایہ کو نکلنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ ضمیر جمع کا مرجع دو نہ ہوں گے بلکہ تمام انسان ہوں گے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں آدم، حواء اور ابلیس تینوں مخاطب ہیں اور تینوں کے

لحاظ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ بہر حال اس آیت سے بھی اقل جمع کا دو ہونا ثابت نہ ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَحْثِ الْعَامِّ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْمُشْتَرَكِ فَقَالَ وَأَمَّا الْمُشْتَرَكُ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ أَرَادَ بِالْأَفْرَادِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ لِيَتَنَاوَلَ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ فَقَطْ وَهُوَ يُخْرِجُ الْخَاصَّ وَقَوْلُهُ مُخْتَلِفَةَ الْحُدُودِ يُخْرِجُ الْعَامَّ عَلَى مَا مَرَّ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ لِبَيَانِ الْوَاقِعِ أَوْ احْتِرَازٌ عَنْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ رح أَنَّهُ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ كَمَا سَيَأْتِي وَقِيلَ إِنَّهُ احْتِرَازٌ عَنْ لَفْظِ الشَّيْءِ فَإِنَّهُ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ بِمَعْنَى الْمَوْجُودِ مُشْتَرَكٌ مَعْنَوِيٌّ خَارِجٌ عَنْ هٰذَا الْمُشْتَرَكِ وَبِاعْتِبَارِ كَوْنِ أَفْرَادِهِ مُخْتَلِفَةَ الْحَقَائِقِ دَاخِلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ كَالْقُرْءِ لِلْحَيْضِ وَالطُّهْرِ فَإِنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هٰذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ وَقَدْ أَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ رح بِالطُّهْرِ وَأَبُو حَنِيفَةَ رح بِالْحَيْضِ كَمَا عَرَفْتَ۔

(ترجمہ):۔ پھر عام کی بحث سے فارغ ہو کر مصنف نے مشترک کا بیان شروع کیا۔ چنانچہ فرمایا مشترک وہ لفظ ہے جو مختلف الحدود افراد کو علی سبیل البدل شامل ہو مصنف نے افراد سے مافوق الواحد مراد لیا ہے تاکہ تعریف دو معنی کے درمیان مشترک لفظ کو بھی شامل ہو جائے اور یہ قید خاص کو خارج کر دیتی ہے اور مصنف کا قول مختلفۃ الحدود عام کو خارج کر دیتا ہے چنانچہ گذر چکا اور مصنف کا قول علی سبیل البدل بیان واقع کیلئے ہے یا امام شافعی رح کے قول علی سبیل الشمول سے احتراز ہے جیساکہ عنقریب آجائیگا۔ اور کہا گیا کہ لفظ شئی سے احتراز ہے اس لئے کہ یہ اس اعتبار سے کہ موجود کے معنی میں ہے مشترک معنوی ہے اس مشترک سے خارج ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کے افراد مختلفۃ الحقائق ہیں، مشترک لفظی میں داخل ہے جیسے لفظ قرء، حیض اور طہر کیلئے ہے اسلئے کہ یہ ان دو متضاد معنی کے درمیان مشترک ہے جو جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کی تاویل طہر کیساتھ کی ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حیض کے ساتھ کی ہے جیساکہ تونے پہچانا۔

(تشریح):۔ مصنف رح نے عام کی بحث سے فراغت پاکر مشترک کی بحث کو شروع فرمایا ہے چنانچہ مشترک کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ مشترک وہ لفظ ہے جو علی سبیل البدل یعنی یکے بعد دیگرے ایسے افراد کو شامل ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔ ملاجیون رح نے کہا کہ تعریف میں افراد سے مراد مافوق الواحد ہے تاکہ یہ تعریف اس لفظ کو بھی شامل ہو جائے جو دو معنی کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔

شارح نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یتناول افراداً کی قید کے ذریعہ مشترک کی تعریف

سے خاص خارج ہو جاتا ہے کیوں کہ خاص ، افراد کو شامل نہیں ہوتا بلکہ فرد کو شامل ہوتا ہے اور مختلفۃ الحدود کی قید سے عام خارج ہو جائے گا کیوں کہ عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان کی حقیقت ایک ہوتی ہے اور مصنف کا قول علیٰ سبیل البدل بیان واقع کیلئے ہے یا امام شافعیؒ کے قول سے احتراز ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مشترک اپنے افراد کو علیٰ سبیل البدل شامل نہیں ہوتا بلکہ علیٰ سبیل الشمول اور علیٰ سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے ، اور بعض حضرات نے کہا کہ علیٰ سبیل البدل کی قید کے ذریعہ لفظ شئی سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ شئی اس اعتبار سے کہ وہ موجود کے معنی میں ہے اپنے تمام افراد میں اشتراک معنوی کیساتھ مشترک ہے اور تمام افراد کو علیٰ سبیل الاجتماع شامل ہے جیسے حیوان پس یہ اِس مشترک یعنی مشترک لفظی سے خارج ہو جائیگا مگر اس اعتبار سے کہ شئی کے افراد مختلفۃ الحقائق ہیں ، شئی ، مشترک لفظی میں داخل ہو جائیگا مصنف نے مشترک کی مثال میں فرمایا ہے جیسے قرء کیونکہ لفظ "قرء" حیض اور طہر دونوں کو شامل ہے اور ان دونوں معانی کے درمیان ایسا تضاد ہے کہ یہ دونوں معنی جمع نہیں ہوسکتے ہیں امام شافعیؒ نے اس سے طہر مراد لیا ہے اور ابو حنیفہؒ نے حیض مراد لیا ہے اس کی تفصیل خاص کی ابتدائی بحث میں گذر چکی ہے وہاں ملاحظہ کرلیا جائے ۔

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهِ لِلْعَمَلِ بِهِ يَعْنِيْ التَّوَقُّفُ عَنْ اِعْتِقَادِ مَعْنًى مُعَيَّنٍ مِنَ الْمَعَانِيْ وَالتَّأَمُّلُ لِاَجْلِ تَرَجُّحِ بَعْضِ الْوُجُوْهِ لِاَجْلِ الْعَمَلِ لَا لِلْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَمَا تَأَمَّلْنَا فِي الْقُرْءِ بِعِدَّةِ اَوْجُهٍ اَحَدُهَا بِصِيْغَةِ ثَلٰثَةٍ وَالثَّانِيْ بِكَوْنِ اَقَلِّ الْجَمْعِ ثَلٰثَةً عَلٰى مَامَرَّ وَالثَّالِثُ بِاَنَّهُ بِمَعْنَى الْجَمْعِ وَالْاِنْتِقَالِ وَالْمُجْتَمِعُ هُوَ الدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الطُّهْرِ وَكَذَا الْمُنْتَقِلُ هُوَ الدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الْحَيْضِ وَتَحْقِيْقُهُ اَنَّ الْحَيْضَ اِنْ كَانَ هُوَ الدَّمُ فَهُوَ الْمُجْتَمِعُ وَالْمُنْتَقِلُ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ جَامِعًا بِخِلَافِ الطُّهْرِ فَاِنَّهُ لَيْسَ بِجَامِعٍ وَلَا مُجْتَمِعٍ وَلَا مُنْتَقِلٍ وَاِنْ كَانَ اَيَّامُ الدَّمِ فَهِيَ مَحَلُّ الْاِجْتِمَاعِ وَالْاِنْتِقَالِ بِخِلَافِ اَيَّامِ الطُّهْرِ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَحَلِّ الْاِنْتِقَالِ وَاِنْ كَانَتْ مَحَلًّا لِلْاِجْتِمَاعِ فِيْ بَادِي الرَّأْيِ وَقَدْ اَوْضَحْتُ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ وَهٰهُنَا لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ ۔

(ترجمہ) :۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں بشرطِ تامل توقف کیا جائے تاکہ اس پر عمل کرنے کیلئے کوئی ایک فرد راجح ہو جائے یعنی معانی میں سے معنی معین کے اعتقاد سے توقف کیا جائے اور عمل کرنے کیلئے نہ کہ علم قطعی کیلئے کسی ایک فرد کو ترجیح دینے کیلئے تأمل کیا جائے جیسا کہ ہم نے لفظ قرء میں متعدد

وجہوں سے تأمل کیا ہے ان میں سے ایک ثلثۃ کا صیغہ ہے دوسرے اقلِ جمع کا تین ہونا ہے جیساکہ گذر چکا ہے سوم یہ کہ لفظ قرء جمع اور انتقال کے معنی میں ہے چنانچہ ایام طہر میں جمع ہونے والی چیز خون ہے اور ایام حیض میں منتقل ہونے والی چیز خون ہے۔ اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ حیض اگر خون ہے تو وہ مجتمع بھی ہے اور منتقل بھی اگرچہ جامع نہیں ہے برخلاف طہر کے کہ نہ وہ جامع ہے، نہ مجتمع ہے اور نہ منتقل ہے اور اگر ایام دم کا نام حیض ہے تو وہ محل اجتماع اور محل انتقال ہے برخلاف ایام طہر کے اس لئے کہ وہ محل انتقال نہیں ہیں اگرچہ بظاہر محل اجتماع ہیں اور میں نے تفسیر احمدی میں اس کی خوب وضاحت کی ہے یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا ہے۔

(تشریح): ـ مصنف ؒ نے فرمایا کہ مشترک کا حکم توقف ہے اور اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے تاکہ اس پر عمل ہو سکے غور و فکر کرنا شرط ہے۔ مصنف کی عبارت میں "لیترجح" "تأمل" کیساتھ متعلق ہے اور "للعمل" "شرط" کیساتھ متعلق ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ مشترک کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے غور کرنا اس پر عمل کرنے کیلئے شرط ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مشترک کے حکم میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ مشترک کے معانی میں سے ایک معین معنی پر اعتقاد کرنے کے سلسلہ میں توقف کیا جائے کیوں کہ ہمارے نزدیک مشترک کے تمام معانی کو مراد لینا درست نہیں ہے لہٰذا ایک معنی مراد ہوگا اور وہ ایک معنی غیر معین ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی حاصل نہیں ہے لہٰذا کسی ایک معین معنی پر اعتقاد رکھنے کے سلسلہ میں توقف کرنا واجب ہوگا۔ دوسری بات یہ کہ کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے تأمل اور غور و فکر کرنا ضروری ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہ غور کرنا اس پر عمل کرنے کیلئے ہوگا نہ کہ اعتقاد اور یقین کرنے کیلئے جیساکہ ہم نے سابق میں لفظ قرء میں چند طریقوں سے تأمل کیا ہے، ان میں سے ایک طریقہ تو یہ ہے کہ ثلثۃ کے صیغہ میں تأمل کیا ہے چنانچہ کہا کہ اگر قرء سے حیض مراد لیا جائے تو لفظ ثلثۃ کے مُوجَب پر بغیر کمی بیشی کے عمل ہو جاتا ہے اور اگر طہر مراد لیا جائے تو ثلثۃ کے مُوجَب پر عمل نہ ہوگا بلکہ تین طہر سے کم ہو جائیں گے یا زیادہ ہو جائیں گے اس کی تفصیل خاص کے حکم پر تفریع رابع کے تحت گذر چکی ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آیت "والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء" میں لفظ قروء جمع ہے اور اقلِ جمع تین ہیں ــ اس کی تفصیل اور اس پر اعتراض بھی چوتھی تفریع کے تحت گذر چکا ہے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ لفظ قرء اضداد میں سے ہے یعنی اس کے معنی جمع کے بھی آتے ہیں جیسے "قرأت الشیئ قرأنا" میں نے شئی کو جمع کیا اور اس کے بعض کو بعض کیساتھ ملایا، اور انتقال کے معنی بھی آتے ہیں جیسے "قرأ النجم" اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ ستارہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہو جائے بہر حال قرء کے معنی جمع اور انتقال دونوں ہیں اور یہ دونوں معنی متحقق ہیں کیوں کہ خون ایام طہر میں جمع ہوتا ہے اور ایام حیض میں منتقل ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ قرء کے معنی حیض کے ہیں اب اگر حیض سے مراد خون ہے تو خون مجتمع بھی ہوتا ہے اور منتقل بھی ہوتا ہے اگرچہ جامع نہیں ہوتا برخلاف طہر کے کہ وہ نہ جامع ہوتا ہے نہ مجتمع ہوتا ہے اور نہ منتقل ہوتا ہے اور اگر حیض سے مراد ایام دم ہوں تو ایام دم، محل اجتماع اور محل انتقال دونوں ہوتے ہیں برخلاف ایام طہر کے کہ وہ محل انتقال نہیں ہوتے اگرچہ بظاہر محل اجتماع ہوتے ہیں بہر حال حیض سے مراد دم ہو یا ایام دم ہوں حیض کے اندر، لفظ قرء کے دونوں معنی کا تحقق ہوجاتا ہے اور طہر کے اندر دونوں معنی کا تحقق نہیں ہوتا اسلئے بھی لفظ قرء سے حیض مراد لینا مناسب ہے نہ کہ طہر شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس مسئلہ کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں ذکر کی ہے یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لہذا اگر تفصیل دیکھنی ہو تو تفسیر احمدی کی طرف رجوع کرنا چاہیئے ۔

وَلَاعُمُوْمَ لَہٗ اَیْ لِلْمُشْتَرَكِ عِنْدَنَا فَلَا یَجُوْزُ اِرَادَةُ مَعْنَیَیْہِ مَعًا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ رح یَجُوْزُ اَنْ یُّرَادَ بِہِ الْمَعْنَیَانِ مَعًا کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ فَالصَّلٰوةُ مِنَ اللّٰہِ رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِکَةِ اِسْتِغْفَارٌ وَقَدْ اُرِیْدَا بِلَفْظٍ وَاحِدٍ وَھُوَ قَوْلُہٗ یُصَلُّوْنَ وَنَحْنُ نَقُوْلُ سِیْقَتِ الْاٰیَةُ لِاِیْجَابِ اِقْتِدَاءِ الْمُؤْمِنِیْنَ بِاللّٰہِ وَالْمَلٰٓئِکَةِ وَلَا یَصْلُحُ ذٰلِكَ اِلَّا بِاَخْذِ مَعْنًی عَامٍّ شَامِلٍ لِلْکُلِّ وَھُوَ الْاِعْتِنَاءُ بِشَانِہٖ فَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یَعْتَنُوْنَ بِشَانِہٖ یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اعْتَنُوْا اَیْضًا بِشَانِہٖ وَذٰلِكَ الْاِعْتِنَاءُ مِنَ اللّٰہِ تَعَالٰی رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِکَةِ اِسْتِغْفَارٌ وَمِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ دُعَاءٌ ۔

(ترجمہ) :- اور اس کیلئے کوئی عموم نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک مشترک کیلئے کوئی عموم نہیں ہے لہذا ایک ساتھ اس کے دو معنی کا ارادہ کرنا جائز نہ ہوگا اور امام شافعی رح نے کہا کہ مشترک لفظ سے ایک ساتھ دو معنی کا ارادہ کرنا جائز ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی" میں ہے کہ لفظ صلاۃ اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے اور لفظ واحد یعنی یصلون سے دونوں معنی مراد ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ یہ آیت اسلئے لائی گئی ہے تاکہ مؤمنین پر اللہ اور ملائکہ کی اقتداء واجب ہو اور یہ صحیح نہیں ہوگا مگر ایسے معنی مراد لے کر جو عام ہوں اور سب کو شامل ہوں اور وہ معنی رسول اللہ کی شان کی طرف متوجہ رہنے کے ہیں پس معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اور فرشتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف متوجہ رہتے ہیں لہذا اے مؤمنو تم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف متوجہ رہو۔ اور یہ متوجہ رہنا اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے

استغفار ہے اور مؤمنین کی طرف سے دعا ہے۔

(تشریح):۔ مصنف نے کہا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے یعنی اطلاق واحد سے بیک وقت مشترک کے دونوں معنی کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ عموم مشترک جائز ہے یعنی لفظ مشترک سے بیک وقت دونوں معنی کا مراد لینا جائز ہے امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے "ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی" اس آیت میں لفظ صلاۃ مشترک ہے کیوں کہ اگر صلاۃ اللہ کی طرف سے ہو تو وہ رحمت ہوتی ہے اور اگر ملائکہ کی طرف سے ہو تو وہ استغفار ہوتا ہے اور یہاں آیت میں لفظ واحد یعنی یصلون سے بیک وقت دونوں معنی مراد ہیں پس ثابت ہوا کہ عموم مشترک جائز ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کا مقصد یہ ہے کہ مؤمنین پر اللہ اور ملائکہ کی اقتداء کرنا واجب ہے اور یہ اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب کہ صلاۃ سے ایسے معنی مراد ہوں جو سب کو عام اور شامل ہوں اور وہ معنی اعتناء شان کے ہیں اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ اور ملائکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اعتناء شان کرتے ہیں یعنی آپ کی شان کی طرف توجہ کرتے ہیں لہٰذا اے مسلمانو! تم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف متوجہ رہو اور یہ اعتناء (متوجہ رہنا) اللہ کی طرف سے بصورتِ رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے بصورتِ استغفار ہے اور مؤمنین کی طرف سے بصورتِ دعا ہے حاصل یہ کہ آیت میں صلاۃ کے ایسے عام معنی مراد ہیں جو سب کو شامل ہیں، اور اس صورت میں یہ عموم مجاز کے قبیلہ سے ہوگا نہ کہ عموم مشترک کے قبیلہ سے پس جب یہ آیت عموم مجاز کے قبیلہ سے ہے اور عموم مشترک کے قبیلہ سے نہیں ہے تو اس آیت کو عموم مشترک ثابت کرنے کیلئے استدلال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

وَتَحْرِيرُ مَحَلِّ النِّزَاعِ اَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ اَنْ يُّرَادَ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ كُلٌّ مِّنَ الْمَعْنَيَيْنِ عَلٰى اَنْ يَّكُوْنَ مُرَادًا وَمَنَاطًا لِلْحُكْمِ اَمْ لَا فَعِنْدَنَا لَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْوَاضِعَ خَصَّصَ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰى بِحَيْثُ لَا يُرَادُ بِهٖ غَيْرُهٗ فَاِعْتِبَارُ وَضْعِهٖ لِهٰذَا الْمَعْنٰى يُوْجِبُ اِرَادَتَهٗ خَاصَّةً وَبِاِعْتِبَارِ وَضْعِهٖ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰى يُوْجِبُ اِرَادَتَهٗ خَاصَّةً فَيَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ كُلٌّ مِّنْهُمَا مُرَادًا اَوْ غَيْرَ مُرَادٍ فَلَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ اِلَّا بِاَنْ يُّرَادَ اَحَدُ الْمَعْنَيَيْنِ عَلٰى اَنَّهٗ نَفْسُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَالْاٰخَرُ عَلٰى اَنَّهٗ يُنَاسِبُهٗ فَيَكُوْنُ جَمْعًا بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَعِنْدَهٗ يَجُوْزُ ذٰلِكَ بِشَرْطِ اَنْ لَّا يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ كَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ لَا يَجُوْزُ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا لَا يَجُوْزُ اِرَادَةُ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَجْمُوْعٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَتَحْقِيْقُ كُلِّ ذٰلِكَ فِي التَّلْوِيْحِ۔

(ترجمہ):۔ محلِ نزاع کی تحریر کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک لفظ سے ایک زمانہ میں دو معنوں میں سے ہر ایک کا اس طور پر مراد ہونا کہ وہی مراد اور مدارِ حکم ہو جائز ہے یا نہیں۔ یہ ہمارے نزدیک ناجائز ہے اسلئے کہ واضع نے لفظ کو معنی کیلئے اس طور پر خاص کیا ہے کہ اس سے دوسرے معنی مراد نہ ہوں۔ پس اُس لفظ کا اِس معنی کیلئے وضع کرنے کا اعتبار واجب کرتا ہے کہ یہی معنی مراد ہوں اور اُس لفظ کا اُس معنی کیلئے وضع کرنے کا اعتبار واجب کرتا ہے کہ وہی معنی مراد ہوں پس لازم آئیگا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مراد بھی ہوں اور غیر مراد بھی ہوں مگر یہ کہ دو معنی میں سے ایک معنی کا ارادہ اس بنا پر ہو کہ وہ عین موضوع لہ ہے اور دوسرے کا اس بنا پر کہ وہ اس کے مناسب ہے پس جمع بین الحقیقت والمجاز ہوگا اور یہ بھی باطل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس شرط پر جائز ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تضاد نہ ہو چنانچہ اگر ان میں تضاد ہوگا جیسے حیض اور طہر تو بالاتفاق ناجائز ہوگا اور اسی طرح مجموعہ من حیث المجموعہ کا ارادہ بھی بالاتفاق ناجائز ہے ہر ایک کی تحقیق تلویح میں موجود ہے۔

(تشریح):۔ شارح نور الانوار حضرت العلام ملاجیون نور اللہ مرقدہٗ نے فرمایا کہ عمومِ مشترک کے جواز اور عدمِ جواز کے سلسلہ میں احناف و شوافع کے درمیان اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ سے دو معنوں میں سے ہر ایک معنی کا اس طور پر مراد لینا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مراد اور مدارِ حکم ہو جائز ہے یا نہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بات ناجائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ مشترک جس قدر معانی کیلئے موضوع ہوتا ہے اُن میں سے ہر معنی کا واضع علیحدہ ہوتا ہے یعنی لفظ مشترک کے اگر معنی متعدد ہوتے ہیں تو ان کی وضعیں بھی متعدد ہوتی ہیں، یعنی اُس لفظ کو ایک واضع ایک معنی کیلئے وضع کرتا ہے اور دوسرا واضع دوسرے معنی کیلئے وضع کرتا ہے۔ پس جب ایک واضع نے اُس لفظ کو ایک معنی کیلئے وضع کیا اور خاص کیا ہے تو اس لفظ سے یہی معنی مراد ہوں گے اور اس کے علاوہ دوسرے معنی مراد نہ ہوں گے اور جب دوسرے واضع نے اُس لفظ کو دوسرے معنی کیلئے وضع کیا اور خاص کیا ہے تو اس وضع کے اعتبار سے دوسرے معنی مراد ہوں گے اور پہلے معنی مراد نہ ہوں گے۔ پس جب لفظ مشترک سے دونوں معنی کا ارادہ کیا گیا تو ان دونوں معنوں میں سے ہر ایک کا مراد اور غیر مراد ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے لہذا دونوں معنوں کا ارادہ کرنا بھی باطل ہے بہرحال موضوع لہٗ ہونے کی حیثیت سے دونوں معنی کا مراد لینا تو باطل ہو گیا اب صرف یہ صورت ہے کہ ان میں سے ایک معنی کا ارادہ موضوع لہٗ (حقیقت) ہونے کی حیثیت سے کیا جائے اور ایک کا ارادہ علاقہ کی وجہ سے مجاز ہونے کی حیثیت سے کیا جائے مگر اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز بھی باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ لفظ مشترک سے دونوں معنی مراد لینا کسی طرح درست نہیں ہے۔ ہاں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک

لفظِ مشترک کے دونوں معنی مراد لینا اس شرط کیساتھ درست ہے کہ ان کے درمیان تضاد نہ ہو چنانچہ اگر دونوں معنوں کے درمیان تضاد موجود ہو جیسے حیض اور طہر میں تضاد ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی ان دونوں کو مراد لینا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح لفظِ مشترک سے دونوں معنی کے مجموعہ من حیث المجموعہ کا مراد لینا بھی بالاتفاق درست نہیں ہے، مجموعہ من حیث المجموعہ کا مراد لینا نہ تو حقیقۃً درست ہے اور نہ مجازاً درست ہے حقیقۃً تو اسلئے درست نہیں ہے کہ لفظ مجموعہ من حیث المجموعہ کیلئے موضوع نہیں ہے اور مجازاً اسلئے درست نہیں کہ مجموعہ اور دونوں معنی میں سے ہر ایک معنی کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے حالانکہ مجاز کیلئے مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مسئلہ کی مکمل تحقیق تلویح میں مذکور ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَ بَعْدَهٗ الْمُؤَوَّلَ فَقَال وَاَمَّا الْمُؤَوَّلُ فَمَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ بِغَالِبِ الرَّايِ يَعْنِيْ اَنَّ الْمُشْتَرَكَ مَادَامَ لَمْ يَتَرَجَّحْ اَحَدُ مَعْنَيَيْهِ عَلَى الْاٰخَرِ فَهُوَ مُشْتَرَكٌ اِذَا تَرَجَّحَ اَحَدُ مَعْنَيَيْهِ بِتَاوِيْلِ الْمُجْتَهِدِ صَارَ ذٰلِكَ الْمُشْتَرَكُ بِعَيْنِهٖ مُؤَوَّلًا وَاِنَّمَا عُدَّ مِنْ اَقْسَامِ النَّظْمِ وَاِنْ حَصَلَ بِفِعْلِ التَّاوِيْلِ لِاَنَّ الْحُكْمَ بَعْدَ التَّاوِيْلِ يُضَافُ اِلَى الصِّيْغَةِ فَكَاَنَّ النَّصَّ وَرَدَ بِهٰذَا وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِهٖ مِنَ الْمُشْتَرَكِ لِاَنَّ الْمُرَادَ هٰهُنَا هُوَ هٰذَا الْمُؤَوَّلُ الَّذِيْ بَعْدَ الْمُشْتَرَكِ وَاِلَّا فَالْخَفِيُّ وَالْمُشْكِلُ وَالْمُجْمَلُ اِذَا زَالَ خِفَاؤُهَا بِدَلِيْلٍ ظَنِّيٍّ صَارَ مُؤَوَّلًا اَيْضًا وَلٰكِنَّهٗ مِنْ اَقْسَامِ الْبَيَانِ وَالْمُرَادُ بِغَالِبِ الرَّايِ الظَّنُّ الْغَالِبُ سَوَاءٌ حَصَلَ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَوِ الْقِيَاسِ اَوْ نَحْوِهٖ فَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ لَا يَشْمَلُ مَا اِذَا حَصَلَ التَّاوِيْلُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ بَلْ بِالْقِيَاسِ فَقَطْ ثُمَّ التَّرَجُّحُ مِنَ الْمُشْتَرَكِ قَدْ يَكُوْنُ بِالتَّاَمُّلِ فِي الصِّيْغَةِ وَقَدْ يَكُوْنُ بِالتَّاَمُّلِ فِي السِّبَاقِ كَمَا قُلْنَا فِي الْقُرُوْءِ بِالنَّظَرِ اِلٰى نَفْسِهٖ وَبِالنَّظَرِ اِلٰى ثَلٰثَةٍ وَقَدْ يَكُوْنُ بِالنَّظَرِ اِلَى السِّيَاقِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ عُرِفَ اَنَّهٗ مِنَ الْحِلِّ وَفِيْ قَوْلِهٖ اَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ عُرِفَ اَنَّهٗ مِنَ الْحُلُوْلِ۔

(ترجمہ):۔ پھر اس کے بعد مصنف نے مؤول کو ذکر فرمایا چنانچہ فرمایا کہ مؤول وہ لفظ مشترک ہے جس کے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو جائیں یعنی مشترک جب تک اُس کے دو معنی میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہوں تو وہ مشترک ہے جب دو معنی میں سے ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو جائے تو وہ مشترک بعینہ مؤول ہو جائے گا اور مؤول کو نظم کے اقسام میں سے شمار کیا گیا ہے اگرچہ وہ فعلِ تاویل سے

حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ حکم تاویل کے بعد صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے پس گویا نص اسی حکم پر وارد ہوئی ہے اور مصنف نے اپنے قول "من المشترک" کیساتھ مقید کیا ہے اسلئے کہ یہاں وہی مؤول مراد ہے جو مشترک کے بعد ہوتا ہے ورنہ خفی، مشکل مجمل جب ان کا خفار دلیل ظنی سے زائل ہو جائے تو ان کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول اقسام بیان میں سے ہے اور غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے خواہ خبر واحد سے حاصل ہو خواہ قیاس سے خواہ اسی جیسے سے۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ مؤول اس صورت کو شامل نہ ہوگا جس میں خبر واحد سے تاویل حاصل ہو بلکہ صرف قیاس سے ہو۔ پھر مشترک کے کسی ایک معنی کا راجح ہونا کبھی صیغہ میں غور وفکر کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی سباق میں غور کرنے سے ہوتا ہے جیساکہ ہم نے قروء میں کہا اس کی ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اور ثلثۃ کی طرف نظر کرتے ہوئے اور کبھی راجح ہونا سیاق کی طرف نظر کرتے ہوئے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "احل لکم لیلۃ الصیام الرفث" میں معلوم ہوا کہ لفظ اُحِلَّ، حِلٌّ سے ہے اور باری تعالیٰ کے قول "احلنا دار المقامۃ" میں معلوم ہوا کہ یہ حلول سے ہے۔

(تشریح): ـ مصنف رحؒ نے مشترک کے بیان کے بعد مؤول کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ مؤول وہ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو کر متعین ہو جائے یعنی جب تک مشترک کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح نہیں دی جائے گی اس وقت تک اس کو مشترک کہا جائے گا اور جب کسی ایک معنی کو مجتہد کی تاویل سے ترجیح دیدی جائے گی تو وہ مشترک بعینہٖ مؤول ہو جائیگا۔

"وانما عدّ من اقسام النظم" سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مؤول کو وضع کے اعتبار سے نظم کے اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مؤول غالب رائے سے پیدا ہوتا ہے اور غالب رائے، نظم کے قبیل سے نہیں ہے لہٰذا مؤول نظم کے اقسام میں سے نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤول کا حصول اگرچہ فعل تاویل سے ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود مؤول کو نظم کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ تاویل کے بعد حکم صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور صیغہ نظم کے قبیلہ سے ہے لہٰذا مؤول نظم کے اقسام میں سے ہوگا اور یہ ایسا ہو گیا گویا نص اس حکم کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مؤول کی تعریف میں "من المشترک" کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہاں مؤول سے وہ مؤول مراد ہے جو مشترک سے پیدا ہوتا ہے ورنہ اگر خفی، مشکل اور مجمل کا خفار کسی دلیل ظنی سے دور کر دیا جائے تو اس کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول بیان کے اقسام میں سے ہے نہ کہ نظم کے اقسام میں سے۔

"واما المراد بغالب الرائے الخ" سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن کی تعریف

جامع نہیں ہے کیوں کہ مشترک کے ایک معنی کو کبھی خبر واحد کے ذریعہ ترجیح دیدی جاتی ہے حالانکہ غالب رائے کی قید کی وجہ سے یہ تعریف اس کو شامل نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متن میں غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے ظن غالب خواہ خبر واحد سے حاصل ہو، خواہ قیاس سے خواہ تامل وغیرہ سے حاصل ہو، پس اب یہ اشکال واقع نہ ہوگا کہ مؤول کی تعریف اس صورت کو شامل نہیں ہے جس میں خبر واحد سے تاویل حاصل ہو بلکہ صرف اس صورت کو شامل ہے جس میں قیاس کے ذریعہ تاویل حاصل ہو۔

بہر حال اگر تاویل ظن غالب سے حاصل ہو تو وہ مؤول کہلائے گا لیکن اگر دلیل قطعی کے ذریعہ ایک معنی کو متعین کیا گیا ہو تو وہ مفسر کہلائے گا مؤول نہ کہلائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک معنی کا راجح ہونا کبھی صیغہ اور لفظ میں غور کرنے سے ہوتا ہے جیسے یوں کہا جائے کہ لفظ قروء سے حیض کے معنی مراد ہیں کیوں کہ قروء جمع ہے اور اقل جمع تین ہیں اور تین پر عمل حیض مراد لینے کی صورت میں ہو سکتا ہے نہ کہ طہر مراد لینے کی صورت میں۔ اور کبھی سیاق و سباق میں غور کرنے سے ہوتا ہے، سیاق اور سباق میں فرق یہ ہے کہ سباق (باکیساتھ) قرینہ لفظیہ متقدمہ پر بولا جاتا ہے اور سیاق (یا کیساتھ) قرینہ لفظیہ متاخرہ پر بولا جاتا ہے۔ یعنی اگر قرینہ لفظیہ، لفظ مشترک سے مقدم ہو تو اس کو سباق کہتے ہیں اور اگر لفظ مشترک سے مؤخر ہو تو اس کو سیاق کہتے ہیں۔ سباق کی مثال "والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء" ہے یعنی لفظ قرء جو مشترک لفظ ہے اس میں حیض کے معنی راجح ہیں، اور قرینہ لفظیہ، لفظ ثلثة ہے جو لفظ مشترک پر مقدم ہے اس کی تقریر پہلے گذر چکی ہے۔ اور سیاق کی مثال باری تعالیٰ کا قول "احل لکم لیلة الصیام الرفث" اور "احلنا دار المقامة" ہے کیوں کہ پہلی آیت میں "اُحِلَّ" اور دوسری آیت میں "احلّنا" مشترک الفاظ ہیں کیوں کہ اس کے معنی نزول کرنے کے بھی ہیں اور حلال کرنے کے بھی ہیں، لیکن پہلی آیت میں لفظ "الرفث" بمعنی جماع جو لفظ مشترک سے مؤخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ "اُحِلَّ" "حِلٌّ" حلال کرنے سے مشتق ہے نہ کہ حلول سے۔ اور دوسری آیت میں لفظ "دار المقامہ" بمعنی جنت جو "احلنا" لفظ مشترک سے مؤخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ "احلنا" "حلول" نزول کرنے سے مشتق ہے نہ کہ "حِلٌّ" سے۔

وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْغَلَطِ اَیْ حُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَا جَاءَ فِیْ تَاوِیْلِ الْمُجْتَهِدِ مَعَ اِحْتِمَالِ اَنَّهٗ غَلَطٌ وَیَكُوْنُ الصَّوَابُ فِی الْجَانِبِ الْاٰخَرِ وَالْحَاصِلُ اَنَّهٗ ظَنِّیٌّ وَاجِبُ الْعَمَلِ غَیْرُ قَطْعِیٍّ فِی الْعِلْمِ فَلَا یُكَفَّرُ جَاحِدُهٗ۔

(ترجمہ):۔ اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ غلطی کے احتمال کیساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں اس پر عمل کرنا واجب ہے اس احتمال کیساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں حاصل یہ کہ مؤول ظنی ہے قطعی نہیں ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے پس اسکے منکر کو کافر نہیں کہا جائیگا۔

(تشریح):۔ مصنف نے کہا کہ مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں گے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر اس احتمال کے ساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں کیوں کہ مجتہد غلطی بھی کرتا ہے اور درست بھی کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ مؤول ظنی ہوتا ہے قطعی نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا منکر کافر نہیں ہوتا مگر اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ وَتُبْ عَلَيْنَا اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى سَيِّدِ الْاَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِيْنَ وَعَلٰى آلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ اَجْمَعِيْنَ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ ۔

جمیل احمد عفی عنہٗ

خادم تدریس حدیث دار العلوم (وقف) دیوبند

۲۸ رجمادی الثانی یوم دوشنبہ ۱۴۰۹ھ

# قوت الاخیار

شرح اردو

# نور الانوار

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی استاذ حدیث وتفسیر دار العلوم دیوبند

جلد دوم

قدیمی کتب خانہ - مقابل آرام باغ - کراچی

فون نمبر ۲۶۲۷۶۰۸

# قوت الاخیار اردو شرح نور الانوار

تالیف:۔ مولانا جمیل احمد سکروڈوی استاذ دار العلوم دیوبند (وقف)

گیارہویں صدی ہجری کے ایک متبحر عالم، فقیہِ دوراں اور مفسرِ ملت ملاجیونؒ نے "منار" کی شرح لکھی ہے جو اپنی مقبولیت، افادیت، اہمیت اور گوناگوں خصوصیات کی وجہ سے مقبولِ خاص و عام ہے۔ اس میں آپ نے قرآن و سنّت سے استنباط و استخراج کے جو اصول بتائے ہیں اور جزئیات و فروعیات کو جس قدر بیان کیا ہے وہ اصول کی دوسری کتابوں میں کم ہیں۔ اسی مقبولیت کی وجہ سے ہر دینی درسگاہ میں داخلِ نصاب ہے۔ آپ نے یہ کتاب مدینہ منوّرہ جیسے مقدس مقام پر صرف دو ڈھائی ماہ کے عرصہ میں تحریر فرمائی ہے۔ برسوں سے اس کتاب پر اردو میں کوئی جامع تعلیق نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے، اسلئے جو مشکل مقامات ہیں اُن پر بڑی جانکاہی کرنی پڑتی ہے۔ مولانا جمیل احمد سکروڈوی نے اپنی گوناگوں تدریسی و تصنیفی مصروفیات کے باوجود قلم اٹھایا ہے اور اس کے اغلاق کو حل کرکے طلبہ و اساتذہ پر بڑا احسان فرمایا ہے، حقیقت یہ ہے کہ نور الانوار کا حق ادا کردیا۔ نور الانوار کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی طویل ترین عبارتوں کا مختصر تشریحی نوٹ کیساتھ اگر حل کیا جائے تو تشفی ہوجاتی ہے مولانا موصوف نے یہی کیا ہے اور جہاں مغلق عبارت ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل ہیں ان پر کھل کر بحث کی ہے آپ مغلق سے مغلق مسائل اور پیچیدہ عبارتوں کو اس طرح حل کرتے ہیں جس سے طلبہ فرحت و تازگی محسوس کرتے ہیں۔ آپ کی علمی صلاحیت، تدریسی ذوق، تفہیم کا انداز، پڑھانے کا لب ولہجہ اور کتاب پر مکمل گرفت کا طرز کم دیکھنے میں آتا ہے۔

قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ
کراچی

# فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ثم شرع فی التقسیم الثانی فقال واما الظاهر فاسم لکلام ظهر المراد به للسامع بصیغته ای لایحتاج الی الطلب التامل کما فی مقابلاتها ولایزاد علی الصیغة شئ آخر من السوق ونحوه کما فی النص فخرج هذا کله من قوله بصیغته لکن یشترط فی هذا کون السامع من اهل اللسان وفی ازدیاد لفظ الکلام اشارة الی ان هذا التقسیم مما یتعلق بالکلام کالرابع کما ان الاول والثالث یتعلق بالکلمة والمراد من الظهور فی قوله ماظهر الظهور اللغوی فلایرد ان هذا تعریف الشئ بنفسه۔

ترجمہ :۔ پھر مصنفؒ نے دوسری تقسیم شروع فرمائی چنانچہ فرمایا کہ ظاہر اس کلام کا نام ہے جسکی مراد سننے والے کیلئے اس کے صیغہ سے ظاہر ہو جائے یعنی طلب اور تامل کا محتاج نہ ہو جیساکہ ان کے مقابلات میں محتاج ہے اور صیغہ پر سوق وغیرہ کی زیادتی نہیں کیجاتی ہے جیساکہ نص میں کیجاتی ہے پس یہ ساری چیزیں مصنف کے قول "بصیغتہ" سے خارج ہو گئیں لیکن اس بارے میں شرط یہ ہے کہ سامع اہل زبان ہو، اور لفظ "الکلام" کے زیادہ کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تقسیم اس چیز کے قبیل سے ہے جس کا تعلق چوتھی تقسیم کی طرح کلام سے ہے جیساکہ پہلی اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے، اور مصنف کے قول "ماظہر" میں ظہور سے ظہور لغوی مراد ہے لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ یہ "تعریف" تعریف الشئی بنفسہ ہے۔

تشریح :۔ الحمدللہ تقسیم اول کے تحت مذکورہ چاروں قسموں خاص، عام، مشترک، مؤول کو پوری شرح وبسط کیساتھ جلد اول میں ذکر کر دیا گیا ہے اب بتوفیق الٰہی تقسیم ثانی کے تحت مذکورہ اقسام کا بیان شروع کیا جارہا ہے چنانچہ فرمایا کہ تقسیم ثانی کے تحت پہلی قسم "ظاہر" ہے، اور ظاہر اس کلام کا نام ہے جس کے سنتے ہی سننے والے کو اس کلام کا مطلب معلوم ہو جائے یعنی محض صیغہ سے کلام کی مراد سامع کے سامنے ظاہر ہو جائے اور "سامع" مراد کو سمجھنے کیلئے طلب اور تامل کا محتاج نہ ہو جیساکہ خفی، مشکل، مجمل میں

طلب وتامل کا محتاج ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہیکہ سامع اہلِ زبان ہو اور صیغہ پر سوق وغیرہ کی زیادتی بھی نہیں کیجاتی ہے جیساکہ نص میں زیادتی کی گئی ہے حاصل یہ کہ نص میں یہ بات ضروری ہے کہ کلام، مراد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو مگر ظاہر میں کلام مراد کو بیان کرنے کیلئے نہیں لایا جاتا ہے بلکہ مراد نفس صیغہ سے خود بخود واضح ہو جاتی ہے ۔

شارح نور الانوار ملاجیون رحؒ نے فرمایا ہے کہ نص، مفسر وغیرہ تمام قسمیں مصنفؒ کے قول "بصیغتہ" سے خارج ہو گئیں ۔ شارح کہتے ہیں کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ الکلام زیادہ کرنے سے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اس تقسیم کا چوتھی تقسیم کی طرح کلام سے تعلق ہے جیساکہ پہلی اور تیسری تقسیم کلمہ سے متعلق ہے اور وجہ اس کی یہ ہیکہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہورِ مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے اور ظہورِ مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں، اسلئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا ۔ اور تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے، اور وضع کہتے ہیں لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا، اور تعیین، معنی مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے پس ان دونوں تقسیموں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں، اور معنی مفرد کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے لہٰذا تقسیم اول اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے ۔

"والمراد من الظهور في قوله الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے ۔ سوال یہ ہیکہ ظاہر کی تعریف میں ظہور کے لفظ کا ذکر کرنا تعریف الشئ بنفسہ ہے یعنی جو معرَّف (بفتح الراء) ہے وہی معرِّف (بکسر الراء) ہے حالانکہ تعریف الشئ بنفسہ ناجائز اور باطل ہے، اور تعریف الشئ بنفسہ باطل اسلئے ہیکہ اس سے دور لازم آتا ہے، اور دور باطل ہے لہٰذا تعریف الشئ بنفسہ بھی باطل ہے اور تعریف الشئ بنفسہ سے دور اسلئے لازم آتا ہے کہ دور کہتے ہیں "توقف الشئ علی نفسہ" کو یعنی شئ کا اپنی ذات پر موقوف ہونا دور ہے اور معرَّف (بفتح الراء) کا سمجھنا معرِّف (بکسر الراء) پر موقوف ہوتا ہے اور یہاں معرَّف (بفتح الراء) بھی ظاہر ہے اور معرِّف (بکسر الراء) میں بھی ظہور کا لفظ مذکور ہے پس ظاہر کا سمجھنا خود اس کی ذات یعنی ظہور پر موقوف ہوا اور اسی کا نام دور ہے ۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کے مذکور ہونے سے تعریف الشئ بنفسہ یعنی شئ کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم آتا ہے، اور تعریف الشئ بنفسہ، دور کو مستلزم ہے اور دور باطل ہے لہٰذا ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کا مذکور ہونا بھی باطل ہوگا ۔

اس کا جواب یہ ہیکہ معرَّف (بفتح الراء) اصطلاحی ظاہر ہے ۔ اور معرِّف (بکسر الراء) میں جو ظہور ہے اس سے مراد ظہور لغوی ہے یعنی وضوح اور انکشاف مراد ہے اور جب ایسا ہے تو معرَّف (بفتح الراء) اور معرِّف (بکسر الراء) دونوں میں عینیت نہ رہی بلکہ تغایر ہو گیا اور جب تغایر پیدا ہو گیا تو تعریف الشئ بنفسہ یعنی شئ کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم نہیں آئے گا اور جب شئ کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم نہیں آیا تو دور بھی لازم نہیں آئے گا ۔ اور جب دور لازم نہیں آیا تو ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کا

مذکور رہنا بھی باطل نہ ہوگا۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالَّذِيْ ظَهَرَ مِنْهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِيْنِ حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالظَّاهِرِ لِاَنَّ غَايَتَهٗ اَنَّهٗ مُحْتَمِلُ الْمَجَازِ وَهُوَ اِحْتِمَالٌ غَيْرُ نَاشٍ مِنْ دَلِيْلٍ فَلَا يُعْتَبَرُ.

**ترجمہ**:۔ اور ظاہر کا حکم یہ ہیکہ متکلم کے کلام سے جو معنی ظاہر ہوتے ہیں ان پر قطعی اور یقینی طور سے عمل کرنا واجب ہو، یہاں تک کہ ظاہر سے حدود و کفارات کا اثبات صحیح ہے کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر مجاز کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

**تشریح**:۔ مصنف علیہ الرحمہ نے ظاہر کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ظاہر کا حکم یہ ہے کہ اس سے جو مطلب ظاہر ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ ظاہر کا حکم چونکہ قطعی اور یقینی ہے اس لئے اس سے حدود و کفارات کو ثابت کرنا بھی درست ہے ظاہر کا حکم اگر ظنی ہوتا تو اس سے حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ دلائل ظنیہ سے حدود و کفارات کو ثابت نہیں کیا جاتا ہے۔ ہاں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر، مجاز کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ احتمال چونکہ کسی دلیل سے پیدا نہیں ہوا ہے اسلئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وَاَمَّا النَّصُّ فَمَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى الظَّاهِرِ لِمَعْنًى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَا فِيْ نَفْسِ الصِّيْغَةِ يَعْنِيْ يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنًى لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الظَّاهِرِ بِسَبَبِ اَنَّ الْمُتَكَلِّمَ سَاقَ ذٰلِكَ النَّظْمَ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰى لَا بِمُجَرَّدِ فَهْمٍ مِنَ الصِّيْغَةِ وَالْمَشْهُوْرُ فِيْمَا بَيْنَ الْقَوْمِ اَنَّ فِي النَّصِّ يُشْتَرَطُ السَّوْقُ وَفِي الظَّاهِرِ عَدَمُ السَّوْقِ فَيَكُوْنُ بَيْنَهُمَا مُبَايَنَةٌ فَاِذَا قِيْلَ جَاءَنِي الْقَوْمُ كَانَ نَصًّا فِيْ مَجِيْءِ الْقَوْمِ وَاِذَا قِيْلَ رَأَيْتُ فُلَانًا حِيْنَ جَاءَنِي الْقَوْمُ كَانَ نَصًّا فِي الرُّؤْيَةِ ظَاهِرًا فِيْ مَجِيْءِ الْقَوْمِ وَلٰكِنْ ذُكِرَ فِيْ عَامَّةِ الْكُتُبِ اَنَّ الظَّاهِرَ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يُشْتَرَطَ فِيْهِ السَّوْقُ اَوْ لَا وَالنَّصُّ يُشْتَرَطُ فِيْهِ السَّوْقُ اَلْبَتَّةَ وَهٰكَذَا حَالُ كُلِّ قِسْمٍ فَوْقَهٗ مِنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ فَاِنَّ بَعْضَهٗ اَوْلٰى مِنْ بَعْضٍ بِحَيْثُ يُوْجَدُ الْاَدْنٰى فِي الْاَعْلٰى فَيَكُوْنُ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مُطْلَقًا.

**ترجمہ**:۔ اور نص وہ کلام ہے جو ظاہر کی بہ نسبت زیادہ واضح ہو (مگر یہ وضاحت متکلم کیطرف سے

توضیح معنی کے سبب ہو نہ کہ نفسِ صیغہ کے سبب. یعنی نص سے ایسے معنی سمجھ میں آئیں جو ظاہر سے نہیں سمجھے گئے تھے اس سبب سے کہ متکلم اس نظم کو اس معنی کیلئے لایا ہے ایسا نہیں کہ وہ معنی محض صیغہ سے سمجھ میں آتے ہیں، اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہے کہ نص میں سُوق شرط ہے اور ظاہر میں عدم سُوق شرط ہے، لہٰذا ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی پس جب کہا جائے" جاءنی القوم" تو یہ کلام قوم کی آمد کے سلسلے میں نص واقع ہوگا اور جب کہا جائے گا" رأیتُ فلاناً حین جاءنی القوم" تو یہ کلام رویت میں نص اور مجیٔ قوم میں ظاہر واقع ہوگا۔ لیکن متقدمین کی عام کتابوں میں یہی مذکور ہے کہ ظاہر اس بات سے عام ہے کہ اس میں سُوق شرط ہو یا نہ ہو البتہ نص میں سُوق شرط ہے۔ یہی حال ہر اس قسم کا ہے جو نص سے اوپر ہے یعنی مفسر اور محکم۔ اسلئے کہ ان اقسام میں بعض، بعض سے اولیٰ ہے اس طور پر کہ ادنیٰ، اعلیٰ میں موجود ہے پس ظاہر اور نص کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہوگا۔

**تشریح:** تقسیم ثانی کی دوسری قسم نص ہے اور نص وہ کلام ہے جسمیں ظاہر سے زیادہ وضاحت ہو مگر یہ وضاحت اس وجہ سے ہوتی ہو کہ متکلم اس کلام کو اِس معنیٔ مفہوم کیلئے لایا ہے نفسِ صیغہ میں کوئی وضاحت نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے اسی کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ نص سے ایسے معنی سمجھ میں آتے ہیں جو معنی ظاہر سے نہیں سمجھے گئے تھے، اور اس کی وجہ یہ ہیکہ متکلم اُس نص کو اس معنی کیلئے لایا ہے نہ اس لحاظ سے کہ یہ معنی محض صیغہ سے سمجھ میں آتے ہیں۔ شارح علیہ الرحمہ نے ظاہر اور نص کے درمیان نسبت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ علمائے متاخرین میں یہ بات مشہور رہی کہ ظاہر اور نص کے درمیان تباین کی نسبت ہے اس طور پر کہ نص میں سُوق شرط ہے اور ظاہر میں عدمِ سُوق شرط ہے یعنی نص میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم کلام کو اُس معنی کیلئے لایا ہو جس معنی میں وہ کلام، نص ہے اور ظاہر میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم اُس کلام کو اُس معنی کیلئے نہ لایا ہو جس معنی میں اس کلام کو ظاہر قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ جب" جاءنی القوم" کہا جائے گا تو یہ کلام قوم کی آمد اور آنے کو بیان کرنے کے سلسلہ میں نص واقع ہوگا کیونکہ یہ کلام اسی مقصد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے، اور جب" رأیتُ فلاناً حین جاءنی القوم" کہا جائیگا تو یہ کلام فلاں کی رویت میں نص اور قوم کی آمد کے سلسلہ میں ظاہر واقع ہوگا۔ کیونکہ اِس کلام سے متکلم کا مقصود فلاں کی رویت کو بیان کرنا ہے نہ کہ قوم کی آمد کو پس چونکہ متکلم اس کلام کو رویتِ فلاں کو بیان کرنے کیلئے لایا ہے اور قوم کی آمد کو بیان کرنے کیلئے نہیں لایا ہے بلکہ قوم کی آمد خود بخود کلام سے ظاہر ہوتی ہے اسلئے یہ کلام رویتِ فلاں میں نص اور قوم کی آمد میں ظاہر واقع ہوگا۔ بہر حال جب نص میں سُوق شرط ہے اور ظاہر میں عدمِ سوق شرط ہے تو ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت واقع ہوگی۔ مگر عامۃ المتقدمین کی کتابوں میں مذکور ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ظاہر عام مطلق ہے اس طور پر کہ ظاہر اس بات سے عام ہیکہ

اسمیں سَوق پایا جائے یا نہ پایا جائے اور نص خاص مطلق ہے اس طور پر کہ اسمیں سَوق کا پایا جانا شرط ہے پس جو کلام نص واقع ہوگا وہ ظاہر تو ہو سکتا ہے مگر جو کلام ظاہر واقع ہوگا اس کیلئے نص ہونا ضروری نہیں ہے، یہی حال ہر اوپر والی قسم کا ہے یعنی ہر اوپر والی قسم، نیچے والی قسم سے خاص ہوگی مثلاً نص سے اوپر مفسر ہے اور مفسر سے اوپر محکم ہے تو مفسر نص سے خاص ہے اس طور پر کہ نص اس بات سے عام ہے کہ اس میں تاویل وتخصیص کا احتمال ہو یا نہ ہو مگر مفسر میں تاویل وتخصیص کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے نص عام مطلق اور مفسر خاص مطلق ہوگا اور محکم، مفسر سے خاص ہے اس طور پر کہ مفسر اس بات سے عام ہے کہ وہ نسخ کا احتمال رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو اور محکم میں تاویل، تخصیص اور نسخ کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے مفسر عام مطلق اور محکم خاص مطلق ہوگا۔ بہر حال متقدمین کے نزدیک جسطرح ظاہر اور نص کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہے اسیطرح نص اور مفسر کے درمیان اور مفسر اور محکم کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، ان چاروں قسموں میں چونکہ بعض، بعض سے اولیٰ اور اعلیٰ ہے، اور ادنیٰ، اعلیٰ میں موجود ہوتا ہے اسلئے ظاہر نص میں، نص مفسر میں اور مفسر محکم میں موجود ہوگا۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَا وَضَحَ عَلَى احْتِمَالِ تَاوِيْلٍ هُوَ فِيْ حَيِّزِ الْمَجَازِ، اَيْ حُكْمُ النَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ وَضَحَ مِنْهُ مَعَ احْتِمَالِ تَاوِيْلٍ كَانَ فِيْ مَعْنَى الْمَجَازِ وَهٰذَا التَّاوِيْلُ قَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ التَّخْصِيْصِ بِاَنْ يَكُوْنَ عَامًّا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ وَقَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ غَيْرِهٖ بِاَنْ يَكُوْنَ حَقِيْقَةً تَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَاحَاجَةَ اِلٰى اَنْ يَقُوْلَ عَلَى احْتِمَالِ تَاوِيْلٍ اَوْ تَخْصِيْصٍ كَمَا ذَكَرَهٗ غَيْرُهٗ وَلَمَّا احْتَمَلَ هٰذَا الْاِحْتِمَالَ النَّصُّ كَانَ الظَّاهِرُ الَّذِيْ هُوَ دُوْنَهٗ اَوْلٰى بِاَنْ يَحْتَمِلَهٗ وَلٰكِنَّ مِثْلَ هٰذِهِ الْاِحْتِمَالَاتِ لَاتَضُرُّ بِالْقَطْعِيَّةِ.

**ترجمہ:** ـــــــ اور اس نص کا حکم اُس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اُس سے واضح ہوں یعنی نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اُس سے واضح ہوں اس کے ساتھ ساتھ مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال بھی ہو اور یہ تاویل کبھی تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ نص عام ہو تخصیص کا احتمال رکھتی ہو، اور کبھی غیر تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ نص، حقیقت ہو، مجاز کا احتمال رکھتی ہو پس "علیٰ احتمال تاویل او تخصیص" کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ انکے علاوہ نے ذکر کیا ہے اور جب نص یہ احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو اس سے نیچے کے مرتبہ میں ہے بدرجہ اولیٰ اس کا احتمال رکھے گا لیکن اس طرح کے احتمالات قطعی ہونے کیلئے مضر نہیں ہیں۔

**تشریح :۔** مصنف منارؒ نے فرمایا کہ نص کا حکم یہ ہے کہ جو معنی نص سے واضح ہوں ان پر عمل کرنا واجب ہے لیکن مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال باقی رہے گا۔ مطلب یہ ہیکہ نص سے جو معنی ثابت اور واضح ہوتے ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال باقی رہتا ہے اس طور پر کہ نص اگر عام ہو تو وہ تخصیص کا احتمال رکھتی ہے اور اگر نص خاص ہو تو اس میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے۔

" وہٰذا التاویل قد یکون الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہیکہ نص اگر عام ہو تو اسمیں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور اگر غیر عام یعنی خاص ہو تو اسمیں تاویل یعنی مجاز کا احتمال ہوتا ہے جیساکہ گذشتہ سطروں میں مذکور ہے، پس جب یہ دونوں احتمال موجود ہیں تو مصنفِ منار کو یوں کہنا چاہیے تھا " علی احتمال تاویل او تخصیص " جیساکہ دوسرے حضراتِ علماء نے اس کو اسی طرح ذکر کیا ہے یعنی لفظ تاویل کے بعد لفظ تخصیص بھی ذکر کرنا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ تاویل، تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اس طور پر کہ تاویل لفظ کو اس کے ظاہر سے خلافِ ظاہر کی طرف پھیرنے کا نام ہے اور یہ پھیرنا خواہ تخصیص کے ذریعہ ہو خواہ مجاز کے ذریعہ ہو پس ثابت ہو گیا کہ لفظ تاویل تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اور جب لفظ تاویل، تخصیص کو شامل ہے تو متن میں تاویل کے بعد تخصیص کو ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ نص جو ظاہر کی بہ نسبت اقویٰ اور اعلیٰ ہے جب وہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو رتبہ میں نص سے کمتر ہے وہ بدرجہ اولیٰ تاویل کا احتمال رکھے گا۔

لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ جب نص اور ظاہر دونوں تاویل کا احتمال رکھتے ہیں تو یہ دونوں ظنی ہونے چاہئیں کیونکہ جو کلام تاویل کا احتمال رکھتا ہے وہ ظنی (مفید ظن) ہوتا ہے حالانکہ دونوں قطعی (مفید یقین) ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ احتمال بغیر دلیل شرعی کے پیدا ہوتا ہے اور جو احتمال بغیر دلیل شرعی کے پیدا ہوا ہو وہ قطعیت کیلئے مضر نہیں ہوتا ہے یعنی اس کی وجہ سے کلام ظنی نہیں ہوتا ہے لہٰذا نص اور ظاہر بھی اس قسم کے احتمالات کی وجہ سے ظنی نہیں ہوں گے بلکہ حسبِ سابق قطعی اور مفیدِ یقین رہیں گے۔

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَمَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى النَّصِّ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَبْقٰى مَعَهٗ اِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ سَوَاءٌ اِنْقَطَعَ ذٰلِكَ الْاِحْتِمَالُ بِبَيَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَنْ كَانَ مُجْمَلًا فَلَحِقَهٗ بَيَانٌ قَاطِعٌ بِفِعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ بِقَوْلِهٖ فَصَارَ مُفَسَّرًا اَوْ بِاِيْرَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَلِمَةً زَائِدَةً يَنْسَدُّ بِهَا بَابُ التَّخْصِيْصِ وَالتَّاوِيْلِ كَمَا سَيَاْتِيْ.

**ترجمہ :۔** اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے زیادہ وضاحت ہو ایسے طریقہ پر کہ اس کیساتھ تاویل اور

تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے برابر ہیکہ وہ احتمال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقطع ہو اس طور پر کہ کلام مجمل تھا پھر اس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل یا قول سے کوئی قطعی بیان لاحق ہو گیا پس وہ کلام مفسر ہو گیا یا (وہ احتمال) اللہ تعالیٰ کے کسی ایسے کلمۂ زائدہ کے لانے سے (منقطع ہو) جس سے تخصیص اور تاویل کا دروازہ بند ہو جاتا ہے جیساکہ عنقریب آئیگا۔

تشریح:۔ مفسر کی تعریف کرتے ہوئے مصنف رحؒ نے فرمایا کہ مفسر وہ کلام ہے جسمیں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اسمیں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے وہ احتمال کبھی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقطع ہو جاتا ہے اس طور پر کہ کلام پہلے مجمل تھا پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل یا قول سے کوئی قطعی بیان لاحق ہو گیا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے اسکی وضاحت کردی گئی ہو یا قول سے وضاحت کردی گئی ہو۔ اور اس وضاحت کے بعد وہ کلام مجمل نہ رہے گا بلکہ مفسر ہو جائیگا یعنی اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال منقطع ہو جائیگا۔ اور کبھی وہ احتمال اللہ تعالیٰ کے کسی ایسے کلمۂ زائدہ کے لانے سے منقطع ہو جاتا ہے جس سے تاویل و تخصیص کا دروازہ بند ہو جاتا ہے جیساکہ اس کی مثال آئندہ آرہی ہے۔

> وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ عَلٰى اِحْتِمَالِ النَّسْخِ اَيْ حُكْمُ الْمُفَسَّرِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مَعَ اِحْتِمَالِ اَنْ يَّصِيْرَ مَنْسُوْخًا وَهٰذَا فِيْ زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاَمَّا فِيْمَا بَعْدَهٗ فَكُلُّ الْقُرْاٰنِ مُحْكَمٌ لَايَحْتَمِلُ النَّسْخَ ۔

ترجمہ:۔ اور مفسر کا حکم نسخ کے احتمال کیساتھ اس پر عمل کا واجب ہونا ہے یعنی مفسر کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے اس احتمال کیساتھ کہ وہ منسوخ ہو جائے، اور یہ نسخ کا احتمال رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھا پھر اس کے بعد پورا قرآن محکم ہو گیا نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح:۔ مفسر کا حکم یہ ہے کہ قطعی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس احتمال کیساتھ کہ وہ منسوخ ہو جائے یعنی مفسر میں تاویل و تخصیص کا احتمال اگرچہ باقی نہیں رہتا لیکن منسوخ ہونے کا احتمال باقی رہتا ہے۔

شارح نور الانوار ملاجیون رحؒ فرماتے ہیں کہ نسخ کا یہ احتمال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک تک تو تھا لیکن اس کے بعد پورا قرآن محکم اور ناقابل نسخ ہو گیا۔ کیونکہ قرآن بذریعہ وحی نازل ہوا ہے اور وحی کو وحی کے ذریعہ منسوخ کیا جا سکتا ہے غیر وحی کے ذریعہ منسوخ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چونکہ وحی کا سلسلہ بند ہو گیا اسلئے آپکی وفات کے بعد منسوخ ہونیکا احتمال بھی باقی نہ رہے گا، اس کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ قرآن، قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا حدیث سے اور

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزولِ قرآن کا امکان ہے اور نہ بیانِ حدیث کا پس جب دونوں کا امکان نہیں ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن کے منسوخ ہونیکا امکان بھی نہ رہے گا۔

وَاَمَّا الْمُحْكَمُ فَمَا اُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ عَنْ اِحْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِيْلِ تَعْدِيَةٌ عَنْ هٰهُنَا بِتَضْمِيْنِ مَعْنَى الْاِمْتِنَاعِ اَیْ اُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ حَالَ كَوْنِهٖ مُمْتَنِعًا عَنْ اِحْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِيْلِ سَوَاءٌ كَانَ اِنْقِطَاعُ اِحْتِمَالِ النَّسْخِ لِمَعْنًى فِیْ ذَاتِهٖ كَآيَاتِ التَّوْحِيْدِ وَيُسَمّٰى مُحْكَمًا لِعَيْنِهٖ اَوْ بِوَفَاتِ النَّبِیِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُسَمّٰى مُحْكَمًا لِغَيْرِهٖ وَلَمْ يَذْكُرْ فِیْ تَعْرِيْفِهٖ لَفْظَ اِزْدَادَ كَمَا ذَكَرَ فِيْمَا سَبَقَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْمُحْكَمَ مَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى الْمُفَسَّرِ بِشَیْءٍ وَاِنَّمَا ازْدَادَ عَلَيْهِ بِقُوَّةٍ فِيْهِ وَهُوَ عَدَمُ اِحْتِمَالِ النَّسْخِ فَمَرَاتِبُ الظُّهُوْرِ قَدْ تَمَّتْ عَلَى الْمُفَسَّرِ۔

**ترجمہ:** ـــ اور محکم وہ کلام ہے جس کی مراد قوی اور مضبوط ہو (اور) نسخ اور تبدیل کا احتمال نہ ہو۔ یہاں (احکام کو) عن کیساتھ متعدی کرنا امتناع کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے یعنی محکم وہ کلام ہے جس کی مراد قوی مضبوط ہو اس حال میں کہ اسکو نسخ اور تبدیل کے احتمال سے روک دیا گیا ہو۔ احتمالِ نسخ کا انقطاع خواہ اس کے ذاتی معنی کیوجہ سے ہو جیسے آیاتِ توحید اور آیاتِ صفات۔ اسکو محکم لعینہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے یا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کیوجہ سے ہو اور اس کو محکم لغیرہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور مصنفؒ نے محکم کی تعریف میں لفظ "ازداد" ذکر نہیں کیا جیساکہ سابق میں ذکر کیا ہے اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ محکم میں مفسر پر کسی چیز کیساتھ وضاحت کی زیادتی نہیں ہے البتہ محکم میں مفسر پر قوت کی زیادتی ہے اور وہ قوت عدمِ احتمالِ نسخ ہے پس ظہور کے مراتب مفسر پر پورے ہو گئے۔

**تشریح:** ـــ محکم کی تعریف سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ اِحکام کا صلہ عن نہیں آتا ہے۔ ہاں۔ احکام۔ اگر امتناع (روکنے) کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عن کیساتھ متعدی ہو سکتا ہے یعنی عن کا صلہ ذکر کیا جا سکتا ہے پس یہاں بھی چونکہ احکام، عن کیساتھ متعدی ہے اسلئے یہ امتناع کے معنی کو متضمن ہوگا اور محکم کی تعریف یہ ہوگی "محکم وہ کلام ہے جس کی مراد اور مطلب نہایت قوی اور مضبوط ہو اور اسمیں نسخ اور تبدیل کا احتمال ہرگز نہ ہو یعنی نسخ اور تبدیل کے احتمال سے اس کلام کو روک دیا گیا ہو۔ پھر احتمالِ نسخ کے منقطع ہونے کی دو صورتیں ہیں۔
(۱) یہ کہ اس کلام کے ذاتی معنی کیوجہ سے نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو جیسے توحید اور صفات کی آیات اسلئے کہ توحید باری اور صفاتِ باری ایسی چیزیں ہیں جو کبھی نہ منسوخ ہوئیں اور نہ ہوں گی لہٰذا ان پر دلالت کرنیوالا کلام اس ذاتی معنی کیوجہ سے منسوخ ہونیکا احتمال نہیں رکھے گا (۲) یہ کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے

نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو۔ کیونکہ قرآن، قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا حدیث رسول ﷺ سے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزولِ قرآن ہے اور نہ حدوثِ حدیث۔ یعنی آپکی وفات کے بعد نہ قرآن کے نازل ہونیکا امکان ہے اور نہ آپکے حدیث بیان کرنے کا امکان ہے پس جب دونوں امکان نہیں ہیں تو قرآن کے منسوخ ہونے کا امکان بھی نہ ہوگا۔ بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے بھی نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہے۔ پہلی صورت میں محکم کو محکم لعینہ کہا جاتا ہے اور دوسری صورت میں محکم لغیرہ کہا جاتا ہے۔

صاحب نور الانوار ملاجیونؒ نے فرمایا کہ مصنفِ منار نے جس طرح نص اور مفسر کی تعریف میں لفظ "ازداد" ذکر کیا ہے محکم کی تعریف میں ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ صاحبِ توضیح وغیرہ دوسرے حضرات نے محکم کی تعریف میں لفظ "ازداد" ذکر کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ظاہر کے مقابلہ میں نص کے اندر وضاحت چونکہ زیادہ ہوتی ہے اسلئے نص کی تعریف میں "فما ازداد وضوحًا علی الظاہر" کہا گیا، اور نص کی بہ نسبت مفسر میں وضاحت زیادہ ہوتی ہے اسلئے مفسر کی تعریف میں "فما ازداد وضوحًا علی النص" کہا گیا، لیکن محکم کے اندر مفسر کی بہ نسبت چونکہ زیادہ وضاحت نہیں ہوتی بلکہ ظہور اور وضاحت کے مراتب مفسر پر تمام ہو جاتے ہیں اسلئے محکم کی تعریف کے موقع پر "ازداد" کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا۔ البتہ مفسر کے مقابلہ میں محکم زیادہ قوی ہوتا ہے اسلئے کہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ زیادہ قوی ہوتا ہے بہ نسبت اُس کلام کے جو نسخ کا احتمال رکھتا ہو۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ لَا احْتِمَالَ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ وَلَا احْتِمَالَ النَّسْخِ فَهُوَ اَتَمُّ الْقَطْعِيَّاتِ فِيْ اِفَادَةِ الْيَقِيْنِ ۔

**ترجمہ:**۔ اور محکم کا حکم بغیر کسی احتمال کے اس پر عمل کا واجب ہونا ہے (یعنی) نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہو اور نہ نسخ کا احتمال ہو پس محکم مفیدِ یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکمل ہے۔

**تشریح:**۔ محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی احتمال نہیں ہوتا نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور نہ منسوخ ہونے کا احتمال ہوتا ہے پس ظاہر، نص، مفسر اگرچہ مفیدِ یقین ہونے میں قطعی ہیں لیکن محکم مفیدِ یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکمل ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ اَمْثِلَةِ كُلِّ هٰؤُلَاءِ فَقَالَ كَقَوْلِهٖ تَعَ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا هٰذَا

مِثَالُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا نَصٌّ فِي بَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْكُفَّارَ كَانُوا يَعْتَقِدُونَ حِلَّ الرِّبٰوا حَتّٰى شَبَّهُوا الْبَيْعَ بِهِ فَقَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا فَرَدَّ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَيْفَ يَكُونُ ذٰلِكَ وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا وَمِثَالُهُ الْمَذْكُورُ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ قَوْلُهُ تَعَ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبَاعَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي إِبَاحَةِ النِّكَاحِ نَصٌّ فِي الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا سَيَأْتِي ۔

**ترجمہ :۔** پھر مصنفؒ نے ان تمام قسموں کی مثالوں کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا جیسے باری تعالیٰ کا قول " احل اللہ البیع وحرم الربوا " یہ ظاہر اور نص کی مثال ہے کیونکہ یہ بیع کے حلال ہونے اور ربا کے حرام ہونیکے حق میں ظاہر ہے، اور بیع اور ربا کے درمیان فرق ظاہر کرنے کے بارےمیں نص ہے اسلئے کہ کفار ربا کی حلّت کا اعتقاد رکھتے تھے حتی کہ انھوں نے بیع کو ربا کیساتھ تشبیہ دی ہے چنانچہ انھوں نے کہا " انما البیع مثل الربوا " پس اللہ تعالیٰ نے ان پر رد فرمایا اور کہا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام کیا ہے اور اس کی مثال جو عام کتابوں میں مذکور ہے باری تعالیٰ کا قول " فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع " ہے، کیونکہ یہ قول نکاح کی اباحت میں ظاہر اور عدد کے بیان میں نص ہے اسلئے کہ یہ کلام اسی کیلئے لایا گیا ہے ۔

**تشریح :۔** صاحب نور الانوار ملاجیونؒ نے فرمایا کہ مصنفؒ ظاہر، نص، مفسر، محکم کی تعریفات اور ان کے احکام بیان فرما کر اب ان کی مثالیں ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کہا کہ باری تعالیٰ کا قول " احل اللہ البیع وحرم الربوا " (اللہ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام کیا ہے) ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے اس طور پر کہ اس آیت میں بیع کی حلت اور ربا کی حرمت چونکہ نفس صیغہ اور نفس کلام سے واضح ہے اس لئے یہ آیت بیع کی حلت اور ربا کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہوگی، اور چونکہ اس آیت کو بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے اسلئے یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں نص ہوگی رہی یہ بات کہ آپکو یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کفار کا عقیدہ یہ تھا کہ ربا حلال ہے اور اس عقیدہ میں انھوں نے اس قدر غلو کیا کہ ربا کو اصل قرار دیکر بیع کو ربا کیساتھ تشبیہ دی اور کہا " انما البیع مثل الربوا " (بیع تو ربا کی طرح ہے) پس ان کا رد کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بیع، ربا کی طرح ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام کیا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق ظاہر کرنے کے واسطے لائی گئی ہے ۔

شارح نور الانوار ملاجیونؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کی مثال میں عام کتابوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول

مذکور ہے "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث و رباع" کیونکہ یہ آیت نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے، اسلئے کہ "فانکحوا" صیغۂ امر وجوب کیلئے نہیں ہے اور امر کے درجات میں ادنیٰ درجہ اباحت کا ہے لہٰذا یہاں امر کا صیغہ اباحت کیلئے ہوگا اور نکاح کا مباح ہونا ثابت ہوگا۔ اور یہ آیت مثنیٰ وثلٰث و رباع کے قرینہ سے بیانِ عدد کے سلسلہ میں نص ہے کیونکہ یہ آیت بیانِ عدد ہی کیلئے لائی گئی ہے، اسلئے کہ امر جب کسی ایسی شئی پر وارد ہو جو کسی قید کیساتھ مقید ہو اور امر وجوب کیلئے نہ ہو تو اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے حدیث میں "بیعوا سواء بسواء" آیا ہے تو یہاں امر چونکہ سواء بسواء کی قید کیساتھ مقید ہے اس لئے یہاں بیع کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ قید یعنی برابر، برابر بیچنے کو ثابت کرنا مقصود ہے، پس اسیطرح آیت "فانکحوا" میں بھی نکاح کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ قید یعنی دو، تین، چار کے عدد کو ثابت کرنا مقصود ہوگا۔ بہرحال ثابت ہوگیا کہ آیت "فانکحوا ما طاب الآیۃ" نکاح مباح ہونیکے سلسلہ میں ظاہر اور بیانِ عدد کے بارہ میں نص ہے۔

وَقَوْلُهٗ تَعَالیٰ فَسَجَدَ الْمَلٰئِکَةُ کُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّا اِبْلِیْسَ مِثَالٌ لِلْمُفَسَّرِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ فَسَجَدَ ظَاهِرٌ فِیْ سُجُوْدِ الْمَلٰئِکَةِ نَصٌّ فِیْ تَعْظِیْمِ اٰدَمَ لٰکِنَّهٗ یَحْتَمِلُ التَّخْصِیْصَ اَیْ سُجُوْدَ بَعْضِ الْمَلٰئِکَةِ بِاَنْ یَّکُوْنَ الْمَلٰئِکَةُ عَامًّا مَخْصُوْصَ الْبَعْضِ وَیَحْتَمِلُ التَّاْوِیْلَ بِاَنْ سَجَدُوْا مُتَفَرِّقِیْنَ اَوْ مُجْتَمِعِیْنَ فَانْقَطَعَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِیْصِ بِقَوْلِهٖ کُلُّهُمْ وَاِحْتِمَالُ التَّاْوِیْلِ بِقَوْلِهٖ اَجْمَعُوْنَ فَصَارَ مُفَسَّرًا۔

**ترجمہ:** اور باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملائکۃ کلهم اجمعون الا ابلیس" مفسر کی مثال ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "فسجد" سجودِ ملائکہ کے بارہ میں ظاہر ہے (اور) آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بارہ میں نص ہے لیکن یہ تخصیص یعنی بعض ملائکہ کے سجود کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ ملائکہ عام مخصوص البعض ہوں، اور تاویل کا بھی احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ ملائکہ نے علیٰحدہ علیٰحدہ سجدہ کیا ہے یا ایک ساتھ پس تخصیص کا احتمال باری تعالیٰ کے قول "کلهم" سے اور تاویل کا احتمال باری تعالیٰ کے قول "اجمعون" سے منقطع ہوگیا اور یہ کلام مفسر ہوگیا۔

**تشریح:** صاحب المنار نے فرمایا کہ آیت "فسجد الملائکۃ کلهم اجمعون الا ابلیس" مفسر کی مثال ہے، تفصیل اسکی یہ ہے کہ لفظ "فسجد" ملائکہ علیہم السلام کے سجدہ کرنے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ یہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے سجودِ ملائکہ پر دلالت کرتا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بیان میں نص ہے اسلئے کہ یہ کلام آدم علیہ السلام کی تعظیم بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے، لیکن یہ کلام تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال رکھتا ہے، تخصیص کا احتمال تو اس طور پر کہ "فسجد الملائکۃ" میں ملائکہ اگرچہ عام ہے اور تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن یہ

احتمال ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو، تمام نے نہ کیا ہو، لہٰذا اس صورت میں ملائکہ عام مخصوص البعض ہوگا، اور تاویل کا احتمال اس طور پر رکھتا ہے کہ معلوم نہیں فرشتوں نے علیٰحدہ علیٰحدہ سجدہ کیا ہے یا ایک ساتھ سجدہ کیا ہے یعنی ایک ساتھ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کیجا سکتی ہے اور علیٰحدہ علیٰحدہ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کیجا سکتی ہے۔ بہرحال اس کلام میں یعنی "فسجد الملائکۃ" میں تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال ہے لیکن جب "الملائکۃ" کے بعد لفظ "کلہم" زیادہ کردیا گیا تو تخصیص کا احتمال منقطع ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ سجدہ تمام فرشتوں نے کیا ہے، اور جب لفظ "اجمعون" زیادہ کیا گیا تو علیٰحدہ علیٰحدہ سجدہ کرنے کی تاویل کا احتمال ختم ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا ہے اور جب لفظ "کلہم" اور "اجمعون" سے تاویل اور تخصیص دونوں کا احتمال منقطع ہوگیا تو یہ کلام مفسر ہوگیا۔

وَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ يَبْقٰى اِحْتِمَالُ كَوْنِهِمْ مُتَحَلِّقِيْنَ اَوْ مُتَصَفِّفِيْنَ لِاَنَّهٗ لَا يَضُرُّ فِيْ بَيَانِ التَّعْظِيْمِ عَلٰى اَنَّا لَا نَدَّعِيْ اَنَّهٗ مُفَسَّرٌ مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ بَلْ مِنْ بَعْضِهَا وَكَذَا لَا يُقَالُ اِنَّهٗ اُسْتُثْنِيَ فِيْهِ فَكَيْفَ يَصِيْرُ مُفَسَّرًا لِاَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ لَيْسَ مِنْ قَبِيْلِ التَّخْصِيْصِ وَلَا مُضِرًّا لِكَوْنِ الْكَلَامِ مُفَسَّرًا عَلٰى اَنَّهٗ اِسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ اَوْ مَبْنِيٌّ عَلَى التَّغْلِيْبِ وَكَذَا لَا يُقَالُ اِنَّهٗ خَبَرٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ مِثَالًا لِلْمُحْكَمِ لِاَنَّ اَصْلَ هٰذَا الْكَلَامِ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلنَّسْخِ وَاِنَّمَا ارْتَفَعَ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ بِعَارِضِ كَوْنِهٖ خَبَرًا فَلَا ضَيْرَ فِيْهِ وَلِهٰذَا قَالَ فِي التَّوْضِيْحِ اِنَّ الْاَوْلٰى فِيْ مِثَالِ الْمُفَسَّرِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً لِاَنَّهٗ مِنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ فَاِنَّهٗ مِنَ الْاَخْبَارِ وَالْقَصَصِ۔

**ترجمہ:۔** اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ احتمال تو باقی ہے کہ فرشتے حلقہ بندی کی صورت میں تھے یا صف بندی کی صورت میں کیونکہ یہ احتمال تعظیم کے بیان میں مضر نہیں ہے علاوہ ازیں ہم اس بات کا دعویٰ نہیں کرتے ہیں کہ یہ کلام تمام وجوہ سے مفسر ہے بلکہ بعض وجوہ سے مفسر ہے اور اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کلام میں استثناء کیا گیا ہے لہٰذا یہ کس طرح مفسر ہوگا۔ اسلئے کہ استثناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ کلام کے مفسر ہونے کیلئے مضر ہے علاوہ ازیں یہ استثناء منقطع ہے یا تغلیب پر مبنی ہے، اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یہ کلام خبر ہے، نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے بس مناسب یہ ہیکہ یہ کلام محکم کی مثال ہو۔ اسلئے کہ اس کلام کی اصل نسخ کی محتمل تھی۔ اور یہ احتمال اس کے خبر ہونے کے عارض کی وجہ سے مرتفع ہوا ہے لہٰذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی وجہ سے توضیح میں کہا ہے کہ مفسر کی مثال میں سب سے زیادہ بہتر باری تعالیٰ

کا قول "قاتلوا المشرکین کافۃ" ہے کیونکہ یہ کلام احکام شرع کے قبیل سے ہے برخلاف باری تعالیٰ کے قول "فسجد الملائکۃ" کے کیونکہ یہ قول اخبار اور قصص کے قبیل سے ہے۔

**تشریح:**۔ اس عبارت میں شارح علیہ الرحمہ مفسر کی مثال مذکور پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات نقل فرمارہے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہیکہ مثال مذکور کے بارےمیں یہ کہنا کہ لفظ "اجمعون" سے تاویل کا احتمال منقطع ہوگیا اور یہ کلام مفسر ہوگیا غلط ہے۔ کیونکہ لفظ "اجمعون" زیادہ کرنے کے باوجود یہ احتمال تاہنوز باقی ہے کہ ملائکہ علیہم السلام نے حلقہ بناکر سجدہ کیا تھا یا صف بناکر سجدہ کیا تھا، یہ احتمال نہ لفظ "اجمعون" سے مرتفع ہوا اور نہ لفظ "کلہم" سے، اور جب یہ احتمال باقی ہے تو مذکورہ کلام مفسر کی مثال کیسے ہوسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہیکہ معترض نے اپنے اعتراض میں جس احتمال کا ذکر کیا ہے وہ احتمال اس کلام کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہے اسلئے کہ مفسر ہونیکے منافی وہ احتمال ہوتا ہے جو احتمال اُس مقصد کے منافی ہو جس مقصد کیلئے وہ کلام لایا گیا ہے حالانکہ یہاں اس کلام کا مقصد آدم علیہ السلام کی تعظیم کو بیان کرنا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم بہر صورت موجود ہے خواہ ملائکہ نے حلقہ بناکر سجدہ کیا ہو خواہ صف بناکر سجدہ کیا ہو پس جب دونوں صورتوں میں تعظیم آدمؑ موجود ہے تو یہ احتمال تعظیم آدمؑ کے بیان میں مضر نہ ہوگا۔ اور جب یہ احتمال تعظیم آدمؑ کے بیان کیلئے مضر نہیں ہے تو یہ احتمال اس مقصد اور غرض کے منافی بھی نہیں ہوگا جس مقصد کیلئے یہ کلام لایا گیا ہے یعنی تعظیم آدمؑ، اور جب یہ احتمال اس مقصد کے منافی نہیں ہے جس مقصد کیلئے کلام لایا گیا ہے تو یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی بھی نہیں ہوگا، اور جب یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہے تو اس احتمال کے باوجود مذکورہ کلام مفسر ہوگا۔ اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں ذکر کرنا درست ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہیکہ ہم اس بات کے مدعی ہرگز نہیں ہیں کہ مذکورہ کلام یعنی "فسجد الملائکۃ الآیۃ" تمام اعتبارات سے مفسر ہے بلکہ بعض اعتبارات سے مفسر ہے یعنی اس اعتبار سے مفسر ہے کہ تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے بہرحال جب ہم تمام اعتبارات سے مفسر ہونیکے مدعی نہیں ہیں بلکہ بعض اعتبارات سے مفسر ہونیکے مدعی ہیں تو اب بعض احتمالات کا باقی رہنا یعنی اس احتمال کا باقی رہنا کہ فرشتوں نے حلقہ بناکر سجدہ کیا تھا یا صف بناکر سجدہ کیا تھا اس کلام کے بعض اعتبارات سے مفسر ہونے میں مضر نہیں ہوگا یعنی اس احتمال کے باوجود بھی یہ کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہیکہ مذکورہ کلام "فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس" میں ملائکہ سے ابلیس کا استثناء کیا گیا ہے اور استثناء میں ایک گونہ تخصیص ہوتی ہے اس طور پر کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ کے افراد سے نکال کر مستثنیٰ کو خاص کرلیا جاتا ہے پس ابلیس کا ملائکہ سے استثناء اس بات کی علامت ہیکہ یہ کلام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور جس کلام میں تخصیص کا احتمال موجود ہو وہ کلام مفسر نہیں ہوتا جیسا کہ مفسر کی تعریف سے واضح ہے لہٰذا کلام مذکور

"فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس" استثناء کی وجہ سے مفسر نہیں ہوگا۔ اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ استثناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ تخصیص وہ کہلاتی ہے جو کلام مستقل موصول کے ذریعہ ہو اور استثناء کلام مستقل نہیں ہوتا لہٰذا استثناء تخصیص بھی نہ ہوگا۔ اور جب استثناء تخصیص نہیں ہے تو اس کلام میں تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا اور استثناء اس کے مفسر ہونے کیلئے مضر نہ ہوگا۔

"علاانہ" سے دوسرا جواب ہے اور اس جواب کا حاصل یہ ہیکہ "الا ابلیس" استثناء منقطع ہے اور استثناء منقطع اس کو کہتے ہیں جس میں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے افراد میں داخل نہ ہو، اور ابلیس چونکہ ملائکہ کے افراد میں سے نہیں ہے بلکہ جنات کے افراد میں سے ہے اسلئے ابلیس، ملائکہ کے زمرہ میں داخل نہ ہوگا، اور ابلیس کا استثناء، استثناء منقطع ہوگا، اور جب ابلیس، ملائکہ کے زمرہ میں داخل نہیں ہے تو ملائکہ سے ابلیس کا استثناء تخصیص نہ ہوگا کیونکہ تخصیص کیلئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہو۔ بہرحال ثابت ہوگیا کہ ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے اور جب ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے تو مذکورہ کلام تخصیص کا محتمل بھی نہ ہوگا، اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے علی سبیل الترديد فرمایا کہ "الا ابلیس" کو یا تو استثناء منقطع مانا جائے اور جواب کی تقریر وہ کی جائے جو اوپر کی سطروں میں مذکور ہے اور یا یہ کہا جائے کہ ابلیس کو ملائکہ میں شمار کرنا تغلیب پر مبنی ہے یعنی ابلیس اصلاً اور نسلاً تو جن تھا مگر چونکہ اس کا نشو ونما اور رہن سہن لاکھوں فرشتوں کے درمیان ہوا ہے اسلئے ملائکہ کو ابلیس پر غلبہ دیدیا گیا اور تغلیباً ابلیس کو بھی افرادِ ملائکہ میں شمار کیا جانے لگا جیسے ابوین میں باپ کو ماں پر غلبہ دینے کیوجہ سے ماں پر بھی "اب" کا اطلاق ہونے لگا اور دونوں کیلئے "ابوین" کہا جانے لگا۔ اسیطرح قمرین، شمسین اور عمرین ہے۔ بہرحال ابلیس حقیقۃً افرادِ ملائکہ میں سے نہیں ہے بلکہ تغلیباً ابلیس کو افرادِ ملائکہ میں سے شمار کیا جانے لگا، اور جب ابلیس حقیقۃً افرادِ ملائکہ میں سے نہیں ہے تو ابلیس یعنی مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ (ملائکہ) میں حقیقتاً داخل نہ ہوگا۔ اور جب یہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں حقیقتاً داخل نہیں ہے تو یہ استثناء، تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ تخصیص کیلئے ضروری ہے کہ مخصوص (مستثنیٰ) مخصوص منہ (مستثنیٰ منہ) میں حقیقتاً داخل ہو۔ بہرحال جب "الا ابلیس" (استثناء) تخصیص نہیں ہے تو اس کلام کے تخصیص کا احتمال نہ رکھنے کیوجہ سے یہ کلام مفسر ہوگا۔ اور اسکے مفسر ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

تیسرا اعتراض یہ ہیکہ باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس" محکم کی مثال ہے حالانکہ آپ نے اسکو مفسر کی مثال میں ذکر کیا ہے۔ اور محکم کی مثال اسلئے ہیکہ یہ کلام خبر ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کلام کے ذریعہ آدم کے مسجودِ ملائکہ اور غیر مسجودِ ابلیس ہونے کی خبر دی ہے اور خبر، نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور جو

کلام، نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم ہوتا ہے لہٰذا یہ کلام بھی محکم ہوگا، اور جب یہ کلام محکم ہے تو اس کو محکم کی مثال میں پیش کرنا چاہیئے تھا نہ کہ مفسر کی مثال میں۔

اس کا جواب یہ ہیکہ یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا تھا مگر خبریت کے عارض ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہوگیا یعنی اصلاً اس کلام کے ذریعہ ملائکہ کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ وہ آدم ؑ کو سجدہ کریں اور یہ حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی حکم دینے کے بعد یہ احتمال موجود تھا کہ اللہ تعالیٰ اس حکم کو منسوخ کردیں اور ملائکہ کو سجدہ کرنے سے روکدیں، لیکن جب ملائکہ نے آدم ؑ کو سجدہ کرلیا تو اب یہ کلام خبر ہوگیا اور عارض خبریت کی وجہ سے منسوخ ہونے کا احتمال ختم ہوگیا کیونکہ نسخ ایسے کلام میں ہوتا ہے جو کلام کسی حکم شرعی پر دلالت کرتا ہو اور ایسے کلام میں نسخ نہیں ہوتا جسمیں کسی واقعہ کی خبر دی گئی ہو، بہر حال جب یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا تھا تو اس کلام کو محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ کلام مفسر کی مثال واقع ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیون ؒ نے فرمایا کہ ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بعد یہ کلام چونکہ خبر ہوگیا اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے صاحب توضیح نے کہا کہ مفسر کی مثال میں سب سے بہتر باری تعالیٰ کا قول "قاتلوا المشرکین کافۃ" ہے کیونکہ یہ قول احکام شرع کے قبیل سے ہے اس کے برخلاف "فسجد الملائکۃ" کے کہ یہ قول اخبار وقصص کے قبیل سے ہے۔ اور "قاتلوا المشرکین کافۃ" مفسر اسطور پر ہوگا کہ "المشرکین" تخصیص کا احتمال رکھتا ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ تمام مشرکین کو قتل کرنیکا حکم نہ ہو بلکہ بعض کو قتل کرنیکا حکم ہو لیکن جب "کافۃ" کہا گیا تو تخصیص کا یہ احتمال منقطع ہوگیا اور بلا استثناء تمام مشرکین کو قتل کرنیکا حکم ثابت ہوگیا، اور اس کی وجہ سے یہ کلام مفسر ہوگیا مگر چونکہ مشرکین کو قتل کرنیکا حکم، شرعی حکم ہے، اور شرعی حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے اسلئے یہ کلام محکم نہ ہوگا بلکہ مفسر ہوگا اور اس کلام کو صرف مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا، محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

وَقَوْلُہٗ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ مِثَالٌ لِلْمُحْکَمِ لِاَنَّہٗ نَصٌّ فِیْ مَضْمُوْنِہٖ فَلَمْ یَحْتَمِلِ التَّاوِیْلَ وَالنَّسْخَ اِذْ ھُوَ مِنْ بَابِ الْعَقَائِدِ فِیْ بَیَانِ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ وَلَمَّا لَمْ یَکُنْ ھٰذَا مِنْ اَحْکَامِ الشَّرْعِ قَالَ صَاحِبُ التَّوْضِیْحِ ھٰھُنَا اَیْضًا اَنَّ الْاَوْلٰی فِیْ مِثَالِ الْمُحْکَمِ قَوْلُہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَلْجِھَادُ مَاضٍ اِلٰی یَوْمِ الْقِیٰمَۃِ لِاَنَّہٗ مِنْ بَابِ الْاَحْکَامِ وَلَمْ یَحْتَمِلِ النَّسْخَ لِمَا فِیْہِ مِنْ تَوْقِیْتٍ اَوْ تَاْبِیْدٍ ثَبَتَ نَصًّا۔

ترجمہ:۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول "ان اللہ بکل شئ علیم" محکم کی مثال ہے اسلئے کہ یہ قول اپنے مضمون

ہیں نص ہے لہٰذا تاویل اور نسخ کا احتمال نہیں ہے کیونکہ یہ توحید وصفات کے بیان میں عقائد کے قبیل سے ہے اور چونکہ یہ کلام احکامِ شرع کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے اس مقام پر بھی صاحبِ توضیح نے کہا کہ محکم کی مثال میں زیادہ بہتر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الجہاد ماض الی یوم القیمۃ" ہے کیونکہ یہ حدیث احکام کے قبیل سے ہے اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس میں توقیت یا تابید نص سے ثابت ہے۔

**تشریح**:۔ فاضل مصنف نے فرمایا کہ محکم کی مثال باری تعالیٰ کا قول "ان اللہ بکل شئی علیم" ہے اور اس کے محکم ہونے کی دلیل یہ ہیکہ یہ کلام چونکہ اپنے مضمون یعنی علم خداوندی کے ہر چیز کو محیط ہونے کے سلسلے میں صریح اور نص ہے اسلئے اس کلام میں تاویل ونسخ کا احتمال نہ ہوگا، نیز یہ کلام چونکہ توحید وصفاتِ باری کے بیان میں ہے اسلئے یہ کلام عقائد کے قبیل سے ہوگا اور عقائد میں بھی چونکہ تاویل ونسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے اسلئے اس کلام میں بھی تاویل ونسخ کا احتمال نہیں ہوگا، اور جس کلام میں تاویل ونسخ کا احتمال نہ ہو وہ کلام چونکہ محکم ہوتا ہے اسلئے یہ کلام یعنی "ان اللہ بکل شئی علیم" محکم ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ قول باری "ان اللہ بکل شئی علیم" چونکہ عقائد کے قبیل سے ہے اور احکام شرع کے قبیل سے نہیں ہے اور مثال میں ایسے کلام کا پیش کرنا مناسب ہوتا ہے جو کلام احکام شرع کے قبیل سے ہو اس لئے صاحبِ توضیح نے کہا کہ محکم کی مثال میں حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم "الجہاد ماض الی یوم القیمۃ" کا پیش کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ یہ حدیث احکام شرع کے قبیل سے ہے اور یہ حدیث نسخ کا احتمال بھی نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس حدیث میں توقیت الی یوم القیمۃ ہے بلکہ تابید ہے یعنی اس عالم کے آخر تک جہاد کی فرضیت باقی رہے گی اور جہاد کبھی بھی منسوخ نہیں ہوگا۔ اور جب جہاد منسوخ ہونیکا احتمال نہیں رکھتا ہے تو یہ کلام محکم ہوگا۔ مصنف کی عبارت "من توقیت او تابید" میں "او" "بل" کے معنی میں ہے۔

وَيَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ لِيَصِيْرَ الْاَدْنٰى مَتْرُوْكًا بِالْاَعْلٰى يَعْنِىْ لَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَ هٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ فِى الظَّنِّيَّةِ وَالْقَطْعِيَّةِ لِاَنَّ كُلَّهَا قَطْعِيَّةٌ وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ فَيُعْمَلُ بِالْاَعْلٰى دُوْنَ الْاَدْنٰى فَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ يُعْمَلُ بِالنَّصِّ وَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ النَّصِّ وَالْمُفَسَّرِ يُعْمَلُ بِالْمُفَسَّرِ وَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ يُعْمَلُ بِالْمُحْكَمِ وَلٰكِنَّ هٰذَا التَّعَارُضَ اِنَّمَا هُوَ التَّعَارُضُ الصُّوْرِىُّ لَا الْحَقِيْقِىُّ لِاَنَّ التَّعَارُضَ الْحَقِيْقِىَّ هُوَ التَّضَادُّ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَا مَزِيْدَ لِاَحَدِهِمَا وَهٰهُنَا لَيْسَ كَذٰلِكَ۔

**ترجمہ**:۔ اور تفاوت، تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے تاکہ اعلیٰ کی وجہ سے ادنیٰ متروک ہوجائے۔ یعنی ان چاروں کے درمیان ظنیت اور قطعیت میں فرق ظاہر نہیں ہوگا کیونکہ سب کے سب قطعی ہیں البتہ

تعارض کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا، چنانچہ اعلیٰ پر عمل کیا جائیگا نہ کہ ادنیٰ پر۔ پس جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض ہوگا تو نص پر عمل کیا جائیگا، اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو مفسر پر عمل کیا جاتا ہے، اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو محکم پر عمل کیا جاتا ہے لیکن یہ تعارض صوری تعارض ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ حقیقی تعارض وہ تضاد ہے جو دو حجتوں کے درمیان برابر ہو ان میں سے کسی ایک کو فوقیت نہ ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

**تشریح:۔** صاحب نور الانوار رحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ چاروں قسموں ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے درمیان ظنیت اور قطعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے یعنی ایسا ہرگز نہیں کہ ان میں سے بعض ظنی اور بعض قطعی ہوں بلکہ تمام قطعی اور مفید یقین ہیں۔ البتہ تعارض کے وقت یہ فرق ظاہر ہوگا کہ اعلیٰ پر عمل کیا جائیگا اور ادنیٰ کو ترک کر دیا جائیگا کیونکہ اعلیٰ، اوضح اور اقویٰ پر عمل کرنا ادنیٰ پر عمل کرنے کی بہ نسبت زیادہ بہتر ہے چنانچہ جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص پر عمل ہوگا، اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل ہوگا، اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل ہوگا۔ اسلئے کہ نص، ظاہر کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے اور مفسر، نص کی بہ نسبت اعلیٰ ہے، اور محکم، مفسر کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے۔ شارح رحؒ نے فرمایا کہ یہاں تعارض سے مراد صورۃً تعارض ہے نہ کہ حقیقۃً۔ یعنی مذکورہ اقسام میں سے دو کے درمیان جو تعارض واقع ہوتا ہے وہ تعارض صوری ہوتا ہے اور تعارض صوری سے مراد یہ ہیکہ اثبات ونفی کے اعتبار سے تعارض ہو یعنی دونوں حجتوں میں سے ایک میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری میں حکم کی نفی ہو، اور حقیقی تعارض اسلئے نہیں ہے کہ حقیقی تعارض کیواسطے ضروری ہے کہ ایسی دو حجتوں کے درمیان تضاد واقع ہو جو بالکل برابر سرابر ہوں ان میں سے ایک کو دوسرے پر کسی طرح کی کوئی فوقیت اور زیادتی حاصل نہ ہو حالانکہ یہاں ایسی بات نہیں ہے کیونکہ ظاہر، نص سے ادنیٰ ہے، نص مفسر سے ادنیٰ ہے، اور مفسر محکم سے ادنیٰ ہے، پس جب ان چاروں حجتوں میں ایک حجت دوسری حجت سے ادنیٰ ہے تو دو حجتیں مساوی اور برابر درجہ کی نہیں ہوسکتی ہیں، اور جب دو حجتیں مساوی اور برابر درجہ کی نہیں ہوسکتیں تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی واقع نہیں ہوسکتا ہے۔ بہرحال ثابت ہوگیا کہ مذکورہ اقسام کے درمیان جو تعارض واقع ہوتا ہے وہ تعارضِ صوری ہوتا ہے نہ کہ تعارضِ حقیقی۔

مِثَالُ تَعَارُضِ الظَّاهِرِ مَعَ النَّصِّ قَوْلُهٗ تَعَ وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مَعَ قَوْلِهٖ تَعَ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنَّ الْاَوَّلَ ظَاهِرٌ فِيْ حِلِّ جَمِيْعِ الْمُحَلَّلَاتِ مِنْ غَيْرِ قَصْرٍ عَلَى الْاَرْبَعَةِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تَحِلَّ الزَّائِدَةُ عَلَيْهَا

وَالثَّانِی نَصٌّ فِی اَنَّہٗ لَا یَجُوْزُ التَّعَدِّیْ عَنِ الْاَرْبَعِ لِاَنَّہٗ سِیْقَ لِاَجْلِ الْعَدَدِ فَتَعَارَضَ بَیْنَھُمَا فَتَرَجَّحَ النَّصُّ وَیَقْتَصِرُ عَلَیْھَا وَقِیْلَ الْاَوَّلُ نَصٌّ فِیْ حَقِّ اِشْتِرَاطِ الْمَھْرِ وَالثَّانِیْ ظَاھِرٌ فِیْ عَدَمِ اِشْتِرَاطِہٖ لِاَنَّہٗ سَاکِتٌ عَنْ ذِکْرِہٖ وَمُطْلَقٌ عَنْہُ فَتَعَارَضَ بَیْنَھُمَا فَیَتَرَجَّحُ النَّصُّ وَیَجِبُ الْمَالُ.

ترجمہ:۔ نص کیساتھ ظاہر کے تعارض کی مثال باری تعالیٰ کے قول" فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ و ثلث و رباع" کیساتھ باری تعالیٰ کا قول" احل لکم ما وراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم" ہے اسلئے کہ قول اول چار پر حصر کئے بغیر تمام محللات کے حلال ہونے میں ظاہر ہے پس مناسب ہیکہ چار پر زائد عورت حلال ہو اور قول ثانی اس بارہمیں نص ہے کہ چار سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ قول ثانی عدد بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے لہٰذا دونوں کے درمیان تعارض ہوگیا پس نص راجح ہوگی اور چار پر انحصار ہوگا، اور کہا گیا کہ پہلا قول مہر کے شرط ہونے میں نص ہے اور قول ثانی مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ قول ثانی مہر کے ذکر سے ساکت ہے اور اس سے مطلق ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان تعارض ہوگیا پس نص راجح ہوگی اور مال واجب ہوگا۔

تشریح:۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دونوں آیتوں میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱)" احل لکم ما وراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم" حلال ہیں تم کو سب عورتیں ان کے سوا بشرطیکہ طلب کرو ان کو اپنے مال کے بدلے (شیخ الہند)۔ (۲)" فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع"، جو عورتیں تمکو بھلی لگیں ان سے نکاح کر دو، دو سے تین تین سے چار، چار سے۔

ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت یعنی" احل لکم الآیۃ" چار عورتوں پر توقف کئے بغیر تمام محللات کے حلال ہونے میں ظاہر ہے لہٰذا اس آیت سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ ایک شخص کیلئے ایک وقت میں چار سے زائد عورتیں حلال ہیں اور دوسری آیت اس بات میں نص ہیکہ ایک شخص کیلئے چار عورتوں سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہیکہ یہ آیت عدد ہی بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اور آیت میں آخری عدد رُباع (چار) ہے، لہٰذا نص قرآن سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک مرد ایک وقت میں زیادہ سے زیادہ چار عورتیں نکاح میں رکھ سکتا ہے رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ آیت کا مقصد عدد کو بیان کرنا ہے تو اس کا جواب یہ ہیکہ آیت میں لفظ "مثنیٰ، ثلث، رباع فانکحوا ما طاب لکم" سے حال واقع ہے اور حال، ذوالحال کیلئے قید ہوتا ہے پس آیت میں نکاح، اس قید یعنی عدد کی قید کیساتھ مقید ہوا اور جب کسی چیز کو کسی قید کیساتھ مقید کرکے ذکر کیا جاتا ہے تو وہ قید مقصود ہوتی ہے، شئ مقید مقصود نہیں ہوتی لہٰذا اس آیت میں بھی قید یعنی عدد کو بیان کرنا مقصود ہوگا اور مقید یعنی نکاح کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا، اور جب اس آیت میں عدد کو بیان کرنا مقصود ہے تو یہ آیت بیانِ عدد کیلئے نص ہوئی۔ بہرحال جب پہلی آیت تمام محللات کے حلال ہونے میں بغیر کسی تحدید کے ظاہر ہے، اور

دوسری آیت چار عورتوں سے زائد کے جائز نہ ہونے میں نص ہے تو ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہوگیا اور ان دونوں کے درمیان تعارض کی صورت میں نص چونکہ راجح ہوتی ہے اسلئے دوسری آیت یعنی نص عمل کے اعتبار سے راجح ہوگی اور ایک وقت میں صرف چار عورتوں کو نکاح میں رکھنا جائز ہوگا۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ پہلی آیت یعنی "احل لکم الآیۃ" مہر کے شرط ہونے میں نص ہے کیونکہ یہ آیت مہر کے شرط ہونے کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اور جو کلام جس مقصد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو وہ کلام اس مقصد کے سلسلہ میں نص ہوتا ہے لہٰذا یہ آیت بھی اشتراطِ مہر کے سلسلہ میں نص ہوگی اور دوسری آیت یعنی "فانکحوا ماطاب لکم الآیۃ" مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ دوسری آیت مہر کے سلسلہ میں بالکل ساکت ہے اور اس سے غیر متعلق ہے یعنی اس آیت میں نہ مہر کا شرط ہونا مذکور ہے اور نہ مہر کا غیر شرط ہونا مذکور ہے پس جب پہلی آیت مہر کے شرط ہونے میں نص اور دوسری آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے تو دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوگیا، اور نص اور ظاہر کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ نص کو ترجیح ہوتی ہے اسلئے پہلی آیت (احل لکم) راجح ہوگی اور نکاح میں مال یعنی مہر واجب ہوگا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ مَعَ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِوَقْتِ كُلِّ صَلٰوةٍ فَاِنَّ الْاَوَّلَ نَصٌّ يَقْتَضِي الْوُضُوْءَ الْجَدِيْدَ لِكُلِّ صَلٰوةٍ اَدَاءً كَانَ اَوْ قَضَاءً فَرْضًا كَانَ اَوْ نَفْلًا لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ تَاوِيْلَ اَنْ يَّكُوْنَ اللَّامُ بِمَعْنَى الْوَقْتِ فَيَكْفِي الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِيْ كُلِّ وَقْتٍ فَتُؤَدِّيْ بِهٖ مَاشَاءَتْ مِنْ فَرْضٍ وَنَفْلٍ وَالثَّانِيْ مُفَسَّرٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّاوِيْلَ لِوُجُوْدِ لَفْظِ الْوَقْتِ فِيْهِ صَرِيْحًا فَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُصَارُ اِلَى تَرْجِيْحِ الْمُفَسَّرِ فَيَكْفِي الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِيْ كُلِّ وَقْتِ صَلٰوةٍ مَرَّةً وَّاحِدَةً وَالشَّافِعِيُّ رح لَمْ يَتَنَبَّهْ بِهٰذَا فَعَمِلَ بِالْحَدِيْثِ الْاَوَّلِ.

ترجمہ:۔ اور مفسر کیساتھ نص کے متعارض ہونے کی مثال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" ہے اسلئے کہ حدیثِ اول نص ہے، ہر نماز کیلئے نئے وضو کا تقاضا کرتی ہے نماز ادا ہو یا قضاء۔ فرض ہو یا نفل۔ لیکن اس تاویل کا احتمال رکھتی ہے کہ لام وقت کے معنی میں ہو۔ لہٰذا ایک وضو ہر ایک وقت میں کافی ہوگا۔ پس مستحاضہ اس وضو سے فرض اور نفل میں سے جس قدر چاہے ادا کرے۔ اور دوسری حدیث مفسر ہے تاویل کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ اسمیں صریحی طور پر وقت کا لفظ موجود ہے پس جب ان دونوں کے درمیان تعارض ہوگیا تو ترجیح مفسر کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور ایک وضو ایک مرتبہ ہر نماز کے وقت میں کافی ہوگا اور امام شافعی رح چونکہ اس پر متنبہ نہیں ہوئے اسلئے موصوف نے

حدیث اوّل ہی پر عمل کیا۔

**تشریح:** ۔ شارح نے فرمایا کہ نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دو حدیثوں کے درمیان تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) "المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ"، مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو کرے (۲) "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" مستحاضہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کرے۔ ان دونوں احادیث میں سے پہلی حدیث نص ہے ہر نماز کیلئے نئے وضو کا تقاضا کرتی ہے نماز خواہ ادا ہو خواہ قضا ہو خواہ فرض ہو خواہ نفل ہو۔ لیکن اس حدیث میں اس تاویل کا احتمال ہے کہ "لکل" کا "لام" وقت کے معنی میں ہو اور ایک وضو ایک وقت میں کافی ہو حتی کہ مستحاضہ اس وضو سے جس قدر چاہے نمازیں ادا کرے جیسے "آتیک لصلوٰۃ الظہر" میں "لام" وقت کے معنی میں ہے یعنی "آتیک وقت صلوٰۃ الظہر" میں تیرے پاس ظہر کی نماز کے وقت حاضر ہوں گا۔ مگر چونکہ اس تاویل پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ "لام" حرف ہے اور وقت اسم ہے اور حرف کو اسم کیلئے مجازاً استعمال کرنا درست نہیں ہے اسلئے بہتر تاویل یہ ہے کہ یہاں مضاف یعنی لفظ وقت مقدر مانا جائے اور تقدیری عبارت یہ ہو "لوقت کل صلاۃ" بہر حال یہ حدیث مستحاضہ عورت پر ہر نماز کیلئے وضو واجب ہونے کے سلسلہ میں نص ہے اور دوسری حدیث "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" مفسر ہے اسمیں وقت کا لفظ چونکہ صریحی طور پر موجود ہے اسلئے اس حدیث میں کسی تاویل کا احتمال نہ ہوگا بلکہ ایک وقت میں ایک وضو کافی ہوگا اور اس ایک وضو سے بہت سی نمازیں ادا کرنا جائز ہوگا۔ بہر حال ان دونوں احادیث یعنی نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو گیا، اور نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ مفسر راجح ہوتا ہے اسلئے یہاں بھی مفسر یعنی دوسری حدیث راجح ہوگی اور ایک وقت میں ایک مرتبہ وضو کرنا کافی ہوگا اور اس ایک وضو سے فرض اور نفل بہت سی نمازیں پڑھنے کی اجازت ہوگی۔ حضرت امام شافعیؒ چونکہ اس اصول پر متنبہ نہ ہو سکے اسلئے انھوں نے حدیث اول پر عمل کیا اور مستحاضہ عورت کیواسطے ہر نماز کیلئے وضو لازم قرار دیا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ مَعَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا فَاِنَّ الْاَوَّلَ مُفَسَّرٌ یَقْتَضِیْ قَبُوْلَ شَهَادَةِ مَحْدُوْدِیْنَ فِی الْقَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِاَنَّهُمَا صَارَا عَدْلَیْنِ حِیْنَئِذٍ وَالثَّانِیْ مُحْكَمٌ یَقْتَضِیْ عَدَمَ قَبُوْلِهَا لِوُجُوْدِ التَّاْبِیْدِ فِیْهِ صَرِیْحًا فَاِذَا تَعَارَضَ بَیْنَهُمَا یُحْمَلُ عَلَى الْمُحْكَمِ هٰكَذَا فِیْ كُتُبِ الْاُصُوْلِ وَمَا قِیْلَ اِنَّهٗ لَمْ یُوْجَدْ مِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ فَمِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ۔

**ترجمہ:** ۔ اور محکم کیساتھ مفسر کے متعارض ہونیکی مثال باری تعالیٰ کے قول "واشھدوا ذوی عدل منکم" اور باری تعالیٰ کے قول "ولا تقبلوا لھم شھادۃً ابداً" میں تعارض کا واقع ہونا ہے اسلئے کہ قول اوّل مفسر ہے

توبہ کے بعد محدودین فی القذف کی شہادت کے قبول ہونیکا تقاضا کرتا ہے کیونکہ دونوں گواہ توبہ کے بعد عادل ہو چکے ہیں، اور قول ثانی محکم ہے عدم قبول شہادت کا تقاضا کرتا ہے اسلئے کہ اس میں صریحی طور پر تابید موجود ہے پس جب ان دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا تو محکم پر عمل کیا جائیگا، ایسا ہی اصول کی کتابوں میں ہے، اور وہ جو کہا گیا کہ محکم کے ساتھ مفسر کے متعارض ہونے کی مثال نہیں پائی گئی تو وہ تتبع اور جستجو کی کمی کی وجہ سے ہے۔

**تشریح:-** شارح نور الانوار ملاجیون نے فرمایا کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دو آیات میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) "واشہدوا ذوی عدل منکم" تم اپنوں میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ۔ (۲) "ولا تقبلوا لھم شہادۃ ابدا" تم ان لوگوں کی گواہی قبول نہ کرو جن پر قذف (تہمت) کے سلسلہ میں حد لگائی جا چکی ہو۔ ان دونوں آیات کے درمیان تعارض اس طور پر ہیکہ پہلی آیت مفسر ہے اور یہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جن لوگوں کو حد قذف لگائی جا چکی ہو اگر وہ توبہ کرلیں تو ان کی گواہی قبول کرلی جائے گی کیونکہ توبہ کے بعد دونوں محدود فی القذف عادل ہو گئے اور عادلوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے "واشہدوا ذوی عدل منکم" یعنی دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ، اور گواہ بنانے کیلئے یہ بات لازم ہے کہ انکی گواہی قبول کی جائے گی، پس اس آیت مفسرہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ محدودین فی القذف کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ اور دوسری آیت "ولا تقبلوا لھم الآیۃ" محکم ہے، یہ اس بات کی مقتضی ہے کہ محدودین فی القذف کی گواہی قبول نہ کیجائے، کیونکہ اس آیت میں لفظ "ابدا" جو تابید اور ہمیشگی پر دلالت کرتا ہے صراحۃً موجود ہے، اور یہ اس بات پر دال ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہو۔ بہر حال ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا اور مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ محکم پر عمل ہوتا ہے اسلئے محدودین فی القذف کے سلسلہ میں دوسری آیت جو محکم ہے اس پر عمل ہوگا اور محدودین فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اصول کی کتابوں میں اسیطرح مذکور ہے اور شارح نے دوسری بات یہ فرمائی کہ بعض حضرات علماء کا یہ کہنا کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے سو یہ ان کے تتبع اور تلاش کی کمی کیوجہ سے ہے ورنہ اگر ایسا ہی ہوتا تو شارح مذکورہ مثال کہاں سے ذکر کرتے۔

**نوٹ:-** محشی نے مذکورہ مثال پر کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں آپکی علمی دلچسپی کیلئے تحریر کئے جا رہے ہیں۔

پہلا اعتراض تو یہ ہیکہ پہلی آیت یعنی "واشہدوا ذوی عدل منکم" کو مفسر قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ مفسرہ ہے جو نسخ کے علاوہ سوائے اپنے مدلول کے کسی چیز کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور باری تعالیٰ کا قول "واشہدوا ذوی عدل منکم" بہت سی چیزوں کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ "اشہدوا" امر کا صیغہ ہے، اور امر

وجوب کیلئے بھی آتا ہے اور ندب کیلئے بھی، اور اس کے علاوہ بہت سے معانی کیلئے آتا ہے، نیز یہ آیت اپنے اطلاق کی وجہ سے نابینا کو بھی شامل ہے اور غلام کو بھی، کیونکہ عادل غلام بھی ہو سکتا ہے اور نابینا بھی، حالانکہ یہاں آیت میں دونوں بالاجماع مراد نہیں ہیں۔ پس ان احتمالات کے ہوتے ہوئے یہ آیت مفسر کی مثال کیسے ہو سکتی ہے؟۔

اس کا جواب یہ ہیکہ ہم نے اس آیت کو ہر اعتبار سے مفسر نہیں کہا ہے بلکہ صرف قبولِ شہادت کے اعتبار سے مفسر کہا ہے اور "مذکورہ احتمالات" قبولِ شہادت کے اعتبار سے اس آیت کے مفسر ہونے میں قطعاً مضر نہیں ہیں اور جب ایسا ہے تو اس آیت کے مفسر ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اور رہا یہ کہ یہ آیت اپنے اطلاق کی وجہ سے نابینا اور غلاموں کو بھی شامل ہے تو اس کا جواب یہ ہیکہ یہ آیت مطلق ہے اور مطلق سے فردِ کامل مراد ہوتا ہے اور نابینا اور غلام کیلئے کوئی کمال نہیں ہے یعنی یہ دونوں "ذوی عدل منکم" کے افرادِ کاملہ میں سے نہیں ہیں۔ لہٰذا یہ آیت ان دونوں کو شامل نہ ہوگی۔

دوسرا اعتراض یہ ہیکہ مذکورہ دونوں آیات کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اسلئے کہ پہلی آیت "اشھدوا ذوی عدل منکم" کا حکم اشہاد (گواہ بنانا) ہے اور دوسری آیت "ولاتقبلوا لھم شہادۃً ابداً" کا حکم ادا کے وقت عدمِ قبولِ شہادت ہے، اور اشہاد کیلئے قبول لازم بھی نہیں ہے چنانچہ محدود فی القذف اور نابینا کو گواہ بنانا درست ہے حتی کہ ان کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ شہادت ادا کریں تو ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی، پس معلوم ہوا کہ اشہاد (گواہی بنانے) کیلئے قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ بہرحال جب پہلی آیت کا حکم اشہاد ہے اور دوسری آیت کا حکم قبولِ شہادت ہے تو ان دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہ رہا، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیں کہ قبول، اشہاد کیلئے لازم ہے تو پہلی آیت محدودین فی القذف کے قبولِ شہادت پر بطریق اشارہ دلالت کرے گی اور دوسری آیت عدمِ قبولِ شہادت پر بطریق عبارت دلالت کرے گی لہٰذا اب بھی تعارض واقع نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہیکہ آپ نے اعتراض تعارضِ حقیقی پر کیا ہے حالانکہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ نصوص کے درمیان جو تعارض ہوتا ہے وہ تعارضِ صوری ہوتا ہے نہ کہ تعارضِ حقیقی۔ اور مذکورہ دونوں آیات کے درمیان تعارضِ حقیقی اگرچہ موجود نہیں ہے لیکن تعارضِ صوری موجود ہے لہٰذا کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

ثُمَّ اِنَّ الْمُصَ ذَکَرَ مِثَالاً لِتَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ عَلٰی سَبِيْلِ التَّفْرِيْعِ فَقَالَ حَتّٰی قُلْنَا اِنَّهٗ اِذَا تَزَوَّجَ اِمْرَأَةً اِلٰی شَهْرٍ اَنَّهٗ مُتْعَةٌ يُرِيْدُ اَنَّ قَوْلَهٗ تَزَوَّجَ نَصٌّ فِی النِّكَاحِ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ تَاوِيْلَ اَنْ يَّكُوْنَ نِكَاحًا اِلٰی اَجَلٍ فَيَكُوْنُ مُتْعَةً وَ

قَوْلُہٗ اِلٰی شَہْرٍ مُفَسَّرٌ فِیْ ھٰذَا الْمَعْنٰی لَا یَحْتَمِلُ اِلَّا کَوْنَہٗ مُتْعَۃً فَیُحْمَلُ عَلَی الْمُتْعَۃِ وَلٰکِنْ لَا یَخْلُوْ ھٰذَا مِنَ الْمُسَامَحَۃِ لِاَنَّ قَوْلَہٗ اِلٰی شَہْرٍ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِہٖ تَزَوَّجَ وَلَیْسَ کَلَامًا مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِہٖ حَتّٰی یَکُوْنَ مُفَسَّرًا یَصْلُحُ مُعَارِضًا لَہٗ فَکَاَنَّہٗ اَرَادَ اَنَّ ھٰذَا الْکَلَامَ دَائِرٌ بَیْنَ کَوْنِہٖ نِکَاحًا وَبَیْنَ کَوْنِہٖ مُتْعَۃً فَرَجَحَتِ الْمُتْعَۃُ۔

**ترجمہ:۔** پھر مصنف نے تفریع کے طور پر فقہی مسائل میں ایک مثال کا ذکر کیا ہے جسمیں نص کا تعارض مفسر کیساتھ ہے چنانچہ فرمایا حتّٰی کہ ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص ایک ماہ کیلئے کسی عورت سے نکاح کرلے تو یہ متعہ ہے مراد یہ ہیکہ اس کا قول "تزوج" نکاح کے بارےمیں نص ہے لیکن اس تاویل کا احتمال ہے کہ کسی خاص وقت تک کیلئے نکاح ہو لہٰذا (اس صورت میں) یہ متعہ ہوگا اور اس کا قول "الیٰ شہر" اس معنی میں مفسر ہے صرف اس کے متعہ ہونیکا احتمال رکھتا ہے پس اس تزوج کو متعہ پر محمول کیا جائیگا۔ لیکن یہ کلام مسامحت سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ اس کا قول "الیٰ شہر" اس کے قول "تزوج" سے متعلق ہے خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے یہاں تک کہ مفسر ہوکر "تزوج" کے معارض ہوسکے گویا مصنف نے یہ ارادہ کیا ہے کہ یہ کلام نکاح اور متعہ کے درمیان دائر ہے لیکن متعہ راجح ہے۔

**تشریح:۔** سابق میں فاضل مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے، اور تعارض کے وقت ادنیٰ کو چھوڑ کر اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے، فاضل شارح نے ان میں سے ہر دو کے درمیان تعارض کی مثالیں بھی بیان فرمادی ہیں مگر مصنفؒ نے تفریع کے طور پر ایک ایسے فقہی مسئلہ کو مثال میں ذکر کیا ہے جس میں نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہے مسئلہ یہ ہیکہ ایک شخص نے ایک عورت سے ایک ماہ کی مدت کیلئے نکاح کیا تو یہ متعہ ہوگا اور نکاح نہ ہوگا۔ کیونکہ مرد کا قول "تزوجتُ" نکاح کے باب میں نص ہے اسلئے کہ لفظ "تزوجت" نکاح منعقد کرنے کیلئے لایا جاتا ہے لیکن اس میں احتمال اس تاویل کا بھی ہے کہ یہ نکاح ایک خاص وقت تک کیلئے ہو پس اس صورت میں یہ نکاح موقت ہوگا اور نکاح موقت، متعہ کیطرح فاسد ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی فاسد ہوگا۔ بہرحال شوہر کا قول "تزوجتُ" نکاح کے باب میں نص ہے مگر جب اس نے "تزوجت" کے بعد "الیٰ شہر" کہا تو لفظ "تزوجت" نکاح موقت کے بارےمیں مفسر ہوگیا یعنی اب اس میں صرف نکاحِ موقت کا احتمال ہے اور نکاح کا احتمال نہیں ہے لہٰذا اس کو نکاح موقت پر محمول کیا جائیگا، اور نکاح موقت فاسد ہونے میں چونکہ متعہ کا حکم رکھتا ہے اس لئے یہ نکاح موقت فاسد ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے لے دے کر ایک تو مثال بیان کی ہے لیکن وہ بھی مسامحت سے خالی نہیں ہے اور مسامحت یہ ہیکہ مرد کے قول "تزوجتُ الیٰ شہر" میں "الیٰ شہر" خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے بلکہ یہ "تزوجتُ" کا متعلق ہے گویا "تزوجتُ الیٰ شہر" پورے کا پورا ایک کلام ہے اور ایک کلام کے اجزاء کے

کے درمیان تعارض کے کوئی معنی نہیں ہیں یعنی دو کلاموں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے، ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض واقع نہیں ہوتا، بہرحال جب یہ پورے کا پورا ایک کلام ہے اور ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض واقع نہیں ہوتا تو یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ یہاں "الی شھر" (مفسر) "تزوجت" (نص) کے معارض ہے یعنی اس کلام کو نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

شارح رحؒ نے فاضل مصنف کے کلام کی توجیہ کرتے ہوئے خود ہی فرمایا کہ غالباً مصنف کی مراد یہ ہیکہ یہ کلام "تزوجت الی شھر" نکاح اور متعہ کے درمیان دائر ہے یعنی یہ کلام نکاح بھی ہوسکتا ہے اور متعہ بھی ہوسکتا ہے مگر "الی شھر" کی وجہ سے متعہ ہونے کا احتمال راجح ہے اور متعہ فاسد ہے۔

**نوٹ:۔** نکاحِ موقت اور متعہ دونوں ایک حکم میں شریک ہیں یعنی دونوں کا حکم فساد ہے، نکاحِ موقت بھی فاسد ہوتا ہے اور متعہ بھی فاسد ہوتا ہے لیکن تعریف کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے یعنی متعہ کیلئے لفظ تمتع کا ذکر کرنا ضروری ہے مثلاً ایک شخص کسی عورت سے کہے "أَتَمَتَّعُ بِكِ إِلَى شَهْرٍ بِأَلْف" اور نکاحِ موقت یہ ہے کہ الفاظِ نکاح میں سے کسی لفظ کیساتھ مدتِ معینہ تک کیلئے نکاح منعقد کیا جائے۔ مثلاً یہ کہے "تزوجت الی شھر" یا "نکحتُ الی شھر"۔

احقر نے اشرف الھدایہ جلد چہارم صـــ پر متعہ کے بارے میں تحریر کیا ہے کہ تمام ائمہ متعہ کی حرمت کے قائل ہیں سوائے امام مالکؒ کے، صاحبِ ہدایہ کے بیان کے مطابق امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں متعہ مباح تھا لہٰذا اس کی اباحت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کوئی ناسخ نہ آجائے، اور ناسخ چونکہ ابتک آیا نہیں اسلئے متعہ مباح رہے گا لیکن صاحبِ ہدایہ نے امام مالکؒ کے مذہب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ متعہ کی حرمت پر صحابہ کا اجماع ہے لہٰذا وہ ناسخ بن جائیگا مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ حرمتِ متعہ پر صحابہ کے اجماع کو نقل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن عباسؓ متعہ کے جواز کے قائل تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک بار حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابن عباسؓ سے کہا کیا آپکو معلوم نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن متعہ کو حرام کر دیا تھا، ابن عباسؓ نے یہ سن کر اپنے قول سے رجوع کرلیا اور جوازِ متعہ کے سلسلہ میں اپنے قول سے توبہ کی پس جب ابن عباسؓ بھی رجوع فرما چکے تو حرمتِ متعہ پر صحابہ کا اجماع ثابت ہوگیا۔

متعہ خیبر سے پہلے حلال تھا لیکن خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت اور متعہ کو حرام کیا گیا پھر فتحِ مکہ کے سال یوم اوطاس میں تین دن کے واسطے حلال کیا گیا پھر چوتھے دن قیامت تک کیلئے حرام کر دیا گیا اس موقع پر یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ صاحبِ ہدایہ نے امام مالک کے مذہب کو نقل کرنے میں

غلطی کی ہے یا سہو ہوگیا کیونکہ مالکیہ کی کسی کتاب میں جواز متعہ کو بیان نہیں کیا گیا ہے علاوہ ازیں امام مالک نے اپنی موطا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث نقل کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعۃ النساء وعن لحوم الحمر الاھلیۃ من خیبر" (عینی شرح ہدایہ) اور حضرت امام مالکؒ کی عادت ہیکہ وہ اپنی موطا میں وہی حدیث نقل کرتے ہیں جو ان کا مذہب ہوتی ہے پس اس حدیث کو اپنی موطا میں جگہ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ امام مالکؒ بھی حرمتِ متعہ کے قائل ہیں۔

جمیل احمد

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ الْاَقْسَامِ الْاَرْبَعَةِ شَرَعَ فِيْ مُقَابَلَاتِهَا فَقَالَ وَاَمَّا الْخَفِيُّ فَمَا خَفِيَ مُرَادُهٗ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ لَا يُنَالُ اِلَّا بِالطَّلَبِ يَعْنِيْ اِنَّ الْخَفِيَّ اِسْمُ الْكَلَامِ خَفِيَ مُرَادُهٗ بِسَبَبِ عَارِضٍ نَشَأَ مِنْ غَيْرِ الصِّيْغَةِ اِذْ لَوْ كَانَ مَنْشَؤُهُ الصِّيْغَةَ لَكَانَ فِيْهِ خَفَاءٌ زَائِدٌ وَيُسَمّٰى بِالْمُشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ فَلَا يَكُوْنُ مُقَابِلًا لِلظَّاهِرِ الَّذِيْ فِيْهِ اَدْنٰى ظُهُوْرٍ فَاِنَّ كُلًّا مِنْ هٰؤُلَاءِ مُتَرَتِّبٌ فِي الْخَفَاءِ تَرَتُّبَ الْاَصْلِ فِي الظُّهُوْرِ فَاِذَا كَانَ فِي الظَّاهِرِ اَدْنٰى ظُهُوْرٍ فَلَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ فِي الْخَفِيِّ اَدْنٰى خَفَاءٍ وَهٰكَذَا الْقِيَاسُ فَلَا يُنَالُ مُرَادُهٗ اِلَّا بِالطَّلَبِ فَصَارَ كَمَنْ اِخْتَفٰى فِي الْمَدِيْنَةِ بِنَوْعِ حِيْلَةٍ عَارِضَةٍ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيْرِ لِبَاسٍ وَهَيْأَةٍ ثُمَّ فِيْ قَوْلِهٖ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ مُسَامَحَةٌ وَالْاَظْهَرُ اَنْ يَقُوْلَ بِعَارِضٍ مِنْ غَيْرِ الصِّيْغَةِ كَمَا فِيْ عِبَارَةِ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ الْحُلْوَانِيِّ وَقَوْلُهٗ لَا يُنَالُ اِلَّا بِالطَّلَبِ لَيْسَ قَيْدًا اِحْتِرَازِيًّا بَلْ بَيَانٌ لِلْوَاقِعِ وَتَاكِيْدٌ لِلْخَفَاءِ۔

**ترجمہ:-** پھر اقسام اربعہ سے فراغت کے بعد مصنفؒ نے ان کے مقابل اقسام کا ذکر شروع کیا چنانچہ فرمایا کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو (اور وہ) مراد صرف طلب اور جستجو سے حاصل ہوسکتی ہو یعنی خفی اس کلام کا نام ہے جس کی مراد ایسے عارض کے سبب پوشیدہ ہو جو صیغہ کے علاوہ سے پیدا ہوا ہو اسلئے کہ اگر خفار کا منشار صیغہ ہو تو اس میں خفار زیادہ ہوگا اور اس کا نام مشکل اور مجمل ہوگا لہٰذا یہ اس ظاہر کا مقابل نہ ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ یہ تمام اقسام خفار میں اسی طرح ترتیب وار ہیں جس طرح کہ اصلِ اقسام ظہور میں ترتیب وار ہیں، پس جب ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہے ________ تو ضروری ہے کہ خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفار ہو اور اسیطرح (باقی اقسام میں) قیاس کیا جائے پس خفی کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہیں ہوسکتی لہٰذا یہ اس شخص کی طرح ہوگیا جو لباس اور ہیئت بدلے بغیر ایک قسم کے حیلہ

عارضہ سے شہر میں چھپ گیا ہو۔ پھر مصنف کے قول "بعارض غیر الصیغۃ" میں مسامحت ہے، اور اظہر یہ ہے کہ مصنف "بعارض من غیر الصیغۃ" کہتے ۔ جیسا کہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت میں ہے اور مصنف کا قول "لاینال الا بالطلب" قید احترازی نہیں ہے بلکہ بیانِ واقع اور تاکیدِ خفار کیلئے ہے ۔

**تشریح :۔** شارح نے فرمایا کہ جب مصنف ظہور کی چاروں قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان کے مقابل خفار کی چار قسموں کا بیان شروع فرمارہے ہیں ۔ ان کی ترتیب اسطرح ہے کہ خفی، ظاہر کا مقابل ہے، مشکل، نص کا مقابل ہے، مجمل، مفسر کا مقابل ہے، اور متشابہ، محکم کا مقابل ہے ۔

ان اقسام اربعہ میں سے فاضل مصنف نے خفی کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد ایسے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو جو عارض صیغہ کے علاوہ کسی اور چیز سے پیدا ہوا ہو، یعنی نفس صیغہ اور لفظ کے مدلول میں کوئی خفار نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے خفار پیدا ہوا ہو۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر خفار کا منشار صیغہ ہو یعنی نفس صیغہ سے خفار پیدا ہوا ہو اور لفظ کے مدلول ہی میں خفار ہو تو اس میں خفار زائد ہو گا اور اس کا نام مشکل اور مجمل ہو گا۔ اور جب اس قسم میں خفار زائد ہو گا اور اس کا نام خفی کے بجائے مشکل اور مجمل ہو گا تو یہ اُس ظاہر کا مقابل نہ ہو سکے گا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ خفار کی چاروں قسمیں اسی طرح ترتیب وار ہیں جسطرح ظہور کی قسمیں ترتیب وار ہیں یعنی جسطرح ظاہر میں ادنی درجہ کا ظہور ہوتا ہے، اور نص میں اس سے زائد ظہور ہوتا ہے اور مفسر میں نص سے زائد اور محکم میں مفسر سے زائد ظہور ہوتا ہے اسیطرح سب سے کم درجہ کا خفار خفی میں ہوتا ہے پھر مشکل میں پھر مجمل میں پھر متشابہ میں کامل اور اعلیٰ درجہ کا خفار ہوتا ہے پس جب ظاہر میں ادنی درجہ کا ظہور رہے تو اس کے مقابل خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفار ہو گا۔ اور ادنیٰ درجہ کا خفار وہی ہے جو صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے ہو پس ثابت ہو گیا کہ خفی میں صیغہ کے علاوہ دوسرے کسی عارض کی وجہ سے خفار ہوتا ہے نفس صیغہ کی وجہ سے خفار نہیں ہوتا ہے، اسیطرح دوسرے اقسام میں قیاس کیا جائیگا یعنی نص میں چونکہ ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اسلئے مشکل میں جو نص کا مقابل ہے خفی کی بہ نسبت زیادہ خفار ہو گا۔ اور مجمل جو مفسر کا مقابل ہے اس میں مشکل کے مقابلہ میں زیادہ خفار ہو گا کیونکہ مفسر میں نص کے مقابلہ میں زیادہ ظہور رہتا ہے اور محکم میں چونکہ مفسر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور رہتا ہے اسلئے اس کے مقابل یعنی متشابہ میں مجمل کے مقابلہ میں زیادہ خفار ہو گا ۔

شارح کہتے ہیں کہ جب خفی کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے تو وہ بغیر طلب اور جستجو کے حاصل نہیں ہو سکتی ہے یعنی خفی کی مراد کو حاصل کرنے کیلئے اس کی جستجو کرنا ضروری ہے اور خفی کی مثال ایسی ہے

جیسے ایک شخص اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کئے بغیر حیلہ، بہانہ کر کے شہر کے کسی حصّہ میں چھپ گیا ہو تو ایسے شخص تک رسائی حاصل کرنے کیلئے اس کو طلب کرنا اور ڈھونڈنا ضروری ہے۔

شارح نور الانوار ملاجیون علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مصنف کے قول "بعارض غیر الصیغہ" میں "غیر صیغہ" کو "عارض" کی صفت قرار دینے میں ایک گونہ مسامحت اور رچوک ہے اس طور پر کہ "بعارض غیر الصیغہ" کی عبارت مشکل، مجمل اور متشابہ سے احتراز ہے یعنی عارض غیر صیغہ کی وجہ سے خفاء، صرف خفی میں ہوتا ہے اب اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مشکل، مجمل اور متشابہ میں عارض غیر صیغہ کی وجہ سے خفاء نہیں آتا بلکہ صیغہ کی وجہ سے آتا ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے جیساکہ آئندہ چل کر مشکل وغیرہ کی تعریف سے ظاہر ہو جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ زیادہ واضح بات یہ تھی کہ مصنف "بعارض من غیر الصیغۃ" فرماتے جیساکہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت میں ہے اور مطلب یہ ہوتا کہ خفی میں خفاء عارض کی وجہ سے آیا ہے اور یہ عارض غیر صیغہ سے پیدا ہوا ہے اس صورت میں مصنف کا کلام مسامحت سے محفوظ ہو جاتا۔ لیکن مصنفؒ کی طرف سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ غیر الصیغہ، عارض کی صفت نہیں ہے بلکہ بدل ہے اور مطلب یہ ہے کہ خفی میں خفاء عارض یعنی غیر صیغہ کی وجہ سے آیا ہے، اس صورت میں کوئی مسامحت نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول "لاینال الا بالطلب" قید احترازی نہیں ہے بلکہ بیانِ واقع اور تاکیدِ خفاء کیلئے ہے اسلئے کہ کوئی خفاء ایسا نہیں ہے جس کو بغیر طلب کے حاصل کیا جا سکتا ہو۔

وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيْهِ لِيُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ اَوْ نُقْصَانٍ فِيْهِ فَظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ اَيْ حُكْمُ الْخَفِيِّ النَّظَرُ فِيْهِ وَهُوَ الطَّلَبُ الْاَوَّلُ لِيُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَاءَهُ لِاَجْلِ زِيَادَةِ الْمَعْنٰى فِيْهِ عَلَى الظَّاهِرِ اَوْ نُقْصَانِهِ فِيْهِ فَحِيْنَئِذٍ يَظْهَرُ الْمُرَادُ فَيُحْكَمُ فِي الزِّيَادَةِ عَلٰى حَسْبِ مَا يُعْلَمُ مِنَ الظَّاهِرِ وَلَا يُحْكَمُ فِي النُّقْصَانِ قَطُّ۔

ترجمہ:۔ اور خفی کا حکم، خفی میں اس حد تک غور و فکر کرنا ہے کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اسکا خفاء زیادتی معنی کی وجہ سے ہے یا نقصانِ معنی کی وجہ سے پس اس سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے گی یعنی خفی کا حکم اسمیں غور و فکر کرنا ہے اور یہ پہلی طلب ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا خفاء اس وجہ سے ہے کہ اسمیں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ معنی ہیں یا اسمیں کم معنی ہیں پس اس وقت کلام کی مراد ظاہر ہو جائیگی اور زیادتی کی صورت میں اسی کے مطابق حکم لگایا جائے گا جو ظاہر سے معلوم ہوگا۔ اور نقصان کی صورت میں حکم نہیں لگایا جائے گا۔

**تشریح:** ـ خفی کا حکم یہ ہیکہ اسمیں غور و فکر کیا جائے، اور یہ غور و فکر کرنا بہلی طلب ہے، اور غور و فکر اسلئے کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کلام کی مراد کس سبب پوشیدہ ہے آیا اسلئے ہیکہ خفی کے معنیٰ ظاہر کے معنی سے زائد ہیں یا اس سبب ہیکہ اس کے معنی ظاہر کے معنی سے کم ہیں الحاصل اس طلب اور غور و فکر کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور اس زیادتی معنی کی صورت میں خفی پر وہی حکم لگایا جائے گا جو حکم ظاہر پر لگایا جاتا ہے اور نقصانِ معنی کی صورت میں خفی پر کوئی حکم نہیں لگایا جائیگا جیساکہ اگلی عبارت میں ان دونوں کی مثالیں مذکور ہیں ۔

كَآيَةِ السَّرِقَةِ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا ظَاهِرٌ فِي حَقِّ وُجُوْبِ قَطْعِ الْيَدِ لِكُلِّ سَارِقٍ خَفِيٌّ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاَنَّهُمَا اِخْتَصَّا بِاِسْمٍ آخَرَ غَيْرِ السَّارِقِ فِي عُرْفِ اَهْلِ اللِّسَانِ فَتَاَمَّلْنَا فَوَجَدْنَا اَنَّ اِخْتِصَاصَ الطَّرَّارِ بِاِسْمٍ آخَرَ لِاَجْلِ زِيَادَةِ مَعْنَى السَّرِقَةِ اِذِ السَّرِقَةُ هُوَ اَخْذُ مَالٍ مُحْتَرَمٍ مُحْرَزٍ خُفْيَةً وَهُوَ يَسْرِقُ مِمَّنْ هُوَ يَقْظَانُ قَاصِدٌ لِحِفْظِ الْمَالِ بِضَرْبِ غَفْلَةٍ وَفَتْرَةٍ تَعْتَرِيْهِ وَاخْتِصَاصُ النَّبَّاشِ بِهِ لِاَجْلِ نُقْصَانِ مَعْنَى السَّرِقَةِ لِاَنَّهُ يَسْرِقُ مِنَ الْمَوْتَى الَّذِيْ هُوَ غَيْرُ قَاصِدٍ لِلْحِفْظِ فَعَدَّيْنَا حُكْمَ الْقَطْعِ اِلَى الطَّرَّارِ لِاَجْلِ الزِّيَادَةِ فِيْهِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَلَمْ نُعَدِّ اِلَى النَّبَّاشِ لِاَجْلِ النُّقْصَانِ فِيْهِ وَلَوْ كَانَ الْقَبْرُ فِي بَيْتٍ مُقْفَلٍ قِيْلَ لَا يُقْطَعُ النَّبَّاشُ لِمَا ذَكَرْنَا وَقِيْلَ يُقْطَعُ لِوُجُوْدِ الْحِرْزِ بِالْمَكَانِ وَاِنْ لَمْ يُوْجَدْ بِالْحَافِظِ وَهٰذَا كُلُّهُ عِنْدَنَا وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ وَالشَّافِعِيُّ رح يُقْطَعُ النَّبَّاشُ عَلَى كُلِّ حَالٍ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَبَشَ قَطَعْنَاهُ قُلْنَا هُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَى السِّيَاسَةِ لِمَا رُوِيَ عَنْهُ لَا قَطْعَ عَلَى الْمُخْتَفِيْ وَهُوَ النَّبَّاشُ بِلُغَةِ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ ـ

**ترجمہ:** ـ جیسے آیتِ سرقہ، جیب کترے اور کفن چور کے بارہمیں خفی ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما ہر سارق کے ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے بارہمیں ظاہر ہے (اور) جیب کترے اور کفن چور کے بارہمیں خفی ہے ۔ اسلئے کہ یہ دونوں اہل زبان کے عرف میں سارق کے علاوہ دوسرے نام کیساتھ مخصوص ہیں چنانچہ ہم نے تامل کیا تو یہ پایا کہ جیب کترے کا دوسرے نام کیساتھ مخصوص ہونا سرقہ کے معنی کے زائد ہونے کی وجہ سے ہے کیوں کہ سرقہ نام ہے مال محترم محفوظ کا چپکے سے لے لینا، اور جیب کترا ایک گونہ غفلت اور سستی میں ڈال کر ایسے آدمی کا مال چوری کرتا ہے جو بیدار ہوتا ہے (اور) اپنے مال کی حفاظت کا قصد رکھتا ہے اور کفن چور کا دوسرے نام کیساتھ مخصوص ہونا اس وجہ سے ہیکہ اس میں سرقہ کے

معنی کم ہیں کیونکہ یہ ایسے مُردوں کا مال چوری کرتا ہے جو مال کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں بس ہم نے دلالت النص سے قطعِ ید کا حکم جیب کترے کی طرف اس وجہ سے متعدی کیا کہ اس میں معنی کی زیادتی ہے اور کفن چور کی طرف اسلئے متعدی نہیں کیا کہ اس میں معنی کی کمی ہے۔ اور اگر قبر تالابند کمرے میں ہو تو کہا گیا کہ مذکورہ دلیل کی وجہ سے کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، اور کہا گیا کہ کاٹا جائیگا اسلئے کہ مکان کے ذریعہ حفاظت موجود ہے اگرچہ محافظ کے ذریعہ حفاظت موجود نہیں ہے اور یہ تمام تفصیل ہمارے نزدیک ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ کفن چور کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائیگا اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کفن چوری کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے، ہم جواب دیں گے یہ حدیث سیاست پر محمول ہے کیونکہ آپؐ سے مروی ہے کہ مختفی پر قطع نہیں ہے، اور مدینہ والوں کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں۔

**تشریح:** ۔ سابق میں خفی کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کے ذریعہ یہ معلوم کیا جائے کہ اسکا خفاء ظاہر کی بہ نسبت معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا معنی کی کمی کی وجہ سے ہے اب اس عبارت میں اس کی ایک مثال ذکر کی گئی ہے، مثال کا حاصل یہ ہیکہ حق جل مجدہ نے چور کی سزاء بیان کرتے ہوئے فرمایا "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو ثبوت ملنے پر اس کا ایک ہاتھ (دایاں) کاٹ دو۔ یہ آیت چور کا ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ اس آیت سے چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا بغیر تامل اور غور وفکر کے واضح ہوجاتا ہے۔ اور چونکہ جس کلام کی مراد بغیر غور وفکر واضح ہوجاتی ہے اس کو ظاہر کہا جاتا ہے اسلئے یہ کلام (السارق والسارقۃ الآیۃ) چور کے قطعِ ید کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہوگا۔ لیکن یہ کلام طرّار (جیب کترے) اور نبّاش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے یعنی ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم پوشیدہ ہے اور یہ خفاء اور پوشیدگی ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو عارض خود ان دونوں میں موجود ہے اور وہ عارض یہ ہیکہ اہل زبان ان دونوں کو سارق کے علاوہ دوسرے ناموں کیساتھ خاص کرتے ہیں یعنی جیب کترے کو طرّار اور کفن چور کو نبّاش کہتے ہیں اگر جیب کترا اور کفن چور، چور ہی ہوتے تو ان دونوں کیلئے بھی سارق کا لفظ استعمال ہوتا۔ طرّار اور نبّاش کا لفظ استعمال نہ ہوتا بس جیب کترے کیلئے طرار اور کفن چور کیلئے نباش کے لفظ کا بولا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں سارق نہیں ہیں اور جب یہ دونوں سارق نہیں ہیں تو ان پر سارق کا حکم بھی جاری نہ ہونا چاہیئے بہرحال ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم مخفی اور پوشیدہ ہے، بس اس خفاء کو دور کرنے کیلئے اور طرار اور نباش کا حکم معلوم کرنے کیلئے ہم نے غور وفکر کیا۔ غور و فکر کرنے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جیب کترے کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی طرّار اسلئے رکھا گیا کہ سرقہ کے معنی کی بہ نسبت طرؒ کے معنی زائد ہیں۔ کیوں کہ سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو

مال محترم ہو یعنی متقوم اور شرعاً قابلِ انتفاع ہو اور محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے کسی مسلمان کی شراب چوری کی تو اس چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ اسلئے کہ شراب اگرچہ مال متقوم ہے لیکن شرعاً قابلِ انتفاع نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے کھیت میں سے اناج چوری کر لیا درانحالیکہ کھیت میں کوئی محافظ نہیں ہے تو اس چور کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس نے غیر محفوظ مال لیا ہے۔ اور دس درہم سے کم چوری کرنے پر بھی قطع ید نہ ہوگا اسلئے کہ قطعِ ید اور سرقہ کیلئے کم از کم دس درہم کا ہونا ضروری ہے۔ بہرحال سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال محترم ہو محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو۔ اور طرّ کے معنی ہیں ایسے مال کو لینا جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر مالک کو غفلت اور سستی میں ڈال کر اس مال کو لے لیا ہو، کفن چور کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی نبّاش اسلئے تجویز کیا گیا کہ کفن چور میں سرقہ کے معنی ناقص ہیں۔ اس طور پر کہ کفن چور، دفن کے بعد ان مُردوں کا مال (کفن) چوری کرتا ہے جو اپنے مال کی حفاظت کا قصد نہیں رکھتے ہیں یعنی کفن چور، مالِ غیر محفوظ کو لیتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے اور مال غیر محفوظ کو لینا۔ مالِ محفوظ لینے کی بہ نسبت چونکہ کمتر ہے اسلئے نبّاش کے معنی، سارق کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کمتر ہوں گے، بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ طرّار (جیب کترے) کے معنی سارق کے معنی سے زائد اور نبّاش کے معنی سارق کے معنی سے ناقص ہیں پس طرّار جس کے معنی سارق کے معنی سے زائد ہیں اس میں بطریقِ دلالت النص سارق کا حکم ثابت کر دیا گیا، اور یہ کہا گیا کہ سرقہ کا حکم یعنی قطعِ ید جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرّار میں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا یعنی جب چھوٹے مجرم کی یہ سزا ہے تو بڑے مجرم کی یہ سزا بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ اور نبّاش میں سارق کے معنی چونکہ کم ہیں اسلئے یہ شبہ ہوگا کہ سارق کی سزا یعنی قطعِ ید کا مستحق نبّاش ہے یا نہیں اور یہ بات مسلّم ہے کہ شبہ کیوجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہٰذا نبّاش کے حق میں حدِ سرقہ ساقط ہو جائے گی، اور نبّاش پر قطعِ ید کا حکم نہیں لگایا جائیگا۔

صاحبِ نور الانوار نے کہا کہ اگر قبر ایسے حجرے میں ہو جس میں تالا لگا دیا گیا ہو پھر اس قبر سے کفن چوری کر لیا گیا ہو تو بعض علماء نے فرمایا کہ اس صورت میں بھی نبّاش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، دلیل وہی ہے جو پہلے گذر چکی یعنی نبّاش میں سرقہ کے معنی کم پائے جاتے ہیں، دوسرے یہ کہ ہر آدمی زیارتِ قبر کیلئے اس حجرے میں داخل ہونے کی تاویل کر سکتا ہے لہٰذا یہ قبر بھی تالے میں ہونے کے باوجود محفوظ نہ ہوگی، اور بعض علماء نے فرمایا کہ نبّاش کا ہاتھ کاٹا جائے گا اسلئے کہ یہاں مکان کے ذریعہ حفاظت کرنا موجود ہے اگرچہ محافظ کے ذریعہ حفاظت کرنا موجود نہیں ہے پس ایسی قبر سے کفن چوری کرنا مالِ محفوظ کو لینا ہے، پس جب اس صورت میں مالِ محفوظ کو لیا گیا تو نبش میں سرقہ کے معنی بغیر نقصان کے پائے گئے، اور جب اس صورت میں سرقہ کے معنی بغیر کمی کے موجود ہیں تو نبّاش پر سارق کا حکم یعنی قطعِ ید بھی جاری ہوگا، اور اس صورت

میں نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔
" وہذا کلہ عندنا" سے شارح فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل یعنی کسی صورت میں بھی نباش کے ہاتھ نہ کاٹا جانا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مذہب ہے ورنہ امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نباش کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائیگا، قبر تالابند کمرے میں ہو یا ایسے کمرے میں ہو جس میں تالا نہ لگایا گیا ہو، ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے "من نبش قطعناہ" جس نے کفن چوری کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے۔ اور محلی شرح مؤطا میں ابراہیم اور شعبی سے مروی ہے کہ ان دونوں نے فرمایا " یقطع سارق امواتنا کسارق احیائنا" ہمارے مردوں کی چوری کرنے والے کا ہاتھ اسی طرح کاٹا جائیگا جس طرح ہمارے زندوں کی چوری کرنیوالے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اس سے بھی نباش کے ہاتھ کا کاٹا جانا ثابت ہوتا ہے، حجاج کہتے ہیں کہ میں نے عطاء نباش کے بارےمیں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا "یقطع" اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور مصنف عبدالرزاق میں یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یمن میں مقیم اپنے عامل کو لکھا کہ ایسی قوم کے ہاتھ کاٹے جائیں جو قبروں کو کھود کر (کفن چوری کرتے ہیں) اس فرمان سے بھی نباش کے ہاتھ کاٹا جانا ثابت ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہیکہ اوپر والی حدیث غیر مرفوع ہے اور بعض نے کہا کہ منکر ہے، اور منکر اور غیر مرفوع روایات سے استدلال کرنا کمزور ہوتا ہے لہٰذا اس روایت سے استدلال کرنا کمزور بلکہ غیر صحیح ہوگا، دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تمام آثار و اقوال کو سیاست پر محمول کیا جائیگا یعنی انتظامی مصلحت کے پیش نظر نباش کے قطع ید کا حکم دیا گیا ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے" لا قطع علی المختفی" اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی نباش کو کہتے ہیں یعنی نباش پر قطع ید نہیں ہے پس اس حدیث سے قطع ید کا نہ ہونا ثابت ہے۔ اب تطبیق کرنے کیلئے یہی کہا جائیگا کہ قطع ید والی روایات سیاست پر محمول ہیں۔ واللہ اعلم۔

وَاَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ الدَّاخِلُ فِي اَشْكَالِهٖ اَيِ الْكَلَامُ الْمُشْتَبَهُ فِي اَمْثَالِهٖ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيْبٍ اِخْتَلَطَ بِسَائِرِ النَّاسِ بِتَغْيِيْرِ لِبَاسِهٖ وَهَيْاٰتِهٖ فَفِيْهِ زِيَادَةُ خِفَاءٍ عَلَى الْخَفِيِّ فَيُقَابِلُ النَّصَّ الَّذِيْ فِيْهِ زِيَادَةُ ظُهُوْرٍ عَلَى الظَّاهِرِ فَلِهٰذَا يَحْتَاجُ اِلَى النَّظَرَيْنِ اَلطَّلَبِ ثُمَّ التَّاَمُّلِ عَلٰى مَا قَالَ ـ

ترجمہ :۔ اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے جیسے بہت سے کلاموں میں گھل مل جائے یعنی وہ کلام جو اپنے جیسے کلاموں سے ملا جلا رہتا ہے جیسے ایک پردیسی آدمی اپنا لباس اور ہیئت بدل کر تمام لوگوں میں گھل مل جائے پس اس میں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہے لہٰذا یہ اس نص کے مقابل ہوگا جس میں ظاہر کی

بہ نسبت زیادہ ظہور ہے اسی زیادتی خفاء کی وجہ سے مشکل دو نظروں کا محتاج ہوگا طلب پھر تامل۔ جیساکہ خود مصنف نے بھی فرمایا ہے۔

**تشریح:۔** چار مقابلات میں سے دوسرا مقابل مشکل ہے۔ مشکل وہ کلام ہے جو اپنے ہم مثل کلاموں میں گھل مل جائے جیسے ایک پردیسی آدمی اپنے لباس اور ہیئت کو بدل کر لوگوں کیساتھ گھل مل کر رہنے لگے مثلاً ایک ہندوستانی مسلمان جو ڈاڑھی نہیں رکھتا ہے پاکستان میں جاکر ڈاڑھی رکھ لے، اور پاکستانی لباس شلوار، کرتہ، ٹوپی پہن کر رہنے لگے اور انہیں کی زبان اور لب ولہجہ میں گفتگو کرنے لگے تو جلدی سے کسی کو اس کا ہندوستانی ہونا معلوم نہ ہوسکے گا الایہ کہ اس سے معلوم کیا جائے پس مشکل میں خفی کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہوگا۔ اور جب مشکل میں خفی کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہے تو یہ نص کے مقابل ہوگا کیونکہ نص میں ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے چونکہ مشکل میں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اسلئے مشکل دو نظروں کی طرف محتاج ہوگا ایک طلب دوم تامل یعنی پہلے یہ دریافت کرے گا کہ یہ لفظ کن کن معنی کیلئے آتا ہے پھر یہ غور کرے گا کہ یہ یہاں کون سے معنی مراد لیا اہل اصول نے مشکل کی تعریف یہ کی ہے کہ مشکل وہ کلام ہے جو متعدد معانی کا احتمال رکھتا ہو لیکن ان میں سے ایک معنی مراد ہوں مگر وہ معنی انہیں معانی متعددہ میں مل جل گیا ہو، بس اس ملنے جلنے کی وجہ سے وہ معنی مخفی ہوگیا۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيْمَا هُوَ الْمُرَادُ ثُمَّ الْاِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ وَالتَّاَمُّلُ فِيْهِ اِلٰى اَنْ يَتَبَيَّنَ الْمُرَادُ اَيْ حُكْمُ الْمُشْكِلِ اَوَّلًا هُوَ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيْمَا كَانَ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمُجَرَّدِ سِمَاعِ الْكَلَامِ ثُمَّ الْاِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ اَيْ اَنَّهُ لِاَيِّ مَعَانٍ يُسْتَعْمَلُ هٰذَا اللَّفْظُ ثُمَّ التَّاَمُّلُ فِيْهِ بِاَنَّهُ اَيُّ مَعْنًى مُرَادٌ هٰهُنَا مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِيْ فَيَتَبَيَّنُ الْمُرَادُ۔

**ترجمہ:۔** اور مشکل کا حکم، اس کلام سے شارع کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے پھر طلب کی طرف متوجہ ہونا اور اس میں تامل کرنا یہاں تک کہ مراد ظاہر ہوجائے یعنی مشکل کا حکم یہ ہے کہ سنتے ہی سب سے پہلے اس کلام میں اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو۔ پھر طلب کی طرف توجہ ہو یعنی یہ کلام کس کس معنی میں مستعمل ہے پھر اس میں یہ تامل کرنا کہ اس جگہ معانی میں سے کون سے معنی مراد ہیں پس کلام کی مراد واضح ہوجائے گی۔

**تشریح:۔** مشکل کا حکم یہ ہے کہ سب سے پہلے کلام کے سنتے ہی اس بات کا اعتقاد ہو کہ اس کلام

سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اس کے بعد طلب کی طرف متوجہ ہو یعنی یہ معلوم کرے کہ یہ لفظ کس کس معنی کیلئے مستعمل ہے پھر یہ غور کرے کہ اس جگہ کون سے معنی مراد ہیں پس اس طلب اور تامل کے بعد کلام کی مراد ظاہر ہو جائے گی۔

وَمِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّٰى شِئْتُمْ فَإِنَّ كَلِمَةَ أَنّٰى مُشْكِلَةٌ تَجِيْءُ تَارَةً بِمَعْنٰى مِنْ أَيْنَ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَ أَنّٰى لَكِ هٰذَا أَيْ مِنْ أَيْنَ لَكِ هٰذَا الرِّزْقُ الْآتِيْ كُلَّ يَوْمٍ وَ تَارَةً بِمَعْنٰى كَيْفَ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَ أَنّٰى يَكُوْنُ لِيْ غُلَامٌ أَيْ كَيْفَ يَكُوْنُ لِيْ غُلَامٌ فَاشْتَبَهَ هٰهُنَا أَنَّهُ بِأَيِّ مَعْنًى هُوَ فَإِنْ كَانَ بِمَعْنٰى أَيْنَ يَكُوْنُ الْمَعْنٰى مِنْ أَيِّ مَكَانٍ شِئْتُمْ قُبُلًا أَوْ دُبُرًا فَتَحِلُّ اللِّوَاطَةُ مِنْ إِمْرَأَتِهٖ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنٰى كَيْفَ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى بِأَيَّةِ كَيْفِيَّةٍ شِئْتُمْ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ مُضْطَجِعًا فَيَدُلُّ عَلٰى تَعْمِيْمِ الْأَحْوَالِ دُوْنَ الْمَحَالِّ فَإِذَا تَأَمَّلْنَا فِيْ لَفْظِ الْحَرْثِ عَلِمْنَا أَنَّهُ بِمَعْنٰى كَيْفَ لِأَنَّ الدُّبُرَ لَيْسَ بِمَوْضِعِ الْحَرْثِ بَلْ مَوْضِعُ الْفَرْثِ فَتَكُوْنُ اللِّوَاطَةُ مِنْ إِمْرَأَتِهٖ حَرَامًا لٰكِنْ حُرْمَتُهَا ظَنِّيَّةٌ حَتّٰى لَا يُكَفَّرُ مُسْتَحِلُّهَا وَهٰذِهِ اللِّوَاطَةُ هِيَ الْمَقِيْسَةُ عَلَى الْوَاطِئِ فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ لِعِلَّةِ الْأَذٰى دُوْنَ الَّتِيْ مِنَ الرِّجَالِ لِأَنَّ حُرْمَتَهَا قَطْعِيَّةٌ ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ الْإِجْمَاعِ عَلٰى مَا كَتَبْنَا كُلَّ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيْ فَمِثْلُ هٰذَا الْمُشْكِلِ يُمْكِنُ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْمُشْتَرَكِ الَّذِيْ رُجِّحَ أَحَدُ مَعَانِيْهِ بِالتَّأْوِيْلِ فَصَارَ مُؤَوَّلًا۔

ترجمہ :۔ اور مشکل کی مثال باری تعالیٰ کا قول " فاتوا حرثکم انّٰی شئتم " ہے اسلئے کہ کلمۂ انّٰی مشکل ہے کبھی " من این " کے معنی میں آتا ہے جیساکہ باری تعالیٰ کے قول " انّٰی لک ہذا " میں ہے یعنی ہر روز آنیوالا یہ رزق تمہارے پاس کہاں سے آتا ہے اور کبھی " کیف " کے معنی میں آتا ہے جیسے " انّٰی یکون لی غلام " میں ہے یعنی کس طرح مجھے بچہ ہوگا۔ پس یہاں یہ اشتباہ ہو گیا کہ " انّٰی " کس معنی میں ہے چنانچہ اگر وہ " من این " کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوں گے تم جس جگہ سے چاہو آؤ سامنے سے یا پیچھے سے (اس معنی کی بنا پر) اپنی بیوی کیساتھ لواطت حلال ہوگی۔ اور اگر " کیف " کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ تم جس حالت سے بھی چاہو آؤ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا پہلو کے بل لیٹ کر۔ (یہ معنی) احوال کے عموم پر دلالت کرتے ہیں، مقامات کے عموم پر نہیں۔ پس جب ہم نے لفظ " حرث " میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ " انّٰی " " کیف " کے معنی میں ہے کیونکہ " دبر " کھیتی کرنے کی جگہ نہیں ہے بلکہ وہ پاخانے کی جگہ ہے لہٰذا اپنی بیوی کیساتھ وطی حرام ہو گی لیکن اس کی حرمت ظنی ہو گی چنانچہ اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جائیگا۔ اور یہ وہی لواطت ہے

جس کو علت اذیٰ کی وجہ سے وطی فی حالت الحیض پر قیاس کیا گیا ہے نہ کہ وہ لواطت جو مردوں سے ہوتی ہے اسلئے کہ اس کی حرمت قطعی ہے کتاب، سنت، اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ ہم نے اس کو پوری تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں لکھا ہے پس اس مشکل کی مثال ممکن ہے اس مشترک میں داخل ہو جسکے معانی میں سے ایک معنی راجح ہو گیا ہو پھر وہ مشترک، مؤول ہو گیا ہو۔

**تشریح:۔** شارح علیہ الرحمہ نے مشکل کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول "فاتوا حرثکم انّٰی شئتم" ذکر کیا ہے اس طور پر کہ اس نطفہ کو جس سے اولاد پیدا ہوتی ہے بیج کیساتھ تشبیہ دی ہے اور عورتوں کے رحموں کو زمین کیساتھ تشبیہ دی ہے اور اولاد کو زمین سے پیدا ہونے والی اجناس کیساتھ تشبیہ دی ہے اور "حرث" کے معنی کھیتی کے ہیں اور لفظ "فاتوا" کے ذریعہ کھیتی میں آنے کی اجازت دی ہے اور لفظ "انّٰی شئتم" کے ذریعہ عموم پیدا کیا ہے مگر "انّٰی" مشکل ہے اسلئے کہ لفظ "انّٰی" "من این" کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے جیسے حضرت زکریا علیہ السلام نے مریمؑ سے فرمایا تھا "انّٰی لک ہٰذا" یعنی ہر روز آنیوالا یہ رزق تمہارے پاس کہاں سے آتا ہے، اور کبھی "کیف" کے معنی میں آتا ہے جیسے لڑکے کی بشارت کے وقت حضرت زکریا علیہ السلام کا قول "انّٰی یکون لی غلام" یعنی میرے یہاں بچہ کسطرح ہوگا، پس "انّٰی شئتم" میں یہ اشتباہ ہو گیا کہ یہاں "انّٰی" کس معنی میں مستعمل ہے۔ اگر "من این" کے معنی میں لیا جائے تو اس صورت میں مکان میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے "من ای مکان شئتم" یعنی آگے کے مکان سے آؤ یا پیچھے کے مکان سے آؤ، پس اس صورت میں اپنی بیوی کیساتھ لواطت کرنے کی حلت ثابت ہو جائے گی، اور اگر "کیف" کے معنی میں لیا جائے تو احوال میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے "بایۃ کیفیۃ شئتم" یعنی تم جس کیفیت کیساتھ چاہو آؤ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، کروٹ کیساتھ لیٹ کر۔

خلاصہ یہ کہ کلمۂ "انّٰی" ایک صورت میں تعمیم امکنہ پر دلالت کرتا ہے اور ایک صورت میں تعمیم احوال پر دلالت کرتا ہے۔ اور تعمیم امکنہ کی صورت میں بیوی کیساتھ لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے، اور تعمیم احوال کی صورت میں لواطت کی حلت ثابت نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم نے لفظ "حرث" میں غور کیا تو معلوم ہو گیا کہ اس جگہ کلمۂ "انّٰی"، "کیف" کے معنی میں ہے اور آیت کا مقصد جماع کے احوال میں عموم پیدا کرنا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کا نام "حرث" رکھا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے "نساؤکم حرث لکم" یعنی "مواضع حرث لکم"۔ پس اللہ جل شانہٗ نے عورتوں کو کھیتیوں کیساتھ تشبیہ دے کر اور اس نطفہ کو طلب نسل کیلئے جو رحم مادر میں ڈالا جاتا ہے بیج کیساتھ تشبیہ دیکر یہ ظاہر فرما دیا کہ مقصد اصلی طلب نسل ہے نہ کہ قضائے شہوت۔ لہٰذا عورتوں کے پاس اس محل میں آؤ جس محل میں آنے سے یہ مقصد پورا ہوتا ہے یعنی محل حرث میں آؤ، اور اس کا تمہیں اختیار ہے کہ جسطرح چاہے آؤ کھڑے ہو کر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا پہلو پر لیٹ کر آؤ۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ یہود کا خیال یہ تھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے

فرج میں جماع کرے مگر فرج میں یہ جماع، دُبُرُ کیجانب سے ہو تو بچہ بھینگا پیدا ہوتا ہے، یہود کے اس خیال کی تغلیط کرنے کیلئے باری تعالیٰ نے "فاتوا حرثکم انّی شئتم" آیت نازل فرمائی اور یہ فرمایا کہ فرج میں جماع جس کیفیت کیساتھ بھی ہو درست ہے اور یہود کا خیال غلط ہے اور رہا معاملہ دُبُرُ کا تو دُبُرُ محل حرث نہیں ہے بلکہ محل فرث اور پاخانے کی جگہ ہے پس جب دُبُرُ محل حرث نہیں ہے تو اسمیں آنے کی اجازت بھی نہ ہوگی اور جب دُبُرُ میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو اپنی بیوی کے پاس دُبُرُ میں آنا یعنی اس سے لواطت کرنا حرام ہوگا لیکن اس کی حرمت ظنی ہوگی چنانچہ اسکو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا اور جس لواطت کو علتِ اذیٰ کی وجہ سے وطی فی حالت الحیض پر قیاس کیا گیا ہے یہ وہی لواطت ہے اور وہ لواطت جو مَردوں کیساتھ ہوتی ہو اسکی حرمت قطعی ہے کتاب، سنّت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے، اس کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے، احقر نے اس مسئلہ کی پوری تفصیل "قوت الاخیار جلد اول ص۴۵، ۴۶ پر ذکر کردی ہے وہاں ملاحظہ فرمالیا جائے بہرحال جب دُبُرُ میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہ ہوگا، اور جب آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہیں ہے تو کلمہ "انّی" "این" کے معنی میں بھی نہ ہوگا بلکہ "کیف" کے معنی میں ہوگا۔ بہرحال غور کرنے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ "انّی" "این" کے معنی میں نہیں ہے بلکہ "کیف" کے معنی میں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس قسم کا مشکل یعنی کلمہ "انّی" ممکن ہے اس مشترک میں داخل ہو جس کے چند معانی میں سے ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہو اور وہ مشترک، مؤوّل ہو جائے یعنی مشکل ہونیکی ایک صورت یہ ہے کہ ایک کلمہ کے چند معنی ہوں مگر پھر تاویل کے ذریعہ ایک معنی کو ترجیح دیکر معمول بہا قرار دیدیا جائے پس تاویل کے بعد مشترک، مؤوّل ہو جائیگا۔

وَقَدْ یَکُوْنُ الْاِشْکَالُ لِاَجْلِ اِسْتِعَارَةٍ بَدِیْعَةٍ غَامِضَةٍ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی قَوَارِیْرَ مِنْ فِضَّةٍ فِیْ وَصْفِ اَوَانِی الْجَنَّةِ فَاِنَّ فِیْهِ اِشْکَالًا مِنْ حَیْثُ اَنَّ الْقَارُوْرَةَ لَا یَکُوْنُ مِنَ الْفِضَّةِ بَلْ مِنَ الزُّجَاجِ فَاِذَا طَلَبْنَا وَجَدْنَا لِلْقَارُوْرَةِ صِفَتَیْنِ حَمِیْدَةٌ وَهِیَ الشَّفَافَةُ وَذَمِیْمَةٌ وَهِیَ السَّوَادُ وَوَجَدْنَا لِلْفِضَّةِ صِفَتَیْنِ حَمِیْدَةٌ وَهِیَ الْبَیَاضُ وَذَمِیْمَةٌ وَهِیَ عَدَمُ الصَّفَاءِ فَلَمَّا تَاَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ اَوَانِیَ الْجَنَّةِ فِیْ صَفَاءِ الْقَارُوْرَةِ وَبَیَاضِ الْفِضَّةِ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ:۔ اور کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے اشتباہ ہو جاتا ہے جو بہت ہی نادر اور پوشیدہ ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "قواریر من فضة" جنت کے برتنوں کے اوصاف کے بیان میں ہے پس اس میں

اس اعتبار سے اشتباہ ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا ہے بلکہ شیشے کا ہوتا ہے پس جب ہم نے طلب کیا تو ہم نے قارورہ کیلئے دو صفتیں پائیں (۱) حمیدہ (اچھی صفت) شفاف ہونا (۲) ذمیمہ (بری صفت) سیاہ ہونا اور ہم نے چاندی کیلئے بھی دو صفتیں پائیں (۱) حمیدہ اور وہ سفید ہونا ہے (۲) ذمیمہ اور وہ شفاف نہ ہونا ہے۔ پس جب ہم نے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ جنت کے برتن صاف و شفاف ہونے میں قارورہ ہیں، اور سفید ہونے میں چاندی ہیں خوب غور کرلو۔

**تشریح:** ۔ شارح ؒ نے فرمایا کہ اشتباہ کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے ہو جاتا ہے جو استعارہ بہت نادر اور پوشیدہ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "قواریرہ من فضۃ" میں جنت کے برتنوں کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں مگر اسمیں اشتباہ ہے اس طور پر کہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ قارورہ چاندی کا ہوتا ہے، حالانکہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشہ کا ہوتا ہے، پس جب ہم نے اس اشتباہ کو دور کرنے کیلئے غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ قارورہ کی دو صفتیں ہیں ایک صفت تو اچھی ہے یعنی اس کا اس قدر صاف و شفاف ہونا کہ اندر کی چیز باہر سے نظر آجائے، اور دوسری صفت بری ہے یعنی اس کا سیاہ ہونا۔ اسیطرح چاندی کی دو صفتیں ہیں ایک اچھی صفت یعنی چاندی کا سفید ہونا اور دوسری صفت بری ہے یعنی اس کا صاف و سفید نہ ہونا۔ پس غور و فکر کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ اللہ جل جلالہٗ نے اس آیت میں جنت کے برتنوں کو صاف و شفاف ہونے میں قارورہ کیساتھ تشبیہ دی ہے اور سفید ہونے میں چاندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے یعنی جنت کے برتن قارورہ کیطرح اس قدر صاف و شفاف ہیں کہ ان کے اندر کی چیز باہر سے نظر آجاتی ہے اور چاندی کی طرح سفید ہیں۔ بہرحال جب قرآن پاک کا منشاء یہ ہے تو اب یہ اشکال نہ ہوگا کہ قارورہ، شیشہ کا ہوتا ہے نہ کہ چاندی کا حالانکہ قرآن پاک میں کہا گیا ہے "قواریرہ من فضۃ" یعنی قارورہ چاندی کا ہے۔

**فوائد:** ۔ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان اگر علاقہ تشبیہ کا ہو یعنی کسی وصف میں دونوں شریک ہوں تو یہ مجاز استعارہ کہلاتا ہے اور اگر تشبیہ کا علاقہ نہ ہو تو یہ مجاز مرسل کہلاتا ہے اور یہاں بلاغت کی وجہ یہ ہے کہ جنت کے برتنوں کیلئے ایک نادر صورت کو ثابت کیا گیا ہے اور نادر اسلئے ہیکہ وہ صورت دو متضاد چیزوں یعنی قارورہ (شیشہ) اور چاندی سے مرکب ہے یعنی ایک صورت شیشہ اور چاندی دونوں سے منتزع کرکے جنت کے برتنوں کیلئے ثابت کی گئی ہے۔ اِنَاءٌ بکسر الاول، برتن۔ جمع آنیۃ، جمع الجمع اوانی۔ زُجاج، شیشہ۔

وَاَمَّا الْمُجْمَلُ فَمَا ازْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اِشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ

بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوْعِ اِلَى الْاِسْتِفْسَارِ ثُمَّ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّأَمُّلِ اِزْدِحَامُ الْمَعَانِي عِبَارَةٌ عَنِ اجْتِمَاعِهَا عَلَى اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ رُجْحَانٍ لِاَحَدِهَا كَمَا اِذَا انْسَدَّ بَابُ التَّرْجِيْحِ فِي الْمُشْتَرَكِ اَوْ يَكُوْنُ بِاِعْتِبَارِ غَرَابَةِ اللَّفْظِ كَلَفْظِ الْهَلُوْعِ الْمَذْكُوْرِ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا فَاِنَّهٗ قَبْلَ بَيَانِهٖ تَعَ كَانَ مُجْمَلًا لَمْ يُعْلَمْ مُرَادُهٗ اَصْلًا فَبَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ تَعَ اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ الْاٰيَةَ فَهُوَ جِنْسٌ شَامِلٌ لِلْمُشْتَرَكِ وَالْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ فَخَرَجَ بِقَوْلِهٖ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اشْتِبَاهًا اِلٰى اٰخِرِهٖ فَاِنَّ الْخَفِيَّ يُدْرَكُ بِمُجَرَّدِ الطَّلَبِ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُشْكِلُ بِالتَّأَمُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ بِخِلَافِ الْمُجْمَلِ فَاِنَّهٗ قَدْ يَحْتَاجُ اِلٰى ثَلٰثَةِ طَلَبَاتٍ اَلْاَوَّلُ اَلْاِسْتِفْسَارُ عَنِ الْمُجْمَلِ ثُمَّ الطَّلَبُ لِلْاَوْصَافِ بَعْدَهٗ ثُمَّ التَّأَمُّلُ لِلتَّعْيِيْنِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيْبٍ خَرَجَ عَنْ وَطَنِهٖ وَوَقَعَ فِيْ جُمْلَةٍ مِنَ النَّاسِ لَا يُوْقَفُ عَلَيْهِ اِلَّا بِالْاِسْتِفْسَارِ عَنِ الْاَنَامِ فَفِيْهِ زِيَادَةُ خَفَاءٍ عَلَى الْمُشْكِلِ فَيُقَابِلُ الْمُفَسَّرَ الَّذِيْ فِيْهِ زِيَادَةُ ظُهُوْرٍ عَلَى النَّصِّ ثُمَّ لَمَّا عُلِمَ الْمُجْمَلُ بَعْدَ ثَلٰثِ طَلَبَاتٍ خَرَجَ مِنْهُ الْمُتَشَابِهُ لِاَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ طَلَبُهٗ وَلَا تُعْلَمُ حَقِيْقَتُهٗ بِاَيِّ طَلَبٍ كَانَ۔

**ترجمہ:۔** مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی جمع ہو گئے ہوں اور مراد اس قدر مشتبہ ہو گئی ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ متکلم سے استفسار پھر طلب پھر تامل کی طرف رجوع کرنا پڑے، معانی کے ازدحام کا مطلب ان میں سے کسی معنی کو ترجیح دیئے بغیر لفظ میں تمام معانی کا اکٹھا ہونا ہے جیسا کہ جب مشترک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو یا یہ کہ ازدحام لفظ کی غرابت کے اعتبار سے ہو جیسے لفظ "ھلوع" باری تعالیٰ کے قول "ان الانسان خلق ھلوعا اذا مسہ الشر جزوعا واذا مسہ الخیر منوعا" میں مذکور ہے اسلئے کہ لفظ ھلوع باری تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا اس کی مراد بالکل معلوم نہیں تھی پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "اذا مسہ الشر الآیۃ" سے بیان کر دیا، پس "ما ازدحمت" جنس ہے مشترک، خفی، مشکل کو شامل ہے پس مصنف کے قول "واشتبہ المراد اشتباھًا الیٰ آخرہ" سے سب نکل گئے۔ کیونکہ خفی محض طلب سے اور مشترک اور مشکل طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں برخلاف مجمل کے کہ یہ تین طلب کا محتاج ہوتا ہے اول مُجمِل (بکسر المیم) سے استفسار کرنا پھر اس کے بعد اوصاف طلب کرنا پھر مراد متعین کرنے کیلئے تامل کرنا۔ پس مجمل اس پردیسی آدمی کی طرح ہے جو اپنے وطن سے نکل کر عام لوگوں میں آگرا ہو اس پر واقفیت نہیں ہو سکتی مگر عام لوگوں سے پوچھ کر پس اس میں مشکل کی بہ نسبت خفاء زیادہ ہے لہٰذا یہ اس مفسر کے مقابل ہو گا جس میں نص کے مقابلہ میں ظہور زیادہ ہوتا ہے۔ پھر جب تین طلبوں کے بعد مجمل معلوم ہو گیا تو

اس سے متشابہ نکل گیا اسلئے کہ متشابہ کا طلب کرنا جائز نہیں ہے اور اس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

**تشریح:۔** مجمل: اُجْمِلَ الامر سے ماخوذ ہے اور معنی ہیں معاملہ کو مبہم کر دینا۔ مصنف منار کے مطابق مجمل کی تعریف یہ ہیکہ مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی کا ازدحام ہو یعنی بہت سے معنی جمع ہوں اور اس ازدحام کی وجہ سے متکلم کی مراد اس طرح مشتبہ ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ پہلے متکلم سے دریافت کرنا پڑے پھر طلب اور تامل کرنا پڑے۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ ازدحام معانی کا مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ میں وضع کے اعتبار سے بہت سے معانی اس طور پر جمع ہوں کہ ان میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہو، حاصل یہ کہ ازدحام معانی: مجمل کی حقیقت میں داخل ہے مگر یہ ازدحام کبھی تو حقیقۃً ہوتا ہے جیسے ایک لفظ متعدد معانی کے درمیان مشترک ہو اور اس مشترک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو اور یہ ازدحام کبھی تقدیراً ہوتا ہے جیسے لفظ غریب مثلاً "ھلوع" ہے کہ یہ لفظ عقلاً بہت سے معانی کا احتمال رکھتا ہے پس معانی کثیرہ کے احتمال رکھنے کی وجہ سے گویا اسمیں معانی کا ازدحام ہو گیا۔ اس آیت میں لفظ "ھلوع" باری تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا اس کی مراد بالکل معلوم نہیں تھی پھر اللہ تعالیٰ نے اس کو بیان فرما دیا چنانچہ فرمایا کہ "ھلوع" کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ بے قرار ہو جاتا ہے اور جب اس کو بھلائی پہنچتی ہے تو وہ سراپا روک اور بخیل بن جاتا ہے۔ بہرحال ازدحام معانی، مجمل کی حقیقت میں داخل ہے خواہ حقیقۃً داخل ہو خواہ تقدیراً داخل ہو۔ بعض حضرات نے کہا کہ ازدحام معانی مجمل کی حقیقت میں داخل نہیں ہے یعنی ازدحام معانی۔ مجمل کیلئے شرط نہیں ہے مثلاً متکلم نے فی البدیہہ ایک اصطلاح مقرر کی اور لفظ استعمال کر لیا تو اس لفظ کے معنی اگرچہ لغۃً مفہوم ہیں مگر مخاطب کے نزدیک متکلم کے اس کلام کی مراد مبہم ہے لہٰذا یہ کلام بھی مجمل ہوگا اور متکلم سے استفسار کرنے کا محتاج ہوگا۔ ان حضرات کے نزدیک مجمل کی تعریف یہ ہوگی "اما المجمل ما اشتبہ المراد بہ اشتباہاً الیٰ آخرہ۔ اور ان حضرات کے نزدیک "ما ازدحمت فیہ المعانی" کا لفظ مجمل کی تعریف میں شامل نہ ہوگا۔ ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے مجمل کی تین قسمیں ہوں گی ایک یہ کہ لفظ میں معانی کا ازدحام حقیقۃً ہو، دوم یہ کہ غرابت لفظ کی وجہ سے معانی کا ازدحام تقدیراً ہو، سوم یہ کہ متکلم اپنی مراد کو مبہم رکھے اگرچہ لفظ کے معنی لغۃً مفہوم ہوں۔

فاضل شارح نے مجمل کی تعریف میں قیود کے فوائد بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ "ما ازدحمت فیہ المعانی" جنس کے مرتبہ میں ہے۔ مشترک، خفی اور مشکل سب کو شامل ہے اور "واشتبہ المراد بہ اشتباہاً الیٰ آخرہ" فصل کے مرتبہ میں ہے اس سے خفی، مشترک، مشکل سب نکل گئے کیونکہ خفی، محض طلب سے معلوم ہو جاتا ہے

اور مشترک، اور مشکل طلب کے بعد تامل کے ذریعہ معلوم ہوجاتے ہیں اور رہا مجمل تو وہ تین طلبوں کا محتاج ہوتا ہے (۱) مجمل (بکسر المیم) سے استفسار کرنا (۲) اوصاف طلب کرنا (۳) تعیین مراد کیلئے تامل اور غور کرنا۔ پس کلام مجمل کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پردیسی آدمی اپنے وطن سے نکل کر دوسری جگہ کے لوگوں کیساتھ گھل مل کر رہنے لگا ہو اور وہ دوسری جگہ بھی معلوم نہ ہو تو اس آدمی سے واقفیت حاصل کرنے کیلئے اوّلاً اس جگہ کے بارے میں استفسار کیا جائے گا پھر اس جگہ میں اس کو طلب اور تلاش کیا جائے گا، پھر اس کے امثال یعنی اس کے ہم شکل لوگوں میں غور کیا جائیگا کہ ان میں سے کون سا ہے الغرض مجمل میں مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہے لہٰذا مجمل، اس مفسر کے مقابل ہوگا جسمیں نص کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے پھر تین طلب کے بعد جب مجمل معلوم ہوگیا تو اس کی تعریف سے متشابہ خارج ہوگیا کیونکہ متشابہ کی طلب ناجائز ہے اور اس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہوسکتی ہے۔

محشیؒ نے فرمایا کہ مصنف کے ظاہر کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجمل، استفسار، طلب اور تامل تینوں کا محتاج ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ استفسار کے بعد اگر مجمل بکسر المیم کا بیان شافی نہ ہو تو مجمل بفتح المیم۔ استفسار کے بعد طلب اور تامل کا بھی محتاج ہوگا اور اگر مجمل بکسر المیم کا بیان شافی ہو تو طلب و تامل کا محتاج نہ ہوگا پس مصنفؒ کے کلام کی تاویل میں یہ کہا جائے گا کہ مصنف کا کلام "بل لا بد من الرجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل" اس صورت میں ہے جب کہ مجمل بکسر المیم کا بیان شافی نہ ہو۔

والله اعلم

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيمَا هُوَ الْمُرَادُ وَالتَّوَقُّفُ فِيهِ اِلٰى اَنْ يَّتَبَيَّنَ بِبَيَانِ الْمُجْمِلِ سَوَاءٌ كَانَ بَيَانًا شَافِيًا كَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ وَلَمْ يُعْلَمْ اَيُّ دُعَاءٍ يُرَادُ فَاسْتَفْسَرْنَا فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَفْعَالِهِ بَيَانًا شَافِيًا مِنْ اَوَّلِهَا اِلٰى آخِرِهَا ثُمَّ طَلَبْنَا اَنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ عَلٰى اَيِّ مَعَانٍ تَشْتَمِلُ فَوَجَدْنَاهَا شَامِلَةً عَلَى الْقِيَامِ وَالْقُعُوْدِ وَالرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالتَّحْرِيْمَةِ وَالْقِرَاءَةِ وَالتَّسْبِيْحَاتِ وَالْاَذْكَارِ فَلَمَّا تَاَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ بَعْضَهَا فَرْضٌ وَبَعْضَهَا وَاجِبٌ وَبَعْضَهَا سُنَّةٌ وَبَعْضَهَا مُسْتَحَبَّةٌ فَصَارَ مُفَسَّرًا بَعْدَ اَنْ كَانَ مُجْمَلًا وَهٰكَذَا الزَّكٰوةُ مَعْنَاهَا فِي اللُّغَةِ النَّمَاءُ وَذٰلِكَ غَيْرُ مُرَادٍ فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ هَاتُوْا رُبْعَ عُشْرِ اَمْوَالِكُمْ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ عَلَيْكَ فِي الذَّهَبِ شَيْءٌ حَتّٰى يَبْلُغَ عِشْرِيْنَ مِثْقَالًا وَلَيْسَ عَلَيْكَ فِي الْفِضَّةِ شَيْءٌ حَتّٰى يَبْلُغَ مِائَتَيْ دِرْهَمٍ وَهٰكَذَا قَالَ فِي بَابِ السَّوَائِمِ ثُمَّ

طَلَبْنَا الْاَسْبَابَ وَالشُّرُوْطَ وَالْاَوْصَافَ وَالْعِلَلَ فَعَلِمْنَا اَنَّ مِلْكَ النِّصَابِ عِلَّةٌ وَحَوْلَانَ الْحَوْلِ شَرْطٌ وَهٰكَذَا الْقِيَاسُ۔

ترجمہ :۔ اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ہو اور اس میں توقف ہو یہاں تک کہ مجمل (بکسر المیم) کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے خواہ شافی ہو جیسے نماز اور زکوٰۃ۔ باری تعالیٰ کے قول " اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ " میں۔ اسلئے کہ صلاۃ کے معنی لغت میں دعاء کے ہیں اور یہ معلوم نہیں کہ کون سی دعاء مراد ہے پس ہم نے استفسار کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال سے اول تا آخر بیان شافی کیساتھ اس کو بیان کر دیا پھر ہم نے طلب کیا کہ یہ نماز کس کس معنی پر مشتمل ہے پس ہم نے اس کو قیام، قعود، رکوع، سجود، تحریمہ، قرأت، تسبیحات اور اذکار پر مشتمل پایا پھر ہم نے غور کیا تو یہ معلوم ہوا کہ ان میں سے بعض فرض، بعض واجب، بعض سنت اور بعض مستحب ہیں۔ لہٰذا کلمہ صلاۃ جو مجمل تھا، مفسر بن گیا۔ اسیطرح زکوٰۃ ہے کہ اس کے لغوی معنی زیادہ ہونے کے ہیں حالانکہ یہ مراد نہیں ہے پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے اس قول سے بیان کر دیا کہ تم لوگ اپنے اموال کا چالیسواں حصہ دو۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تجھ پر سونے میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ بیس مثقال کو پہنچ جائے اور تجھ پر چاندی میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ دو سو درہم کو پہنچ جائے۔ اسی طرح آپ نے چرنے پر اکتفاء کرنے والے جانوروں کے بارے میں فرمایا ہے پھر ہم نے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو طلب کیا تو ہمیں یہ معلوم ہوا کہ نصاب کا مالک ہونا علت ہے اور سال کا گذرنا شرط ہے۔ یہی قیاس دیگر امور میں ہے۔

تشریح :۔ ماتن نے کہا کہ مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور عمل کرنیکے سلسلہ میں اسقدر توقف ہو کہ مجمل (بکسر المیم) (حکم) کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے متکلم کا یہ بیان کبھی تو ایسا شافی ہوگا کہ اس کے بعد کوئی خفاء نہیں رہے گا اور کبھی متکلم کا یہ بیان غیر شافی ہوگا۔ ثانی کی مثال آئندہ آئے گی اور اول کی مثال باری تعالیٰ کے قول " اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ " میں " صلاۃ " اور " زکوٰۃ " ہے کیونکہ " صلاۃ " اور " زکوٰۃ " دونوں مجمل ہیں۔ اسلئے کہ لغت میں " صلاۃ " کے معنی دعاء کے ہیں لیکن یہ معلوم نہیں کہ یہاں کون سی دعاء مراد ہے پس جب ہم نے اس کے بارے میں استفسار کیا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اول تا آخر اس کی تشفی بخش وضاحت فرما دی۔ پھر ہم نے اس کی جستجو کی کہ " صلاۃ " کس کس معنی پر مشتمل ہے پس ہم نے دیکھا کہ صلاۃ۔ قیام، قعود، رکوع، سجود، تحریمہ، قرأت، تسبیحات اور اذکار پر مشتمل ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام چیزوں کی پوری پوری رعایت کی ہے پھر جب ہم نے تامل اور غور و فکر کیا تو ہمیں معلوم ہوا کہ ان میں سے بعض فرض ہیں مثلاً قیام، رکوع، سجود۔ بعض واجب ہیں مثلاً

قرأتِ فاتحہ اور بعض سنت ہیں مثلاً تسبیحاتِ رکوع ، اور بعض مستحب ہیں مثلاً قعدہ اخیرہ میں صلاۃ علی النبی کے بعد دعاء۔ پس لفظ "صلاۃ" جو مجمل تھا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضاحت فرمانے کے بعد مفسر ہوگیا۔
صاحب نور الانوار کی مذکورہ تشریح پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ لفظ صلاۃ کی مراد جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیانِ شافی سے معلوم ہوگئی تو اس کے بعد طلب اور پھر تأمل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب ان کی ضرورت نہیں رہی تو اس جگہ ان کا ذکر کرنا بھی مناسب نہیں ہے۔ دوسری مثال زکوٰۃ ہے اس کے لغوی معنی نما اور زیادہ ہونے کے ہیں مگر یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال سے اس کی مکمل وضاحت فرمادی ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ھاتوا ربع عشر اموالکم" تم اپنے اموال کا چالیسواں حصہ ادا کرو۔ آپکے اس قول سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ میں چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے اور آپ نے فرمایا "لیس علیک فی الذھب شئی حتی یبلغ عشرین مثقالاً ولیس علیک فی الفضۃ شئی حتی یبلغ مائتی درہم" یعنی بیس مثقال سونے سے کم میں اور دو سو درہم چاندی سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سونے کا نصاب کم از کم بیس مثقال سونا ہے اور چاندی کا نصاب کم از کم دو سو درہم چاندی ہے۔ اسیطرح ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے "لیس فی اقل من عشرین دیناراً صدقۃ و فی عشرین دیناراً نصف دینار" بیس دینار (مثقال) سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے اور بیس دینار میں آدھا دینار یعنی چالیسواں حصہ واجب ہے۔ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب یمن کا حاکم بناکر بھیجا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا "فاذا بلغ الورق مائتی درہم فخذ منہ خمسۃ دراہم" جب چاندی دو سو درہم کو پہنچ جائے تو اس میں سے پانچ درہم وصول کرنا۔ ان دونوں حدیثوں سے مقدارِ نصاب اور مقدارِ زکوٰۃ دونوں کا علم ہوتا ہے، اسی طرح آپ نے سوائم یعنی اکثر سال چر کر اکتفاء کرنیوالے جانوروں کے بارے میں فرمایا ہے۔ چنانچہ بکریوں کی زکوٰۃ اور نصاب کے بارے میں فرمایا ہے "فی کل اربعین شاۃً شاۃٌ" ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس وضاحت کے بعد ہم نے زکوٰۃ کے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو تلاش کیا تو معلوم ہوا کہ نصاب کا مالک ہونا زکوٰۃ فرض ہونیکی علت ہے اور ادائے زکوٰۃ کا سبب باری تعالیٰ کا خطاب "آتوا الزکوٰۃ" ہے اور ادائے زکوٰۃ کے فرض ہونے کی شرط حولانِ حول ہے اور رہا نفس زکوٰۃ کا فرض ہونا تو اس کی شرط مزکی کا عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہونا ہے اسی طرح اور چیزوں کو قیاس کیا جائے مثلاً زکوٰۃ وصول کرنیوالے کیلئے ضروری ہیکہ وہ اوسط درجہ کا مال وصول کرے اعلیٰ درجہ کا مال وصول نہ کرے۔ "آتوا الزکوٰۃ" کی مراد بھی چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیانِ شافی سے معلوم ہوگئی ہے اسلئے یہاں بھی طلب کا ذکر کرنا مناسب نہیں تھا۔

أَوْ لَمْ يَكُنِ الْبَيَانُ شَافِيًا كَالرِّبٰوا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَإِنَّهٗ مُجْمَلٌ بَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا ثُمَّ طَلَبْنَا الْأَوْصَافَ لِأَجْلِ هٰذَا التَّحْرِيْمِ حَتّٰى يُعْلَمَ حَالُ مَا بَقِيَ سِوَى الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ فَعَلَّلَ بَعْضُهُمْ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَبَعْضُهُمْ بِالطَّعْمِ وَالثَّمَنِيَّةِ وَبَعْضُهُمْ بِالْاِقْتِيَاتِ وَالْاِدِّخَارِ وَفَرَّعَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تَفْرِيْعًا عَلٰى حَسَبِ تَعْلِيْلِهٖ وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يَكُنِ الْبَيَانُ شَافِيًا وَخَرَجَ مِنْ حَيِّزِ الْإِجْمَالِ إِلٰى حَيِّزِ الْإِشْكَالِ وَلِهٰذَا قَالَ عُمَرُ رض خَرَجَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنَّا وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا أَبْوَابَ الرِّبٰوا هٰكَذَا قَالُوْا۔

**ترجمہ:۔** یا بیان شافی نہ ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول "وحرم الربوا" میں ربوا ہے کیونکہ ربا مجمل ہے اسکو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے بیان فرمایا ہے گندم، گندم کے عوض، جو، جو کے عوض، کھجور، کھجور کے عوض، نمک، نمک کے عوض، سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض برابر، برابر ہاتھ در ہاتھ فروخت کرو، اور زیادتی ربا ہے پھر ہم نے اس تحریم کیلئے اوصاف تلاش کئے تاکہ ان چھ چیزوں کے علاوہ مابقی کا حال معلوم ہو سکے پس بعض نے قدر وجنس کو علت قرار دیا اور بعض نے طعم اور ثمنیت کو اور بعض نے اقتیات و ادّخار کو علت قرار دیا ہے اور ان حضرات میں سے ہر ایک نے اپنی تعلیل کے مطابق تفریع بیان کی ہے الغرض بیان شافی نہیں تھا۔ اور ربا اجمال کے مقام سے اشکال کے مقام کیطرف نکل گیا اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس سے تشریف لے گئے حالانکہ ہمارے سامنے ابواب ربا کو بیان نہیں فرمایا الخ۔ اہی علماء نے کہا ہے۔

**تشریح:۔** شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا تھا کہ کلام مجمل کی مراد متکلم کے بیان سے ظاہر ہو جاتی ہے مگر متکلم کا بیان کبھی شافی ہوتا ہے اور کبھی غیر شافی، بیان شافی کی مثال سابق میں "زکوٰۃ اور صلاۃ" گذر چکی ہے، اب یہاں بیان غیر شافی کی مثال ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ حق جل مجدہٗ کے قول "حرم الربوا" میں لفظ ربا مجمل ہے اور لفظ ربا مجمل اسلئے ہیکہ ربا کے معنی فضل اور زیادتی کے آتے ہیں اور ہر فضل اور زیادتی حرام نہیں ہے حتی کہ بیع کو فضل اور نفع حاصل کرنے کیلئے ہی مشروع کیا گیا ہے لہٰذا بیع کے ذریعہ جو فضل اور نفع حاصل ہوگا وہ حلال ہوگا بہر حال فضل حرام بھی ہوتا ہے اور حلال بھی ہوتا ہے مگر چونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ "حرم الربوا" میں جس فضل کو حرام کہا گیا ہے وہ کون سا فضل ہے اس لئے ربا مجمل ہوگا۔ اور اس کی وضاحت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے فرمائی ہے "الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ مثلاً بمثل یداً بید

والفضل ربوا" یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اسکی ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہو اگر کسی جانب میں زیادتی ہو تو وہ ربا ہے اور شرعاً حرام ہے، اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا لہٰذا ہم نے ان چھ چیزوں میں فضل کے حرام ہونے کی علت اور سبب کو تلاش کیا تاکہ اس علت کے ذریعہ چھ چیزوں کے علاوہ کا بھی حال معلوم ہو جائے، پس علمائے احناف نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت قدر (کیل، وزن) اور جنس ہے یعنی اگر عوضین کے درمیان اتحاد قدر اور اتحاد جنس دونوں ہوں تو ربا اور فضل حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ علمائے شوافع نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت مطعومات میں طعمیت ہے اور اثمان میں ثمنیت ہے۔ یعنی اگر دونوں عوض مطعوم کے قبیل سے ہوں یا اثمان کے قبیل سے ہوں تو ربا حرام ہوگا ورنہ نہیں چنانچہ اگر لوہا، لوہے کے عوض کمی، زیادتی کیساتھ بیچا گیا تو ان کے نزدیک جائز ہوگا۔ اور مالکیہ نے کہا کہ ربا کے حرام ہونیکی علت نقدین میں نقدیت ہے اور غیر نقدین یعنی سونے چاندی کے علاوہ میں اقتیات اور ادخار ہے یعنی جو چیزیں ایسی ہوں جن کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو اور ان کو روزی بنایا جاسکتا ہو ان میں ربا حرام ہے اور نقدین، سونے چاندی میں ربا حرام ہے ان کے علاوہ میں ربا حرام نہیں ہے، ان حضرات میں سے ہر ایک نے اپنی بیان کردہ علت کے مطابق تفریعات بیان فرمائی ہیں الغرض رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان غیر شافی ہے البتہ ربا جو مجمل تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس بیان سے مجمل تو نہ رہا البتہ مشکل ضرور ہے اسی وجہ سے فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے حالانکہ ربا سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ عمر رضؓ کے اس قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپکا ربا کے سلسلہ میں جو بیان ہے وہ غیر شافی ہے۔

وَاَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا انْقَطَعَ رَجَاءُ مَعْرِفَةِ الْمُرَادِ مِنْهُ وَلَا يُرْجٰى بَدْوُهٗ اَصْلًا فَهُوَ فِيْ غَايَةِ الْخَفَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِيْ غَايَةِ الظُّهُوْرِ فَصَارَ كَرَجُلٍ مَفْقُوْدٍ عَنْ بَلَدِهٖ وَانْقَطَعَ اَثَرُهٗ وَانْقَضٰى اَقْرَانُهٗ وَجِيْرَانُهٗ.

ترجمہ:۔ اور متشابہ ایسے کلام کا نام ہے جس کی مراد کے سمجھنے کی امید منقطع ہو چکی ہو اور اسکے ظاہر ہونے کی امید بالکل نہ ہو پس وہ آخری درجہ کے خفاء میں (اسی طرح ہے جیسے محکم آخری درجہ کے ظہور) میں ہے پس متشابہ اس شخص کے مانند ہے جو اپنے شہر سے غائب ہو گیا ہو اور اس کا نشان منقطع ہو گیا ہو اور اس کے ہم عمر و ہمسایہ لوگ مر گئے ہوں۔

**تشریح** :- متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد معلوم ہونے کی امید بالکل منقطع ہوگئی ہو اور اس کی مراد ظاہر ہونے کی کوئی امید نہ ہو اس امید کا منقطع ہونا خواہ عارضی ہو جیسے ایک کلام مجمل ہے مگر اسکی مراد بیان کرنے سے پہلے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی تو یہ کلام مجمل ایسا تھا جس کی مراد معلوم ہونے کی امید تھی مگر اس عارض یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے یہ امید منقطع ہوگئی اور یا اس امید کا منقطع ہونا ذاتی ہو مثلاً کسی کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو اگرچہ عقل اس میں متردد ہو۔ اور یا امید کا منقطع ہونا اسلئے ہو کہ انسان اسکے سمجھنے پر قادر نہ ہو جیسے مسئلہ تقدیر کہ انسان اسکے سمجھنے سے بالکل قاصر ہے خود ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اذا ذکر القدر فاسکتوا، جب مسئلہ تقدیر کا ذکر ہو تو تم خاموش رہو۔ بہرحال جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جائے وہ کلام متشابہ کہلاتا ہے، پس کلام متشابہ میں اسی طرح آخری درجہ کا خفاء ہوتا ہے جسطرح محکم میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور متشابہ کی مثال اس آدمی کی سی ہے جو اپنے وطن سے غائب ہوگیا اور اس کے نشانات بالکل منقطع ہوگئے اور اس کے ہمسر اور ہمسایہ لوگ تمام کے تمام ختم ہوگئے پس جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید ختم ہوگئی اسیطرح کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بھی ختم ہوجاتی ہے۔

وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيامة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد ان شاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي رح وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين ايضا يعلمون تاويله ومنشأ الخلاف قوله تع وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به فعندنا يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تع جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض الراسخون بدون الواو والبعض ويقول الراسخون و عند الشافعي رح لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال بعلم الراسخون تاويله يريدون يعلمون تاويله

الظنی وَمَنْ قَالَ لَا يَعْلَمُ الرَّاسِخُوْنَ تَاوِيْلَهُ يُرِيْدُوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ التَّاوِيْلَ الْحَقَّ الَّذِيْ يَجِبُ اَنْ يَّعْتَقِدَ عَلَيْهِ ۔

ترجمہ :- اور متشابہ کا حکم یہ ہیکہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ متشابہ کی جو مراد ہے وہ حق ہے اگرچہ قیامت سے پہلے ہم کو اس کا علم نہیں ہوسکے گا اور قیامت کے بعد ان شاء اللہ ہر ایک کے سامنے اس کے معنی منکشف ہوجائیں گے اور یہ امت کے حق میں ہے اور رہا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں تو متشابہ معلوم المراد تھا ورنہ تخاطب کا فائدہ باطل ہوجائیگا، اور (العیاذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا مہمل کیساتھ تخاطب لازم آئے گا جیسے کسی عربی آدمی کیساتھ حبشی زبان میں گفتگو کرنا، اور یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ اور عامۃ المعتزلہ نے فرمایا کہ علماء راسخین بھی متشابہ کی مراد جانتے ہیں اور اس اختلاف کا منشا باری تعالیٰ کا قول " وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ " ہے پس ہمارے نزدیک باری تعالیٰ کے قول " الا اللہ " پر وقف واجب ہے، اور " الراسخون فی العلم " جملہ مستانفہ ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کے اتباع کو زائغین کا حصہ قرار دیا ہے لہٰذا راسخین کا حصہ تسلیم و انقیاد ہوگا اور اسلئے کہ بعض لوگوں نے " الراسخون " بغیر واو کے پڑھا ہے اور بعض نے " ویقول الراسخون " پڑھا ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک باری تعالیٰ کے قول " الا اللہ " پر وقف نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ " والراسخون " " اللہ " پر معطوف ہے اور " یقولون، الراسخون " سے حال ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ متشابہات کی مراد اللہ اور راسخین فی العلم جانتے ہیں لیکن یہ اختلاف محض لفظی ہے اسلئے کہ جن حضرات نے یہ کہا کہ راسخین، متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں تو ان کی مراد یہ ہیکہ وہ اسکی ظنی مراد کو جانتے ہیں اور جنھوں نے کہا کہ راسخین اس کی مراد کو نہیں جانتے تو ان کی مراد یہ ہے کہ وہ اس کی اس یقینی مراد کو نہیں جانتے جس پر اعتقاد واجب ہو۔

تشریح :- ماتن علیہ الرحمہ نے متشابہ کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ متشابہ کا حکم یہ ہیکہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونیکا اعتقاد ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ متشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنی کا ارادہ فرمایا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ قیامت سے پہلے ہمیں اس کا علم نہ ہوسکے۔ اور قیامت کے بعد تو متشابہ کے معنی ہر شخص کے سامنے ظاہر ہوجائیں گے۔ یہاں اعتقاد سے اجمالی اعتقاد مراد ہے یعنی متشابہ کے معنی سمجھنے سے پہلے اس کی مراد پر اجمالاً اعتقاد رکھنا ضروری ہے اور معنی سمجھنے کے بعد تفصیلاً اعتقاد رکھنا ضروری ہے ایسا نہیں جیساکہ مصنفؒ کی ظاہری عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے کے بعد اس کے حق ہونیکا اعتقاد رکھنا ضروری نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ نے کہا کہ متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ صحیح معنی سمجھنے کے

بعد اس کا اعتقاد بالکل نہ ہو، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔
شارح نور الانوار ملاجیونؒ نے فرمایا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک متشابہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے حق میں ہے یعنی یہ بات ہمارے نزدیک مسلم ہے کہ متشابہ کی یقینی طور پر مراد کسی امتی کو معلوم نہیں ہے اور رہا رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ سو آپکو متشابہات کی مراد معلوم تھی۔ اسلئے کہ اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے متشابہات کی مراد کا معلوم نہ ہونا تسلیم کرلیا جائے تو متشابہات کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرنیکا فائدہ باطل ہوجائیگا۔ اور العیاذ باللہ مہمل کلام کیساتھ اللہ تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئیگا جیسے کسی آدمی کا عرب کے رہنے والے شخص کیساتھ حبشی زبان میں کلام کرنا یعنی جسطرح تکلم بالمہمل اور تکلم بالزنجی مع العربی باطل ہے اسیطرح نبی کے حق میں غیر معلوم المراد ہونے کی صورت میں متشابہات کیساتھ کلام کرنا بھی باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اسلئے نبی کے حق میں متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہوگا، اور جب نبی کے حق میں متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا باطل ہے تو معلوم المراد ہونا ثابت ہوگا، اس کی تائید صدیق اکبر کے اس قول سے بھی ہوتی ہے "فی کل کتاب سرٌ و سرٌ فی القرآن ہذہ الحروف" ہر کتاب میں کچھ راز کی بات ہوتی ہے اور قرآن میں اللہ اور رسول اللہ میں راز کی بات یہ حروف یعنی مقطعات قرآن ہیں بس رسول ان حروف کا رازداں اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ رسول ان کی مراد سے واقف ہو۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہمارے نزدیک متشابہات کی مراد اگرچہ امت میں سے کسی کو معلوم نہیں ہے نہ علمائے راسخین کو نہ علمائے غیر راسخین کو اور نہ عوام الناس کو لیکن نبی کو معلوم ہے۔ حضرت امام شافعیؒ اور عامۃ المعتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ نبی کے علاوہ افرادِ امت میں سے علمائے راسخین بھی متشابہات کی مراد سے واقف ہیں اور احناف وشوافع کے درمیان اختلاف کا منشا قرآن پاک کی یہ آیت ہے" ہو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیاتٌ محکمات ھن ام الکتاب واخر متشابہات فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ و ابتغاء تاویلہ وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ" (ترجمہ) وہ ہی ہے جس نے اتاری تجھ پر کتاب اس میں بعض آیتیں ہیں محکم یعنی ان کے معنی واضح ہیں وہ اصل ہیں کتاب کی اور دوسری ہیں متشابہ یعنی جن کے معنی معلوم یا متعین نہیں سو جن کے دلوں میں کجی ہے وہ پیروی کرتے ہیں متشابہات کی گمراہی پھیلانے کی غرض سے اور مطلب معلوم کرنے کی وجہ سے اور ان کا مطلب کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے اور مضبوط علم والے کہتے ہیں ہم اس پر یقین لائے۔ اس آیت میں ہمارے نزدیک "الا اللہ" پر وقف واجب ہے اور" والراسخون فی العلم" مستقل جملہ ہے،" اللہ" پر اس کا عطف نہیں ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ متشابہ کی مراد سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے، اور جو لوگ مضبوط علم والے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی مراد پر ایمان لائے یعنی متشابہات سے اللہ تعالیٰ نے جو بھی ارادہ فرمایا ہے اسپر ہمارا ایمان ہے

اگرچہ اس کی مراد کا ہمیں علم نہ ہو۔ "الا اللہ" پر وقف واجب ہونے اور راسخین فی العلم کو متشابہات کی مراد معلوم نہ ہونیکی ایک دلیل تو یہ ہیکہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کے اتباع کرنے اور ان کی مراد میں کھوج کرنے کو زائغین (مائلین الی الباطل) کا حصہ قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے" فاما الذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ماتشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ" لہذا اس کے مقابلہ میں راسخین کا حصہ تسلیم اور انقیاد ہی ہوگا۔ اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ راسخین فی العلم، متشابہات کی مراد کو معلوم کئے بغیر اس پر ایمان لے آئیں اور سر تسلیم خم کر دیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض قراءتوں میں" الراسخون" بغیر واؤ کے ہے اور بعض قراءتوں میں" ویقول الراسخون" ہے اور ان دونوں صورتوں میں" الراسخون" کا "اللہ" پر عطف نہیں ہوگا، اور جب" اللہ" پر " الراسخون" کا عطف نہیں ہے تو متشابہات کی مراد کو جاننے میں راسخین اللہ کیساتھ شریک بھی نہ ہوں گے پس اس سے بھی ثابت ہوا کہ راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے لیکن اس پر یہ اعتراض واقع ہوگا کہ متشابہات کی مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی معلوم نہ ہو اسلئے کہ" الا اللہ" پر وقف واجب ہونے کی صورت میں متشابہات کی مراد کا معلوم ہونا اللہ کیساتھ خاص ہوگا۔ اور یہ اسکا تقاضہ کرتا ہیکہ متشابہات کی مراد اللہ کے علاوہ کسی کو معلوم نہ ہو نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اور نہ راسخین فی العلم کو۔ حالانکہ یہ سابقہ بیان کے خلاف ہے کیوں کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ متشابہات کی مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی ورنہ تخاطب کا فائدہ باطل ہو جائیگا۔

اس کا جواب یہ ہیکہ باری تعالیٰ کے قول" ومایعلم تاویلہ الا اللہ" کے معنی ہیں" ومایعلم تاویلہ بدون الوحی الا اللہ" یعنی متشابہ کی مراد بغیر وحی کے سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے اور رسول اکرم صلی اللہ کو وحی کے ذریعہ متشابہ کی مراد معلوم تھی، پس اس صورت کے اندر آیت میں اللہ کا استثناء بھی درست ہوگا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا متشابہ کی مراد سے واقف ہونا بھی ثابت ہو جائیگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ" الا اللہ" پر وقف نہیں کیا جائے گا بلکہ" الراسخون فی العلم"" اللہ" پر معطوف ہے اور" یقولون آمنا بہ"" الراسخون" سے حال واقع ہے اور آیت کا مطلب یہ ہیکہ متشابہات کی مراد کوئی نہیں جانتا ہے سوائے خدا کے اور مضبوط علم والوں کے اس حال میں کہ وہ مضبوط علم والے کہتے ہیں کہ ہم متشابہ پر ایمان لائے یعنی متشابہ کی جو مراد ہے اس پر ہمارا ایمان بھی ہے۔

صاحب نور الانوارؒ نے فرمایا کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان جو اختلاف ہے یعنی ہم کہتے ہیں کہ" الراسخون" متشابہ کی مراد سے واقف نہیں ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ واقف ہیں یہ لفظی نزاع ہے کیونکہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین، متشابہات کی مراد سے واقف ہیں ان کا منشاء یہ ہے کہ راسخین، متشابہات کی ظنی مراد سے واقف ہیں اسلئے کہ صحابہ اور تابعین نے متشابہات قرآن کی جو تفسیریں کی ہیں وہ تمام تفسیریں ظنی

ہیں اور اس بات کے احناف و شوافع سب قائل ہیں۔ اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین، متشابہات کی مراد سے واقف نہیں ہیں ان کا منشاء یہ ہیکہ راسخین کو متشابہات کا ایسا علم یقینی حاصل نہیں ہے جسپر اعتقاد کرنا واجب ہو اور احناف و شوافع دونوں اس بات کے قائل ہیں۔

فَإِنْ قُلْتَ فَمَا فَائِدَةُ إِنْزَالِ الْمُتَشَابِهَاتِ عَلَى مَذْهَبِكُمْ قُلْتُ الْإِبْتِلَاءُ بِالْوَقْفِ وَالتَّسْلِيمِ لِأَنَّ النَّاسَ عَلَى ضَرْبَيْنِ ضَرْبٌ يَبْتَلُونَ بِالْجَهْلِ فَابْتِلَاؤُهُمْ أَنْ يَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ وَيَشْتَغِلُوا بِالتَّحْصِيلِ وَضَرْبٌ هُمْ عُلَمَاءُ فَابْتِلَاؤُهُمْ أَنْ لَا يَتَفَكَّرُوا فِي مُتَشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ وَمُسْتَوْدَعَاتِ أَسْرَارِهِ فَإِنَّهَا سِرٌّ بَيْنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ لَا يَعْلَمُهَا أَحَدٌ غَيْرُهُ لِأَنَّ ابْتِلَاءَ كُلِّ وَاحِدٍ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى خِلَافِ مُتَمَنَّاهُ وَعَكْسِ هَوَاهُ فَهَوَاءُ الْجَاهِلِ تَرْكُ التَّحْصِيلِ وَالْخَوْضِ فَيُبْتَلَى بِهِ وَهَوَاءُ الْعَالِمِ اِطِّلَاعُ كُلِّ شَيْءٍ فَيُبْتَلَى بِتَرْكِهِ -

**ترجمہ:** ۔ پس اگر تو یہ اعتراض کرے کہ تمہارے مذہب کے مطابق متشابہات کو نازل کرنیکا فائدہ کیا ہے تو میں جواب دوں گا کہ توقف اور تسلیم کی آزمائش میں لوگوں کو مبتلا کرنا ہے اسلئے کہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جو جہل میں مبتلا ہیں پس ان لوگوں کی آزمائش یہ ہیکہ وہ علم سیکھیں اور علم حاصل کرنے میں مشغول رہیں، اور ایک اہل علم ہیں ان کی آزمائش یہ ہیکہ وہ متشابہات قرآن اور اسکے راز و نیاز کی باتوں میں تفکر نہ کریں کیونکہ متشابہات اللہ اور رسول اللہ کے درمیان راز کی باتیں ہیں ان کو اللہ اور رسول اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا ہے اسلئے کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور آرزو کے خلاف ہوتی ہے پس جاہل کی خواہش علم حاصل کرنے اور اسمیں غور و خوض کرنے کو ترک کرنا ہے، لہٰذا اسکو تحصیلِ علم کی آزمائش میں مبتلا کیا جاتا ہے اور عالم کی خواہش ہر چیز سے باخبر رہنا ہے لہٰذا اس کو ہمہ دانی کے جذبہ کو ترک کرنے کی آزمائش میں مبتلا کیا جاتا ہے۔

**تشریح:** ۔ اس عبارت میں شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے شوافع کی طرف سے احناف کے خلاف ایک اعتراض اور اس کے جواب کو نقل کیا ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ جب تمہارے نزدیک راسخین فی العلم کو متشابہاتِ قرآن کی مراد کا علم نہیں ہے تو پھر متشابہات کو نازل کرنیکا کیا فائدہ ہے اسلئے کہ قرآن عمل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے اور عمل بغیر علم کے ممکن نہیں ہے اور بقول آپکے متشابہات کا علم راسخین کو بھی نہیں ہے اور جب راسخین کو متشابہات کی مراد کا علم نہیں ہے تو غیر راسخین کو بدرجۂ اولیٰ نہیں ہوگا اور جب متشابہات کی مراد کا علم کسی کو نہیں ہے تو متشابہات پر عمل کرنا بھی ممکن نہ ہوگا، اور جب متشابہات پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے تو متشابہات کو نازل کرنیکا کیا فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متشابہات قرآن کو نازل کرنے کا فائدہ لوگوں کو توقف اور تسلیم کی آزمائش میں مبتلا کرنا ہے ؎

عاشقی چیست بگو بندۂ جاناں بودن ٭ دل بدستِ دیگرے دادن وحیراں بودن

یعنی متشابہاتِ قرآن کو لوگوں کے امتحان اور آزمائش کیلئے نازل کیا گیا ہے کیونکہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم جہلاء کی ہے ان کی آزمائش تو یہ ہے کہ وہ علم حاصل کریں اور علم سیکھنے میں مشغول رہیں اور دوسری قسم علماء کی ہے ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات اور اس کے راز و نیاز کی باتوں میں سر نہ کھپائیں اسلئے کہ متشابہاتِ قرآن اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز کی باتیں ہیں انھیں اللہ اور رسول کے سوا کوئی تیسرا نہیں جانتا۔ دونوں قسموں کی آزمائش اس طور پر ہوئی کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور خواہش کے برعکس ہوتی ہے پس جاہل کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ علم کی تحصیل اور اس میں غور و فکر کرنے کو ترک کر دیا جائے لہٰذا اس کو تحصیلِ علم اور اشتغالِ علم کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے اور عالم کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز سے مطلع رہے لہٰذا اس کو ہمہ دانی کے جذبہ کو ترک کرنے کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے حاصل یہ ہوا کہ متشابہات نازل فرما کر جہلاء کو تحصیلِ علم کی ترغیب دی گئی ہے اور علماء کو متشابہات میں غور و فکر کرنے سے روکا گیا ہے۔

ثُمَّ الْمُتَشَابِہُ عَلٰی نَوْعَیْنِ نَوْعٌ لَا یُعْلَمُ مَعْنَاہُ اَصْلًا کَالْمُقَطَّعَاتِ فِیْ اَوَائِلِ السُّوَرِ مِثْلُ الٓمٓ حٰمٓ فَاِنَّھَا یُقْطَعُ کُلُّ کَلِمَۃٍ مِنْھَا عَنِ الْاٰخَرِ فِی التَّکَلُّمِ وَلَا یُعْلَمُ مَعْنَاہُ لِاَنَّہٗ لَمْ یُوْضَعْ فِیْ کَلَامِ الْعَرَبِ لِمَعْنًی مَّا اِلَّا لِغَرْضِ التَّرْکِیْبِ وَنَوْعٌ یُعْلَمُ مَعْنَاہُ لُغَۃً لٰکِنْ لَا یُعْلَمُ مُرَادُ اللّٰہِ تَعَ لِاَنَّ ظَاھِرَہٗ یُخَالِفُ الْمُحْکَمَ مِثْلُ قَوْلِہٖ تَعَالٰی یَدُ اللّٰہِ وَوَجْہُ اللّٰہِ وَالرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی وَوُجُوْہٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَۃٌ اِلٰی رَبِّھَا نَاظِرَۃٌ وَاَمْثَالُہٗ وَیُسَمّٰی ھٰذِہٖ اٰیَاتُ الصِّفَاتِ وَقَدْ طَوَّلْنَا الْکَلَامَ فِیْ تَحْقِیْقِھَا وَتَاوِیْلَاتِھَا فِی التَّفْسِیْرِ الْاَحْمَدِیْ فَلْیُطَالِعْ ثَمَّۃَ۔

ترجمہ:۔ پھر متشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں جیسے سورتوں کے شروع میں حروفِ مقطعات مثلاً الٓمٓ، حٰمٓ اسلئے کہ مقطعات کا ہر کلمہ دوسرے کلمہ سے الگ الگ کر کے بولا جاتا ہے اور اس کے معنی معلوم نہیں ہوتے اسلئے کہ یہ حروف کبھی کلام عرب میں ترکیب کی غرض کے علاوہ کسی دوسرے معنی کیلئے وضع نہیں کئے گئے ہیں اور ایک قسم وہ ہے جس کے لغوی معنی تو معلوم ہوتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی مراد معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اس کے ظاہری معنی محکم کے خلاف ہوتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول یداللہ،

وجہ اللہ، الرحمٰن علی العرش استوٰی، وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ" اور ان جیسے دوسرے اقوال اور ان کو آیات صفات کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے اور ہم نے ان آیات کی تحقیق اور تاویلات کے سلسلہ میں تفسیر احمدی میں طویل کلام کیا ہے وہاں مطالعہ کرنا چاہیئے۔

**تشریح:۔** شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ متشابہات کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو وہ ہے جسکے معنی بالکل معلوم نہ ہوں نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ مرادی معنی معلوم ہوں جیسے سورتوں کے شروع میں الٓمٓ، حٰمٓ وغیرہ مقطعات ہیں کہ ان کے نہ لغوی معنی معلوم ہیں اور نہ مرادی معنی معلوم ہیں اور مقطعات کو مقطعات اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا ہر حرف دوسرے حرف سے الگ الگ کر کے بولا جاتا ہے یعنی تکلم کے وقت ہر حرف دوسرے حرف سے الگ ہوتا ہے اگرچہ کتابت میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ سب کو ایک ساتھ لکھا جاتا ہے اور ان کے غیر معلوم المعنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام عرب میں ان حروف کو صرف اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ ان سے کلمات کی ترکیب دی جاسکے، اس مقصد کے علاوہ کسی دوسرے معنی کیلئے ان حروف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ کلمات کی ترکیب بھی ایک معنی ہے لہٰذا ان حروف کا ترکیب کلمات کیلئے موضوع ہونا درحقیقت معنی کیلئے موضوع ہونا ہے اور جب یہ حروف معنی کیلئے موضوع ہیں تو یہ کہنا کہ ان حروف کے معنی بالکل معلوم نہیں ہوتے کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہیکہ معنی سے مراد وہ ہے جو لفظ سے مراد ہو یعنی معنی وہ کہلاتا ہے جو لفظ سے مراد ہوتا ہے، اور رہی ترکیب تو وہ لفظ سے مراد نہیں ہوتی بلکہ لفظ کیلئے ہوتی ہے یعنی حروف تہجی کی ترکیب سے لفظ اور کلمہ تیار ہوتا ہے ایسا نہیں کہ "لفظ" ترکیب پر دلالت کرتا ہے، اور جب ایسا ہے تو ترکیب کلمات کو معنی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، اور جب ترکیب ان حروف کے معنی نہیں ہیں تو ان حروف کا غیر معلوم المعنی ہونا ثابت ہو گیا۔

دوسری قسم یہ ہیکہ متشابہات کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن مراد ربانی معلوم نہ ہو۔ اور وجہ اسکی یہ ہیکہ متشابہ کے ظاہری معنی، محکم کے خلاف ہیں جیسے "ید اللہ" اللہ کا ہاتھ، اور "وجہ اللہ" اللہ کا چہرہ، "الرحمٰن علی العرش استوی" رحمٰن عرش نشیں ہو گیا۔ "وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ" کچھ چہرے اس دن تروتازہ ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے۔ ان آیتوں میں لفظ "ید، وجہ"، اور "استوٰی" کے لغوی معنی (ہاتھ، چہرہ، بیٹھنا) تو معلوم ہیں لیکن ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے یہ معلوم نہیں ہے کیونکہ ان کے ظاہری اور لغوی معنی محکم کے خلاف ہیں اسلئے کہ آیت "لیس کمثلہ شئی" (اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے) اس بارہ میں محکم ہیکہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے پس اس آیت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان متشابہات میں انسان کے ہاتھ کی طرح ہاتھ، انسان کے چہرے کیطرح چہرہ اور انسان کے بیٹھنے کی طرح بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ ان سے اللہ کی مراد کچھ اور ہے جس کا یقینی ادر

قطعی علم صرف خدا کو ہے ہمکو اس کا یقینی علم نہیں ہے ۔
صاحب نور الانوار نے کہا کہ ان آیات کو آیات صفات کہا جاتا ہے ، اور ان آیاتِ صفات کی تحقیق اور تاویل تفسیر احمدی میں تفصیل کیساتھ بیان کردی گئی ہے جس کا صحیح مقام تفسیر ہی کی کتابیں ہیں نہ کہ اصولِ فقہ کی ۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَ رح عَنْ اَقْسَامِ التَّقْسِيْمِ الثَّانِیْ شَرَعَ فِیْ بَيَانِ اَقْسَامِ التَّقْسِيْمِ الثَّالِثِ فَقَالَ اَمَّا الْحَقِيْقَةُ فَاسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ فَاللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ يَتَنَاوَلُ الْمُهْمَلَ وَالْمَجَازَ وَغَيْرَهُمَا وَقَوْلُهٗ اُرِيْدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ فَصْلٌ يُخْرِجُهُمَا وَالْمُرَادُ بِالْوَضْعِ تَعْيِيْنُهٗ لِلْمَعْنٰى بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ قَرِيْنَةٍ فَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ التَّعْيِيْنُ مِنْ جِهَةِ وَاضِعِ اللُّغَةِ فَوَضْعٌ لُغَوِيٌّ وَاِنْ كَانَ مِنَ الشَّارِعِ فَوَضْعٌ شَرْعِيٌّ وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ مَخْصُوْصٍ فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ خَاصٌّ وَاِلَّا فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ عَامٌّ وَالْمُعْتَبَرُ فِی الْحَقِيْقَةِ هُوَ الْوَضْعُ بِشَیْءٍ مِنَ الْاَوْضَاعِ الْمَذْكُوْرَةِ وَفِی الْمَجَازِ عَدَمُهٗ فَهُمَا فِی الْحَقِيْقَةِ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَقَدْ يُوْصَفُ بِهِمَا الْمَعَانِیْ وَالْاِسْتِعْمَالُ اِمَّا مَجَازًا اَوْ عَلٰى اَنَّهٗ مِنْ خَطَاءِ الْعَوَامِّ ۔

**ترجمہ** :۔ اور جب مصنف رح نے تقسیم ثانی کے اقسام سے فراغت پائی تو تقسیم ثالث کے اقسام کے بیان کو شروع کردیا چنانچہ فرمایا کہ حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا معنی موضوع لہ مراد ہو پس لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو مہمل، مجاز وغیرہ کو شامل ہے ، اور مصنف رح کا قول " ارید بہ ما وضع لہ " فصل ہے جو مہمل اور مجاز دونوں کو خارج کردیتا ہے اور وضع سے مراد لفظ کو معنی کیلئے اس طور پر متعین کرنا کہ لفظ اس معنی پر بغیر قرینہ کے دلالت کرے پس اگر یہ تعیین واضع لغت کی جانب سے ہو تو یہ وضع لغوی ہوگی اور اگر شارع کی جانب سے ہو تو وضع شرعی ہوگی اور اگر کسی مخصوص جماعت کی طرف سے ہو تو یہ وضع عرفی خاص ہوگی ورنہ وضع عرفی عام ہوگی ۔ اور حقیقت میں ان مذکورہ اوضاع میں سے کسی ایک وضع کا اعتبار کیا گیا ہے اور مجاز میں عدم وضع معتبر ہے پس یہ دونوں دراصل الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور کبھی حقیقت اور مجاز کیساتھ معانی اور استعمالات بھی متصف ہوتے ہیں مجاز کے طور پر یا اس بنا پر کہ یہ عوام کی خطاء کے قبیل سے ہے ۔

**تشریح** :۔ مصنف رح جب تقسیم ثانی کے اقسام اور ان کے احکام سے فراغت پا چکے تو اب تیسری تقسیم کے اقسام اور ان کے احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں تیسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت

(۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔
حقیقت، فعیلۃ کے وزن پر حَقَّ سے ماخوذ ہے۔ حَقَّ، ثَبَتَ کے معنی میں ہے، حقیقت صفت ہے اور لفظ اس کا موصوف ہے یعنی "اللفظ الحقیقۃ" اور حقیقت میں تا نقل کیلئے ہے یعنی حقیقت کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کیا گیا ہے جو لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اس کو حقیقت اسلئے کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی جگہ ثابت ہوتا ہے اِدھر اُدھر متجاوز نہیں ہوتا۔
فاضل مصنفؒ نے حقیقت کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حقیقت اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنی مراد ہو جس کیلئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے، حقیقت اور مجاز کی تعریف میں "ارید" کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ استعمال حقیقت اور مجاز کے شرائط میں سے ہے یعنی لفظ وضع کے بعد اور استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے البتہ استعمال کے بعد اگر لفظ سے معنی موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ حقیقت ہوگا اور اگر معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ مجاز ہوگا۔ بہر حال لفظ حقیقت یا مجاز اسی وقت ہوگا جبکہ لفظ مستعمل ہو استعمال سے پہلے لفظ نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا۔
شارح علیہ الرحمہ نے تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے کہا کہ تعریف میں لفظ، جنس کے مرتبہ میں ہے، مہمل، مجاز اور معنی مستعمل فیہ سب کو شامل ہے۔ اور مصنفؒ کا قول "ارید بہ ما وضع لہ" فصل کے مرتبہ میں ہے جو مہمل اور مجاز دونوں کو تعریف سے خارج کر دیتا ہے اس طور پر کہ مہمل تو کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا اور مجاز سے ما وضع لہ مراد نہیں ہوتا بلکہ غیر ما وضع لہ مراد ہوتا ہے پس "ارید بہ ما وضع لہ" کی قید سے دونوں خارج ہو گئے۔ شارحؒ نے وضع کے معنی بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وضع سے مراد یہ ہے کہ لفظ کسی معنی کیلئے اس طور پر متعین کیا جائے کہ وہ لفظ اس معنی پر بغیر کسی قرینہ کے دلالت کرے یعنی معنی پر دلالت کرنے میں کسی قرینہ کا محتاج نہ ہو۔ پھر اس وضع کی چار قسمیں ہیں (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام۔ اسلئے کہ لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا واضع لغت کی جانب سے ہوگا یا واضع شرع کی جانب سے ہوگا یا کسی مخصوص جماعت کی جانب سے ہوگا اور یا عام لوگوں کی جانب سے ہوگا اگر اول ہے تو اس کو وضع لغوی کہا جائیگا جیسے انسان کی وضع حیوان ناطق کیلئے اور صلاۃ کی وضع دعا کیلئے ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ وضع شرعی ہے جیسے صلاۃ کی وضع ارکان مخصوصہ (نماز) کیلئے ہے اور اگر ثالث ہے تو وہ وضع عرفی خاص ہے جیسے نحویوں کے یہاں فعل کی وضع اس کلمہ کیلئے ہے جو مستقل معنی پر دلالت کرے اور کسی زمانہ کیساتھ مقترن ہو اور اگر رابع ہے تو وہ وضع عرفی عام ہے جیسے دابہ کی وضع چوپائے کیلئے ہے۔
صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ حقیقت کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ لفظ کسی معنی کیلئے چار وضعوں کے اعتبار سے موضوع ہو بلکہ ان میں سے کسی ایک وضع کا متحقق ہونا کافی ہے یعنی اگر لفظ کو مذکورہ اوضاع میں سے

کسی ایک وضع کے اعتبار سے معنی کیلئے وضع کر دیا گیا تو وہ حقیقت کہلائیگا۔ اور حقیقت میں یہی معتبر ہے اور رہا مجاز تو اس میں فی الجملہ عدمِ وضع کا پایا جانا معتبر ہے یعنی مجاز ہونے کیلئے اتنا کافی ہے کہ لفظ کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہو یہ مطلب ہرگز نہیں کہ لفظ اگر چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع نہ ہو تو مجاز کہلائیگا۔ مثلاً لفظ "صلاۃ" دعا کے معنی میں حقیقت لغوی ہے اور ارکانِ مخصوصہ کے معنی میں مجاز لغوی ہے اور اہلِ شرع کے نزدیک ارکانِ مخصوصہ کے معنی میں حقیقت ہے اور دعا کے معنی میں مجاز ہے ملاحظہ فرمائیے لفظ "صلاۃ" کو ارکانِ مخصوصہ کے معنی میں اہلِ لغت کے نزدیک صرف اسلئے مجاز کہا گیا کہ وہ واضعِ لغت کی طرف سے ارکانِ مخصوصہ کے معنی میں موضوع نہیں ہے اگرچہ واضعِ شرع کیجانب سے ارکانِ مخصوصہ کیلئے موضوع ہے۔ بہرحال ثابت ہو گیا کہ مجاز ہونے کیلئے کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا کافی ہے تمام اوضاع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا ضروری نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دراصل حقیقت اور مجاز الفاظ کے عوارض میں سے ہیں یعنی حقیقت اور مجاز دونوں لفظ کیساتھ متصف ہوتے ہیں حتی کہ کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ حقیقی ہے یہ لفظ مجازی ہے اور کبھی حقیقت اور مجاز کیساتھ معنی اور استعمال بھی متصف ہوتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے یہ معنی حقیقی ہے یہ معنی مجازی ہے یہ استعمال حقیقی ہے یہ استعمال مجازی ہے۔

شارح نے کہا کہ حقیقت اور مجاز کیساتھ معنی اور استعمال کو متصف کرنا یا تو یہ مجازاً ہے اور یا یہ عوام کی غلطی سے ہے یعنی معنی اور استعمال کو حقیقت اور مجاز کیساتھ متصف کرنا یا تو مجازاً ہے اور یا یہ عوام کی غلطی سے ہے مجازاً تو اسلئے ہیکہ لفظ اور معنی کے درمیان بھی ایک گونہ مناسبت ہے اور لفظ اور استعمال کے درمیان بھی مناسبت ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے جس چیز کیساتھ لفظ کو متصف کیا جاتا تھا اسی کیساتھ معنی اور استعمال کو بھی متصف کر دیا جاتا ہے، محشی رح نے کہا کہ اس کو عوام کی غلطی قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ جب علاقہ اور مناسبت موجود ہے تو یہ خطا کیسے ہو سکتا ہے۔

وَحُكْمُهَا وُجُوْدُ مَا وُضِعَ لَهٗ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا فَاِنَّ الْحَقِيْقَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ جَمِيْعًا فَاِنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا ارْكَعُوْا وَقَوْلَهٗ تَعَالٰى وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى خَاصٌّ بِاِعْتِبَارِ الْفِعْلِ وَهُوَ الرُّكُوْعُ وَالزِّنَا وَعَامٌّ بِاِعْتِبَارِ الْفَاعِلِ وَهُمُ الْمُكَلَّفُوْنَ

**ترجمہ:**۔ حقیقت کا حکم معنی موضوع لہ کا ثابت ہونا ہے خواہ وہ خاص ہو یا عام ہو، کیوں کہ حقیقت خاص اور عام دونوں کیساتھ جمع ہوتی ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "یا ایہا الذین آمنوا ارکعوا" اور باری تعالیٰ کا قول "ولا تقربوا الزنیٰ" فعل یعنی رکوع اور زنا کے اعتبار سے خاص ہے اور فاعل یعنی

مکلفین کے اعتبار سے عام ہے۔

**تشریح:** ماتن علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ حقیقت کا حکم یہ ہیکہ اسکے معنی موضوع لہ کا ثبوت ہو معنی موضوع لہ خواہ خاص ہوں خواہ عام ہوں امر کی صورت میں ہوں یا نہی کی صورت میں ہوں کیونکہ حقیقت خاص کیساتھ بھی جمع ہوتی ہے اور عام کیساتھ بھی امر کی صورت میں بھی متحقق ہوتی ہے اور نہی کیصورت میں بھی جیسے باری تعالیٰ کے یہ دو قول "یا ایھا الذین آمنوا ارکعوا" اور "ولا تقربوا الزنی" فعل یعنی رکوع اور زنا کے اعتبار سے خاص ہیں اور فاعل یعنی مکلف کے اعتبار سے عام ہیں اور معنی موضوع لہٗ یعنی حقیقت دونوں کیساتھ جمع ہے رکوع کے معنی موضوع لہ: انحنار، جھکنے کے ہیں اور زنا کے معنی موضوع لہ ادخالِ فرج فی الفرج کے ہیں۔

وَاَمَّا الْمَجَازُ فَاسْمٌ لِمَا اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا اَیْ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَغَيْرِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَاحْتُرِزَ بِهٖ عَنْ مِثْلِ اِسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْاَرْضِ فِی السَّمَاءِ مِمَّا لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَعَنِ الْهَزْلِ فَاِنَّهٗ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لٰكِنْ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ يَذْكُرْ قَيْدَ كَوْنِهٖ عِنْدَ قِيَامِ قَرِيْنَةٍ لِاَنَّ الْغَرَضَ هٰهُنَا بَيَانُ الْمَجَازِ بِحَسْبِ اِرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ تَمَّ بِهٖ وَالْقَرِيْنَةُ اِنَّمَا يُحْتَاجُ اِلَيْهَا لِاَجْلِ فَهْمِ السَّامِعِ وَهُوَ اَمْرٌ زَائِدٌ عَلٰى اَنَّهٗ سَيَأْتِیْ ذِكْرُهَا فِیْ آخِرِ بَحْثِ الْمَجَازِ۔

**ترجمہ:** اور مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی موضوع لہ کے غیر کا ارادہ کیا گیا ہو اس مناسبت کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان پائی جاتی ہے یعنی مجاز نام ہے ہر اس لفظ کا جس سے معنی غیر موضوع لہٗ مراد ہوں اس مناسبت کی وجہ سے جو معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان پائی جاتی ہے اور مناسبت کی قید سے لفظ ارض کو آسمان کے معنی میں دونوں کے درمیان مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے استعمال کرنے کے مثل سے احتراز کیا گیا ہے اور ہزل سے (بھی احتراز کیا گیا ہے) اسلئے کہ ہزل سے اگرچہ غیر موضوع لہ مراد ہوتا ہے لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہوتی اور مصنف رح نے "کونہ عند قیام قرینۃ" کی قید ذکر نہیں کی ہے اسلئے کہ یہاں متکلم کے ارادہ کے اعتبار سے مجاز کو بیان کرنا مقصود ہے اور یہ مقصود مذکورہ تعریف سے پورا ہو چکا ہے اور قرینہ کی طرف فہم سامع کیلئے احتیاج ہوتی ہے اور یہ ایک امر زائد ہے اس کا ذکر بحث مجاز کے آخر میں آئیگا۔

**تشریح:** مجاز کی لغوی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ مجاز، مَفْعَلٌ کے وزن پر مصدر میمی) ہے مگر فاعل

کے معنی میں ہے جیسے مولیٰ: والی اسم فاعل کے معنی میں ہے اور جاز، تجوز (تجاوز کرنے) سے ماخوذ ہے مجاز کو مجاز اسی لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ جب غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا جاتا ہے تو وہ اپنے مکان اصلی یعنی معنی موضوع لہٗ سے تجاوز کر جاتا ہے اس تجاوز کرنے کی وجہ سے اس کو مجاز (تجاوز کرنے والا) کہا گیا ہے۔ حقیقت (ثابت) اور مجاز (متجاوز) کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے "حُبُّ فلانٍ حقیقۃً"، فلاں کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل موضوع لہٗ یعنی دل میں ثابت ہے اور "حُبُّ فلانٍ مجازٌ" یعنی فلاں کی محبت اپنے محل موضوع لہٗ یعنی دل سے زبان کی طرف تجاوز کر گئی یعنی فلاں کی محبت صرف زبان پر ہے دل میں نہیں ہے۔

مجاز کی اصطلاحی تعریف خود مصنف نے بیان کی ہے اور تعریف میں کلمہ "ما" سے مراد لفظ ہے اب تعریف یہ ہوگی کہ مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی غیر موضوع لہٗ مراد ہوں اور معنی موضوع لہٗ اور غیر موضوع لہٗ کے درمیان مناسبت موجود ہو۔ غیر ما وضع لہٗ کی قید لگا کر مجاز کی تعریف سے حقیقت کو خارج کر دیا گیا ہے اور مناسبت کی قید لگا کر ان تمام مثالوں کو خارج کر دیا گیا ہے جن مثالوں میں لفظ سے غیر موضوع لہٗ معنی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر معنی موضوع لہٗ اور معنی غیر موضوع لہٗ کے درمیان مناسبت موجود نہیں ہے جیسے لفظ ارض (زمین) بول کر آسمان مراد لیا گیا ہو تو آسمان اگرچہ لفظ ارض کا غیر موضوع لہٗ ہے لیکن آسمان اور زمین کے درمیان کوئی مناسبت موجود نہیں لہٰذا لفظ ارض سے آسمان مراد لینا مجاز نہ ہوگا۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل کی نسبت موجود ہے لہٰذا ارض کو آسمان کے معنی میں استعمال کرنا درست ہونا چاہیئے تو اس کا جواب یہ ہیکہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل غیر مشہور ہے لہٰذا اسکا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مناسبت کی قید کے ذریعہ ہزل سے بھی احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ہزل کہتے ہیں کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہوں اور نہ مجازی معنی مراد ہوں بلکہ ان کے علاوہ اور کچھ مراد ہو یعنی تفریح طبع مراد ہو اور اس تفریح طبع اور معنی حقیقی کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہوتی، اسلئے ہزل (مذاق) مجاز ہونے سے خارج ہو جائیگا اسلئے کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت کا پایا جانا ضروری ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ فاضل مصنف نے مجاز کی تعریف میں "عند قیام قرینۃ" کی قید ذکر نہیں کی ہے اگرچہ مجاز کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ یہاں مجاز کو ارادۂ متکلم کے اعتبار سے بیان کرنا مقصود ہے اور یہ مقصود تعریف کے مذکورہ الفاظ سے پورا ہو جاتا ہے متکلم قرینہ کا محتاج نہیں ہوتا البتہ سامع قرینہ کا محتاج ہوتا ہے اور سامع کا محتاجِ قرینہ ہونا ایک زائد بات ہے، اسکا ذکر بحثِ مجاز کے آخر میں آئیگا، وہیں ملاحظہ کیجئے۔

وَاَمَّا الْمَجَازُ بِالزِّيَادَةِ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ اَيْضًا اَنَّهٗ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ هُوَ التَّشْبِيْهُ لَا التَّاكِيْدُ اَوِ الزِّيَادَةُ فَيَدْخُلُ فِي التَّعْرِيْفِ وَلٰكِنْ لَا بُدَّ فِيْ تَعْرِيْفِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ كِلَيْهِمَا مِنْ قَيْدِ الْحَيْثِيَّةِ اَيْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ اَوْ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِئَلَّا يَنْتَقِضَ التَّعْرِيْفَانِ طَرْدًا وَعَكْسًا فَاِنَّ لَفْظَ الصَّلٰوةِ فِي اللُّغَةِ لِلدُّعَاءِ وَفِي الشَّرْعِ لِلْاَرْكَانِ الْمَعْلُوْمَةِ فَهِيَ مِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ حَقِيْقَةٌ فِي الدُّعَاءِ لِاَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِي الْاَرْكَانِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِي الْجُمْلَةِ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ حَقِيْقَةٌ فِي الْاَرْكَانِ لِاَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِي الدُّعَاءِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِي الْجُمْلَةِ

**ترجمہ:۔** اور مجاز بالزیادت جیسے باری تعالیٰ کا قول "لیس کمثلہ شیٔ" ہے اسپر بھی یہ صادق آتا ہے کہ اس سے غیر ما وضع لہٗ مراد ہے اسلئے کہ کاف کا موضوع لہٗ تشبیہ ہے نا کید یا زیادت نہیں ہے پس مجاز بالزیادت مجاز کی تعریف میں داخل ہو جائیگا۔ لیکن حقیقت اور مجاز دونوں کی تعریف میں حیثیت کی قید کا ہونا ضروری ہے یعنی اس حیثیت سے کہ یہ موضوع لہٗ ہے یا غیر موضوع لہٗ ہے تاکہ دونوں تعریفیں جامعیت اور مانعیت کے لحاظ سے نہ ٹوٹیں اسلئے کہ لفظ "صلاۃ" لغت میں دعاء کیلئے ہے اور شریعت میں ارکانِ معلومہ کیلئے ہے پس لفظ "صلاۃ" لغت کی حیثیت سے دعاء میں حقیقت ہے کیونکہ اس پر صادق آتا ہے کہ لفظ "صلاۃ" دعاء کیلئے وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے موضوع ہے، ــــــــــ اور ارکان معلومہ میں مجاز ہے اسلئے کہ ارکانِ معلومہ اس معنی کا غیر ہے جس کیلئے لفظ "صلاۃ" وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس کیلئے فی الجملہ موضوع نہیں ہے اور من حیث الشرع لفظ "صلاۃ" ارکان کے معنی میں حقیقت ہے اسلئے کہ ارکانِ معلومہ لفظ "صلاۃ" کے معنی موضوع لہٗ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور دعاء میں مجاز ہے کیونکہ دعاء اس معنی کا غیر ہے جس کیلئے لفظ "صلاۃ" وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ فی الجملہ غیر موضوع لہٗ ہے۔

**تشریح:۔** اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہیکہ مجاز کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے اسلئے کہ مجاز کی مذکورہ تعریف مجاز بالزیادت جیسے "لیس کمثلہ شیٔ" پر صادق نہیں آتی ہے اور مجاز کی تعریف اس پر اس لئے صادق نہیں آتی کہ اس آیت میں کاف جو زائد ہے اس سے کوئی چیز مراد نہیں ہے نہ موضوع لہٗ مراد ہے اور نہ غیر موضوع لہٗ مراد ہے پس جب کاف سے غیر موضوع لہٗ مراد نہیں ہے تو یہ مجاز بھی نہ ہوگا حالانکہ مجاز بالزیادت کو سب مجاز مانتا ہے بہرحال ثابت ہو گیا کہ مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز بالزیادت پر مجاز کی تعریف صادق آتی ہے اس طور پر کہ آیت میں کاف

سے تاکیدِ تشبیہ مراد ہے اور کاف کا موضوع لہٗ تشبیہ ہے اور رہا تاکیدِ تشبیہ تو وہ اسکا غیر موضوع لہٗ ہے اور کسی لفظ سے اس کے غیر موضوع لہٗ معنی کا ارادہ کرنا مجاز کہلاتا ہے لہٰذا یہاں کاف زائدہ جو تاکید کیلئے ہے یہ بھی مجاز ہوگا، اور جب یہ مجاز ہے تو مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع ہو گئی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ معنی موضوع لہٗ اور معنی غیر موضوع لہٗ کے درمیان مناسبت اور اتصال ہو اور تشبیہ اور تاکید کے درمیان کسی طرح کی کوئی مناسبت اور اتصال نہیں ہے لہٰذا "کمثلہ" کے کاف پر مجاز کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔ واللہ اعلم۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز کی تعریفات کو جامع اور مانع کرنے کیلئے دونوں کی تعریفات میں حیثیت کی قید کا ذکر کرنا ضروری ہے یعنی یہ کہا جائے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جو معنی موضوع لہٗ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہٗ ہے اور مجاز وہ لفظ ہے جو معنی غیر موضوع لہٗ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی غیر موضوع لہٗ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر حیثیت کی قید کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو دونوں تعریفیں نہ جامع رہیں گی اور نہ مانع رہیں گی اسلئے کہ لفظ "صلاۃ" اگر اصطلاحِ شرع میں دعاء کیلئے استعمال کیا گیا تو یہ مجاز ہوگا کیونکہ اصطلاحِ شرع میں دعاء کے معنی لفظ "صلاۃ" کا غیر موضوع لہٗ ہے لیکن اسپر حقیقت کی تعریف صادق آئے گی۔ اس طور پر کہ دعاء کے معنی لفظ "صلاۃ" کا فی الجملہ موضوع لہٗ بھی ہے پس اس صورت میں مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کیلئے جامع نہ ہوگی اور حقیقت کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہے گی، اور اسی لفظ "صلاۃ" کو شریعت کی اصطلاح میں اگر ارکانِ مخصوصہ کیلئے استعمال کیا گیا تو یہ حقیقت ہوگا کیونکہ شریعت کی اصطلاح میں ارکانِ مخصوصہ لفظ "صلاۃ" کا موضوع لہٗ ہے لیکن اسپر مجاز کی تعریف صادق آئے گی کیونکہ ارکانِ مخصوصہ لفظ "صلاۃ" کا فی الجملہ غیر موضوع لہٗ بھی ہے پس اس صورت میں حقیقت کی تعریف جامع اور مجاز کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہے گی، اور اگر دونوں تعریفوں میں حیثیت کی قید کو ملحوظ رکھا جائے تو دونوں تعریفیں جامع بھی ہو جائیں گی اور دخولِ غیر سے مانع بھی ہو جائیں گی۔ اس طور پر کہ لفظ "صلاۃ" لغت میں دعاء کیلئے وضع کیا گیا ہے اور شریعت میں ارکانِ مخصوصہ کیلئے وضع کیا گیا ہے پس من حیث اللغت دعاء کے معنی میں حقیقت ہے اسلئے کہ اسپر یہ صادق آتا ہے کہ لفظ "صلاۃ" دعاء کیلئے وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے موضوع ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی کیلئے موضوع نہیں ہے اور ارکانِ معلومہ کے معنی میں مجاز ہے اسلئے کہ من حیث اللغت ارکانِ معلومہ لفظ "صلاۃ" کا موضوع لہٗ نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس معنی کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کیلئے موضوع ہے اور لفظ "صلاۃ" اصطلاحِ شرع میں ارکانِ معلومہ میں حقیقت ہے کیونکہ ارکانِ معلومہ من حیث الشرع لفظ "صلاۃ" کا موضوع لہٗ ہے اس حیثیت سے کہ لفظ "صلاۃ" ارکانِ معلومہ ہی کیلئے موضوع ہے اسکے علاوہ دوسرے معنی کیلئے موضوع نہیں ہے اور لفظ

"صلاۃ" من حیث الشرع دعا کیلئے مجاز ہے اسلئے کہ لفظ "صلاۃ" شریعت کی اصطلاح میں دعا کے معنی میں موضوع نہیں ہے اس حیثیت سے وہ اس کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کیلئے موضوع ہے۔

**(فوائد)** عبارت میں طرد اور عکس دو لفظ مذکور ہیں طرد سے مراد تعریف کا دخولِ غیر سے مانع ہونا اور عکس سے مراد تعریف کا اپنے تمام افراد کو جامع ہونا ہے کیونکہ طرد اس کو کہتے ہیں کہ محدود (معرَّف بفتح الراء) ان تمام افراد پر صادق آئے جن پر حد (معرِّف بکسر اللام) صادق آتی ہے اور اس کیلئے حد اور تعریف کا دخولِ غیر سے مانع ہونا لازم ہے اور عکس اس کو کہتے ہیں کہ حد ان تمام افراد پر صادق آئے جن پر محدود صادق آتا ہے اور اس کیلئے حد کا جامع ہونا لازم ہے پس ثابت ہو گیا کہ طرد سے مراد حد اور تعریف کا دخولِ غیر سے مانع ہونا ہے اور عکس سے مراد تعریف کا جامع ہونا ہے۔

وَحُكْمُهٗ وُجُوْدُ مَا اسْتُعِيْرَ لَهٗ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا يَعْنِيْ اَنَّ الْمَجَازَ كَالْحَقِيْقَةِ فِيْ كَوْنِهٖ خَاصًّا وَعَامًّا وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ الْمَجَازِ عَامًّا اَنْ يَعُمَّ جَمِيْعَ اَنْوَاعِ عِلَاقَاتِهٖ جُمْلَةً فِيْ لَفْظٍ بِاَنْ يُذْكَرَ اللَّفْظُ وَيُرَادُ بِهٖ حَالُهٗ وَمَحَلُّهٗ وَمَا كَانَ عَلَيْهِ وَمَا يَؤُوْلُ اِلَيْهِ وَلَازِمُهٗ وَمَلْزُوْمُهٗ وَعِلَّتُهٗ وَمَعْلُوْلُهٗ وَنَحْوُ ذٰلِكَ بَلْ اَنْ يَعُمَّ جَمِيْعَ اَفْرَادِ نَوْعٍ وَاحِدٍ كَمَا يُرَادُ بِالصَّاعِ جَمِيْعُ مَا يَحُلُّ فِيْهِ فَيَجُوْزُ ذٰلِكَ عِنْدَنَا۔

**ترجمہ:۔** اور مجاز کا حکم یہ ہیکہ وہ معنی جسکے لئے لفظ کو بازاً استعمال کیا گیا ہے ثابت ہو خواہ خاص ہو یا عام ہو یعنی مجاز۔ خاص اور عام ہونے میں حقیقت کی طرح ہے اور مجاز کے عام ہونے سے یہ مراد نہیں ہیکہ مجاز ایک لفظ میں اپنے تمام علاقات کے انواع کو عام ہو اس طور پر کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کا حال، اس کا محل، ما کان علیہ، مایؤل الیہ، اس کا لازم اس کا ملزوم، اس کی علت اور اس کا معلول وغیرہ سب مراد ہوں بلکہ (عام ہونے کا مطلب یہ ہیکہ) ایک نوع کے تمام افراد کو عام ہو جیسا کہ صاع سے وہ تمام چیزیں مراد لی جاتی ہیں جو صاع میں داخل ہو سکتی ہیں اور یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔

**تشریح:۔** مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ معنی جس کیلئے لفظ کو مستعار لیا گیا ہے وہ ثابت ہو خواہ وہ معنی خاص ہو جیسے "او لامستم النساء" میں "لمس" سے مجازاً جماع مراد ہے اور یہ خاص ہے خواہ وہ معنی عام ہو جیسے حدیث "لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصّاع بالصّاعین" میں صاع کے مجازی معنی "ما فی الصاع" (مظروف) مراد ہے اور "ما فی الصاع" عام ہے کیونکہ "ما فی الصّاع" اناج اور اناج کے علاوہ ہر وہ چیز ہو سکتی ہے جس کو صاع کے ذریعہ خریدا اور بیچا جاتا ہے حاصل یہ کہ مجاز، خاص اور

عام ہونے میں حقیقت کی طرح ہے یعنی جس طرح حقیقت، خاص و عام ہو سکتی ہے اسی طرح مجاز بھی خاص اور عام دونوں ہو سکتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ مجاز کے عام ہونیکا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ایک لفظ میں تمام انواع علاقات مراد ہوں اور وہ لفظ ان تمام کو عام ہو مثلاً ایک لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے حال اور محل کا علاقہ بھی مراد ہو۔ ماکان علیہ کا علاقہ بھی مراد ہو، مایؤل الیہ کا علاقہ بھی مراد ہو، لازم اور ملزوم، علت اور معلول اور ان کے علاوہ تمام علاقات مراد ہوں بلکہ مجاز کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ بول کر ایک نوع کے علاقہ کے تمام افراد مراد ہوں اور وہ لفظ ان تمام افراد کو عام ہو مثلاً لفظ صاع کے حقیقی معنی اس ظرف کے ہیں جس کے ذریعہ اشیاء کا اندازہ کیا جاتا ہے اور مجازی معنی اس مظروف کے ہیں جس کو صاع کے اندر ڈالا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے پس یہاں صاع (محل) بول کر "ما فی الصاع" اور "ما یحل فی الصاع" (حال) مراد لیا گیا ہے اور "ما فی الصاع" یعنی حال کے تمام افراد مراد ہیں یعنی اناج وغیرہ جو چیزیں بھی صاع میں داخل ہوں گی اور صاع کے ذریعہ ان کا اندازہ کیا جائیگا۔ وہ سب مراد ہوں گی ملاحظہ ہو یہاں علاقہ تو ایک ہے یعنی حال اور محل کا لیکن اس کے افراد (گندم، جو، چاول، کھجور وغیرہ) بہت سے ہیں لہٰذا یہاں عموم، افراد کے اعتبار سے ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ مجاز کے اندر اس طرح کا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ اِلَيْهِ فِي الْكَلَامِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْحَقِيْقَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا وَتَرْتَفِعُ بِاِثْبَاتِ الْخُصُوْصِ فَلَا يَثْبُتُ الْعُمُوْمُ وَاِنَّا نَقُوْلُ اِنَّ عُمُوْمَ الْحَقِيْقَةِ لَمْ يَكُنْ لِكَوْنِهَا حَقِيْقَةً بَلْ لِدَلَالَةٍ زَائِدَةٍ عَلٰى تِلْكَ كَالْاَلِفِ وَاللَّامِ فِي الْمُفْرَدِ الْغَيْرِ الْمَعْهُوْدِ وَوُقُوْعِ النَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ وَوَصْفِهَا بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَكَوْنِ الصِّيْغَةِ صِيْغَةَ جَمْعٍ اَوْ كَوْنِ الْمَعْنٰى مَعْنَى الْجَمْعِ فَاِذَا وُجِدَتْ هٰذِهِ الدَّلَالَاتُ فِي الْمَجَازِ يَكُوْنُ اَيْضًا عَامًّا اِذْ لَيْسَ كَوْنُ الْحَقِيْقَةِ شَرْطًا لِلْعُمُوْمِ اَوْ كَوْنُ الْمَجَازِ مَانِعًا عَنْهُ وَكَيْفَ يُقَالُ اِنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ وَقَدْ كَثُرَ ذٰلِكَ فِي كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنِ الضَّرُوْرَةِ۔

ترجمہ:- اور امام شافعی نے فرمایا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے کیونکہ مجاز ضرورت کے تحت ثابت ہوتا ہے کلام میں حقیقت متعذر ہونے کے وقت اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور ضرورت بقدر ضرورت مقدر ہوتی ہے اور اثبات خصوص سے چونکہ ضرورت مرتفع ہو جاتی ہے اسلئے عموم ثابت

نہیں ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ حقیقت کا عموم اس کے حقیقت ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس پر ایک زائد دلالت کی وجہ سے ہے جیسے مفرد غیر معہود میں الف لام یا نکرہ کا سیاق نفی میں واقع ہونا اور نکرہ کا صفت عامہ کیساتھ موصوف ہونا اور صیغہ کا جمع کا صیغہ ہونا یا معنی کا معنیٰ جمع ہونا پس جب تو ان دلالتوں کو مجاز میں پائیگا تو مجاز بھی عام ہو جائیگا۔ اسلئے کہ حقیقت کا ہونا عموم کیلئے شرط نہیں ہے یا مجاز کا ہونا عموم سے مانع نہیں ہے، اور یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ مجاز ضروری ہے حالانکہ مجاز کتاب اللہ میں بکثرت ہے، اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے پاک ہیں۔

**تشریح:۔** سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ مجاز جسطرح خاص ہو سکتا ہے اسی طرح عام بھی ہو سکتا ہے اور عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک نوع کے تمام افراد کو شامل ہو اور مجاز کے اندر اس طرح کا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مجاز کے اندر عموم جائز نہیں ہے یعنی مجاز خاص تو ہو سکتا ہے لیکن عام نہیں ہو سکتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مجاز ضرورۃً ثابت ہوتا ہے یعنی کلام میں جب حقیقت کا مراد لینا متعذر ہو جائے تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے بہرحال مجاز ضرورۃً ثابت ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت خصوص کو ثابت کرنے سے مرتفع ہو جاتی ہے یعنی ایک فرد میں مجاز کو ثابت کرنے سے بھی ضرورت پوری ہو جاتی ہے، پس جب خصوص کو ثابت کرنے سے یعنی ایک فرد میں مجاز ثابت کرنے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو مجاز میں عموم ثابت نہ ہوگا اور مجاز تمام افراد کو عام نہ ہوگا، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ سابق میں جو یہ کہا گیا ہے کہ حقیقت خاص بھی ہوتی ہے اور عام بھی ہوتی ہے تو حقیقت کے عام ہونیکا مطلب یہ نہیں ہے کہ حقیقت حقیقت ہونے کی وجہ سے عام ہوتی ہے اور عام ہونے میں حقیقت کو کوئی دخل ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو ہر حقیقت عام ہوتی حالانکہ ہر حقیقت عام نہیں ہوتی بلکہ بسا اوقات حقیقت خاص بھی ہوتی ہے۔ بہرحال حقیقت کا عام ہونا اسلئے نہیں کہ وہ حقیقت ہے بلکہ عموم پر ایک زائد چیز دلالت کرتی ہے اور اس زائد چیز کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت میں عموم پیدا ہوتا ہے مثلاً لفظ حقیقی اگر مفرد غیر معہود (غیر معین) ہو اور اس پر الف لام جنسی یا استغراقی داخل ہو تو اس لفظ حقیقی میں الف لام کیوجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح اگر لفظ حقیقی نکرہ ہو اور نفی کے تحت واقع ہو تو اس لفظ حقیقی میں نفی کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح اگر لفظ حقیقی نکرہ ہو اور وہ نکرہ صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو اس لفظ حقیقی میں صفتِ عامہ کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح لفظ حقیقی اگر جمع کا صیغہ ہو تو اس میں صیغہ جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے یا لفظ حقیقی میں جمع کے معنی ہوں مثلاً لفظ "قوم" اور "رہط" تو اس لفظ حقیقی میں معنیٔ جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ حقیقت، حقیقت ہونیکی وجہ سے عام نہیں ہوتی ہے بلکہ مذکورہ دلالتوں کی وجہ سے عام ہوتی ہے پس اگر یہ دلالتیں مجاز کے اندر

موجود ہوں تو مجاز بھی عام ہو جائیگا یعنی لفظ مجازی میں مذکورہ دلالتوں میں سے کوئی دلالت پائی گئی تو اس لفظ مجازی میں بھی عموم پیدا ہو جائیگا۔ کیونکہ نہ تو حقیقت، عموم کیلئے شرط ہے اور نہ مجاز عموم سے مانع ہے یعنی نہ تو عموم کیلئے لفظ کا حقیقی ہونا شرط ہے اور نہ یہ بات ہے کہ لفظ کا مجازی ہونا عموم سے مانع ہے بلکہ مذکورہ دلالتیں جہاں پائی جائیں گی وہیں عموم پیدا ہو جائے گا خواہ وہ لفظ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو۔

"کیف یقال انہ ضروری" سے ماتن نے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مجاز کا ثبوت ضرورۃً کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ کتاب اللہ میں بکثرت مجاز موجود ہے اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے مبرّا اور منزہ ہیں اسلئے کہ ضرورت عجز اور نقصان کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ عجز اور نقصان سے بالکل پاک ہیں حاصل یہ کہ کتاب اللہ میں مجاز کا بکثرت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہے اور جب مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہے تو امام شافعیؒ کا ضرورت کو لیکر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ کتاب اللہ میں مجاز کی مثال باری تعالیٰ کے یہ اقوال ہیں "انا لما طغی الماء حملناکم فی الجاریۃ" اور "فوجدا فیہا جدارا یرید ان ینقض" پہلی آیت قصۂ نوح کے بیان میں ہے اور لفظ "طغی" اسکا مصدر طغیان ہے اور طغیان (حد سے تجاوز کرنا) پانی کے اندر حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ طغیان کے حقیقی معنی ظلم اور گناہوں میں آگے بڑھنے کے ہیں، اور یہاں آیت میں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ یہاں پانی کا بلند ہونا مراد ہے اور یہ طغیان کے مجازی معنی ہیں پس ثابت ہو گیا کہ قرآن پاک میں لفظ "طغی" حقیقت میں مستعمل نہیں ہے بلکہ مجاز میں مستعمل ہے اور دوسری آیت موسیٰؑ اور خضرؑ کے قصہ میں مذکور ہے اور لفظ "یرید" جس کا مصدر ارادۃ ہے وہ جدار (دیوار) میں حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ ارادۃ کے حقیقی معنی چاہنے اور نیت کرنے کے ہیں لیکن یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ یہاں مشارفت اور قریب ہونے کے معنی مراد ہیں اور یہ مجازی معنی ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ موسیٰؑ اور خضرؑ نے اس گاؤں میں ایک دیوار کو پایا جو گرنے کے قریب تھی۔ بہر حال اس آیت میں بھی لفظ "ارادۃ" مجازاً مستعمل ہے، ان دو موقعوں کے علاوہ اور بہت سے مواقع پر مجاز کا استعمال کیا گیا ہے جس کا احصار اس مختصر کتاب میں ممکن نہیں ہے۔

لَا یُقَالُ اِنَّ الْمُقْتَضٰی وَاقِعٌ فِی الْقُرْآنِ کَثِیْرًا مَعَ اَنَّہٗ ضَرُوْرِیٌّ بِالْاِتِّفَاقِ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّہٗ مِنْ اَقْسَامِ الْاِسْتِدْلَالِ فَالضَّرُوْرَۃُ ثَمَّۃَ تَرْجِعُ اِلَی الْمُسْتَدِلِّ لَا اِلَی الْمُتَکَلِّمِ وَالْمَجَازُ مِنْ اَقْسَامِ اللَّفْظِ فَلَوْ کَانَ ضَرُوْرِیًّا لَکَانَتِ الضَّرُوْرَۃُ رَاجِعَۃً اِلَی الْمُتَکَلِّمِ وَالْمُتَکَلِّمُ ھُوَ اللّٰہُ تَعَالٰی مُنَزَّہٌ عَنْھَا ھٰکَذَا قَالُوْا وَالْاِنْصَافُ اَنَّ الْمُتَکَلِّمَ یَتَلَفَّظُ بِالْمَجَازِ مَعَ قُدْرَتِہٖ عَلَی الْحَقِیْقَۃِ لِرِعَایَۃِ بَلَاغَاتٍ وَمُنَاسَبَاتٍ لَمْ تَکُنْ فِی

الْحَقِيْقَةِ وَلٰكِنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ بِحَسَبِ السَّامِعِ بِمَعْنٰى اَنَّ السَّامِعَ لَابُدَّ لَهٗ اَنْ يَّصْرِفَ اَوَّلًا اِلَى الْحَقِيْقَةِ فَاِذَا لَمْ يَسْتَقِمْ حَمْلُهٗ عَلَيْهَا فَحِيْنَئِذٍ يَصْرِفُهٗ اِلَى الْمَجَازِ۔

**ترجمہ:** یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قرآن پاک میں مقتضی بکثرت واقع ہے باوجودیکہ وہ ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق ضروری ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ مقتضی اقسام استدلال سے ہے لہٰذا وہاں ضرورت مستدل کی طرف لوٹے گی نہ کہ متکلم کی طرف اور مجاز لفظ کے اقسام سے ہے پس اگر یہ ضروری ہوتا تو ضرورت متکلم کی طرف لوٹتی اور متکلم اللہ ہے جو ضرورت سے پاک ہے، ایسا ہی علمائے کرام نے کہا ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم۔ حقیقت پر قدرت رکھتے ہوئے مجاز کیساتھ اسلئے تلفظ کرتا ہے تاکہ ایسی بلاغتوں اور مناسبتوں کی رعایت ہوسکے جو حقیقت میں نہیں ہے لیکن یہ سامع کے اعتبار سے ضروری ہے بایں معنی کہ سامع کیلئے ضروری ہے کہ وہ اوّلاً کلام کو حقیقت کی طرف پھیرے پھر جب کلام کو حقیقت پر محمول کرنا درست نہ ہو تو اس وقت اس کو مجاز کی طرف پھیرے۔

**تشریح:** اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے مجاز کو ضروری ہونے سے نکالنے کیلئے فرمایا کہ مجاز قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے اور قرآن پاک میں کسی چیز کا بکثرت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ چیز ضرورۃً ثابت نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ضرورت سے پاک ہیں۔ لیکن ہم اعتراضاً کہتے ہیں کہ مقتضی (اقتضاء النص) بالاتفاق ضروری ہے مگر اس کے باوجود قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے مثلاً کفارۂ ظہار کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فتحریر رقبۃ" ایک رقبہ کا آزاد کرنا۔ لیکن کلام کو شرعاً صحیح کرنے کیلئے نص اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ یہاں "رقبۃ" کے بعد "مملوکۃ" کی قید ملحوظ ہو اس لئے کہ رقبۂ مملوکہ کی آزادی تو واقع ہو سکتی ہے لیکن رقبۂ غیر مملوکہ کی آزادی واقع نہیں ہوسکتی جیسا کہ حدیث "لاعتق فیما لا یملکہ ابن آدم" سے ثابت ہے پس آیت میں "مملوکۃ" کی قید مقتضی ہے یعنی اقتضاء النص کے طور پر کلام کو شرعاً صحیح کرنے کیلئے ضرورۃً ثابت ہے۔ بہرحال مقتضی ضرورۃً ثابت ہے اور قرآن پاک میں موجود ہے پس اسی طرح مجاز بھی ضروری ہونے کے باوجود قرآن پاک میں موجود ہے۔

اس کا جواب یہ ہیکہ مقتضی استدلال کے اقسام میں سے ہے لہٰذا مقتضی کی ضرورت مستدِل (استدلال کرنیوالے) کی طرف لوٹے گی اور متکلم کی طرف نہیں لوٹے گی۔ اور مستدِل، بندہ ہے اور متکلم، اللہ ہے لہٰذا مقتضی (جو ضرورۃً ثابت ہے) کی احتیاج بندہ کو ہوگی نہ کہ اللہ کو۔ اور جب مقتضی کی احتیاج بندے کو ہے اور اللہ کو اس کی کوئی احتیاج نہیں ہے تو قرآن پاک میں مقتضی کے واقع ہونے

کے باوجود اللہ کی تنزیہہ اور تقدیس ہرگز متاثر نہ ہوگی بلکہ اللہ تعالیٰ کا ضرورت سے منزہ اور پاک ہونا بہر صورت ثابت رہے گا۔ اور جب ایسا ہے تو مقتضیٰ کے قرآن پاک میں مذکور ہونے کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اور رہا مجاز تو وہ لفظ کے اقسام میں سے ہے لہٰذا مجاز اگر ضرورۃً ثابت ہوتا تو یہ ضرورت متکلم کی طرف لوٹتی اور متکلم ذات خداوندی ہے اور ذاتِ خداوندی ضرورت سے مبرا اور منزہ ہے پس ثابت ہوا کہ مجاز ضروری نہیں ہے یعنی مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ علمائے کرام کی یہی تحقیق ہے لیکن میرے نزدیک انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم، حقیقت پر قدرت رکھنے کے باوجود مجاز کو اسلئے استعمال کرتا ہے تاکہ اس سے بلاغت کے قواعد اور کلمات کے باہمی روابط کی رعایت ہو سکے کیونکہ حقیقت میں یہ چیزیں مفقود ہوتی ہیں، حاصل یہ کہ متکلم کے اعتبار سے مجاز ضروری نہیں ہے البتہ مخاطب کے اعتبار سے ضروری ہے اس طور پر کہ مخاطب اور سامع کیلئے یہ بات لازم ہے کہ وہ کلام کو اولاً حقیقت کی طرف پھیرے اور حقیقت پر محمول کرنے کی کوشش کرے لیکن جب حقیقت پر محمول کرنا درست نہ ہو تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کو مجاز پر محمول کرے۔ پس مجاز بھی مقتضیٰ کی طرح سامع کے اعتبار سے ضروری ہوگا۔ اور متکلم (باری تعالیٰ) کے اعتبار سے ضروری نہ ہوگا، اور جب مجاز اور مقتضیٰ باری تعالیٰ کے اعتبار سے ضروری نہیں ہیں تو ان کا قرآن پاک میں مذکور ہونا ہرگز غیر مناسب نہ ہوگا۔

وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِيْ حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَ رض عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهُ اَيْ لِاَجْلِ اَنَّ الْمَجَازَ يَكُوْنُ عَامًّا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِيْ حَدِيْثٍ رَوَاهُ ابْنُ عُمَرَ رض عَنِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ قَوْلُهُ لَاتَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيْ كُلِّ مَا يَحُلُّ الصَّاعَ وَيُجَاوِرُهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ لَيْسَتْ بِمُرَادَةٍ اِتِّفَاقًا اِذْ نَفْسُ الصَّاعِ الَّذِيْ يَكُوْنُ مِنَ الْخَشَبِ يَجُوْزُ بَيْعُهُ بِالصَّاعَيْنِ فِي الشَّرِيْعَةِ فَلَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ مَجَازًا عَمَّا يَحُلُّهُ فَالشَّافِعِيُّ رح يُقَدِّرُ لَفْظَ الطَّعَامِ فَقَطْ اَيْ لَاتَبِيْعُوا الطَّعَامَ الْحَالَّ فِي الصَّاعِ بِالطَّعَامِ الْحَالِّ فِي الصَّاعَيْنِ لِاَنَّ الْمَجَازَ لَايَكُوْنُ اِلَّا خَاصًّا وَنَحْنُ نُقَدِّرُ كُلَّ مَا يَحُلُّ اَيْ لَاتَبِيْعُوا الشَّيْءَ الْمُقَدَّرَ بِالصَّاعِ بِالشَّيْءِ الْمُقَدَّرِ بِالصَّاعَيْنِ سَوَاءٌ كَانَ طَعَامًا اَوْ غَيْرَهُ هٰذَا مَا قَالُوْا وَقَدِ اعْتُرِضَ عَلَيْهِ فِي التَّلْوِيْحِ بِاَنَّ عَدَمَ الْقَوْلِ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ اِفْتِرَاءٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رح لَمْ نَجِدْهُ فِيْ كُتُبِهِ وَاَمَّا تَقْدِيْرُ الطَّعَامِ فِي الْحَدِيْثِ فَبِنَاءٌ عَلٰى اَنَّ الطُّعْمَ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ الرِّبٰوا عِنْدَهُ فَلَا يَحْرُمُ التَّفَاضُلُ فِيْ

الجِصِّ وَالنُّوْرَةِ لَا بِنَاءً عَلٰی اَنَّ الْمَجَازَ لَا یَعُمُّ۔

**ترجمہ:**۔ اور اسی لئے ہم نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں لفظ "صاع" کو "مایحلہ" میں عام قرار دیا ہے یعنی اس وجہ سے کہ مجاز عام ہوتا ہے ہم نے اس حدیث میں جس کو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے اور وہ حدیث اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے "ایک درہم دو درہم کے عوض نہ فروخت کرو اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت کرو" میں لفظ "صاع" کو ہر اس چیز میں عام قرار دیا ہے جو اسمیں حلول کرتی ہے اور اس کے مجاور ہوتی ہے اسلئے کہ حقیقت بالاتفاق مراد نہیں ہے کیونکہ نفس صاع جو لکڑی کا ہوتا ہے شریعت میں اس کی بیع دو صاع کے عوض جائز ہے پس ضروری ہے کہ مجازاً "مایحلہ" مراد ہو۔ حضرت امام شافعیؒ صرف لفظ "طعام" کو مقدر مانتے ہیں یعنی وہ طعام جو ایک صاع میں حلول کئے ہوئے ہے اس کو اس طعام کے عوض فروخت نہ کرو جو دو صاع میں حلول کئے ہوئے ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک، مجاز صرف خاص ہوتا ہے اور ہم "کل مایحل" کو مقدر کرتے ہیں یعنی اس شئی کو جس کا اندازہ ایک صاع سے کیا گیا ہے اس شئی کے عوض فروخت نہ کرو جس کا اندازہ دو صاع سے کیا گیا ہے، خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، علمائے کرام نے یہی کہا ہے لیکن اس پر تلویح میں اعتراض کیا گیا ہے کہ عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کرنا امام شافعیؒ پر بہتان ہے، ہم نے اس کو ان کی کتابوں میں نہیں پایا، اور حدیثِ مذکور میں طعام کو مقدر ماننا اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک طعم حرمتِ ربوا کی علت ہے پس گچ اور چونے میں تفاضل حرام نہ ہوگا اس بنا پر نہیں کہ مجاز عام نہیں ہوتا ہے۔

**تشریح:**۔ سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ احناف کے نزدیک مجاز عام ہوتا ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث "لاتبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین" میں حقیقی معنی تو بالاتفاق مراد نہیں ہیں اسلئے کہ صاع کے حقیقی معنی اُس ظرف اور برتن کے ہیں جو لکڑی کا ہوتا ہے اور اُس ایک ظرف کا دو ظرفوں کے عوض بیچنا شرعاً جائز ہے، حالانکہ حدیث میں ایک صاع کو دو صاع کے عوض بیچنا ناجائز قرار دیا گیا ہے لہٰذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حدیث میں صاع سے مراد ظرف نہیں ہے البتہ حدیث میں صاع کے مجازی معنی مراد ہیں اور صاع کے مجازی معنی مظروف یعنی اس شئی کے ہیں جو صاع میں داخل ہوتی ہے اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے یہ مجازی معنی احناف کے نزدیک تو عام ہیں لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک خاص ہیں پس امام شافعیؒ کے نزدیک مجاز چونکہ صرف خاص ہوتا ہے اور عام نہیں ہوتا اسلئے وہ یہاں صاع سے مراد صرف اناج لیتے ہیں یعنی وہ اناج جو ایک صاع میں ہو

اس کو اس اناج کے عوض فروخت مت کرو جو دو صاع ہیں ہو۔ اور احناف کے نزدیک مجاز چونکہ عام بھی ہوتا ہے اور یہاں حدیث میں بھی مجاز عام ہے اسلئے احناف نے حدیث میں صاع سے مراد ہر وہ چیز لی ہے جو صاع میں داخل ہوتی ہو اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہو خواہ وہ اناج ہو یا اناج کے علاوہ چونہ وغیرہ کوئی دوسری چیز ہو چنانچہ اس حدیث کی وجہ سے احناف کے نزدیک جسطرح ایک صاع بھر اناج کا دو صاع بھر اناج کے عوض بیچنا ناجائز ہے اسی طرح ایک صاع بھر چونہ کا دو صاع بھر چونے کے عوض بیچنا بھی ناجائز ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون رحؒ نے فرمایا کہ ماتن کے بیان پر تلویح میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ امام شافعیؒ کی طرف عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت کرنا امام شافعیؒ پر بہتان ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی کتابوں میں یہ مذہب کہ عموم مجاز جائز نہیں ہے کسی جگہ نہیں دیکھا گیا اگر امام شافعیؒ کا یہ مذہب ہوتا تو ان کی کسی کتاب میں ضرور منقول ہوتا بہرحال عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کرنا بالکل غلط ہے اور جب یہ غلط ہے تو یہ صحیح ہو گا کہ امام شافعیؒ بھی عموم مجاز کے قائل ہیں لیکن اس پر یہ سوال ہو گا کہ جب امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل ہیں تو حدیث مذکورہ میں صاع سے خاص طور پر طعام کیوں مراد لیا گیا ہے بلکہ "کل ما یحل فی الصاع" یعنی ہر وہ چیز مراد لینی چاہیئے تھی جو صاع میں حلول کر سکتی ہو، صاع میں داخل ہو سکتی ہو، اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہو خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکورہ میں صاع سے خاص طور پر طعام اس لئے مراد نہیں لیا گیا کہ امام شافعیؒ مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں بلکہ صاع سے طعام اس لئے مراد لیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک طعم علتِ ربوا ہے پس طعام میں چونکہ یہ علت موجود ہے اسلئے ایک صاع طعام کا دو صاع طعام کے عوض فروخت کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن جہاں یہ علت موجود نہیں ہے مثلاً گچ اور چونہ تو امام شافعیؒ کے نزدیک ان میں تفاضل حرام نہیں ہو گا بلکہ ایک صاع چونے کا دو صاع چونے کے عوض بیچنا جائز ہو گا اور یہ چونہ وغیرہ حدیث "لا تبیعوا" کے تحت داخل نہ ہو گا۔

صاحبِ تلویح کے کلام کا حاصل یہ ہوا کہ ماتن کا یہ کہنا کہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل نہیں ہیں غلط ہے بقول محشی ماتن کی طرف سے یہ عذر بیان کیا جا سکتا ہے کہ متن میں "وقال الشافعی" میں شافعی سے محمد بن ادریس الشافعی مراد نہیں ہیں بلکہ بعض اصحابِ شافعی مراد ہیں۔ یعنی عموم مجاز کا قائل نہ ہونا بعض اصحابِ شافعی کا مذہب ہے، حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب نہیں ہے، پس اس عذر کے بعد ماتن کی عبارت بے غبار ہو جائے گی، اور اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہو گا۔

فوائد:۔ "جص" گچ، عمارت کا چونہ یعنی وہ چونہ جس سے عمارت تعمیر کی جاتی ہے۔ اور "نورہ" بفتح النون قلعی کا چونہ۔

وَالْحَقِيْقَةُ لَا تَسْقُطُ عَنِ الْمُسَمّٰى بِخِلَافِ الْمَجَازِ هٰذِهٖ عَلَامَةٌ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ اَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيَّ لَا يَسْقُطُ وَلَا يَنْتَفِيْ عَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يَّصْدُقَ عَلَيْهِ وَيَصِحُّ اَنْ يَّنْتَفِيَ عَنْهُ يُقَالُ لِلْاَبِ اَبٌ وَلَا يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَبٍ بِخِلَافِ الْجَدِّ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اِنَّهٗ اَبٌ وَيَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَبٍ وَكَذَا الْهَيْكَلُ الْمَعْلُوْمُ يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ عَلَيْهِ اِنَّهٗ اَسَدٌ وَلَا يَنْفِيْ عَنْهُ بِاَنْ يُّقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَسَدٍ بِخِلَافِ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اِنَّهٗ اَسَدٌ وَاَنْ يُّقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَسَدٍ۔

ترجمہ:۔ اور حقیقت مصداق سے ساقط نہیں ہوتی برخلاف مجاز کے۔ یہ حقیقت اور مجاز کو پہچاننے کی علامت ہے اور مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی نہ ساقط ہوتے ہیں اور نہ اپنے مصداق سے الگ ہوتے ہیں برخلاف معنی مجازی کے۔ کیونکہ یہ بھی درست ہے کہ مجاز اپنے مصداق پر صادق آئے اور یہ بھی درست ہے کہ اس سے الگ ہو جائے چنانچہ باپ کو باپ کہا جاتا ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ باپ نہیں ہے، برخلاف جد کے اسلئے کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ باپ ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ باپ نہیں ہے اسی طرح ہیکل معلوم کے بارے میں یہ صحیح ہے کہ اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ شیر ہے اور اس سے اس کی نفی نہیں کیجا سکتی بایں طور کہ یہ کہا جائے کہ وہ شیر نہیں ہے برخلاف بہادر شخص کے اسلئے کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ شیر ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ شیر نہیں ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ حقیقت اور مجاز کے پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ معنی حقیقی اپنے مصداق اور مسمّٰی سے کبھی جدا نہیں ہوتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ لفظ حقیقی کی اس کے معنی موضوع لہ سے نفی کرنا درست ہو اس کے برخلاف مجاز کہ وہ اپنے مصداق سے جدا ہو جاتا ہے یعنی اس کا اپنے مصداق پر صادق آنا بھی درست ہے اور مصداق سے الگ ہونا بھی درست ہے چنانچہ لفظ "اب" کے حقیقی معنی باپ کے ہیں اور اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کی طرف نسب منسوب ہے لہٰذا اس شخص کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہوگا کہ یہ شخص باپ ہے لیکن اس سے باپ کی نفی کرتے ہوئے یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ یہ باپ نہیں ہے اور لفظ "اب" کے مجازی معنی دادا کے ہیں یعنی دادا پر مجازاً لفظ "اب" کا اطلاق ہوتا ہے لہٰذا دادا پر "اب" کا اطلاق کرنا بھی درست ہے اور دادا سے "اب" کی

نفی کرنا بھی درست ہے یعنی دادا کے بارہ میں یہ کہنا بھی درست ہے کہ وہ باپ ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہیکہ وہ باپ نہیں ہے۔ اسیطرح لفظ "اسد" کے حقیقی معنی ایک معلوم شکل یعنی شیر کے ہیں اور مجازی معنی بہادر آدمی کے ہیں لہٰذا لفظ "اسد" کا شیر کے مصداق یعنی ہیکل معلوم پر اطلاق تو درست ہوگا یعنی یہ کہنا صحیح ہوگا کہ یہ شیر ہے لیکن اس سے اسد کی نفی کرنا درست نہ ہوگا یعنی یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ شیر نہیں ہے اور مجازی معنی یعنی بہادر آدمی پر بھی اس کا اطلاق درست ہے اور اس کی نفی کرنا بھی درست ہے یعنی رجل شجاع کے بارہ میں یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ اسد (شیر) ہے، اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ اسد (شیر) نہیں ہے۔

وَمَتٰى اَمْكَنَ الْعَمَلُ بِهَا سَقَطَ الْمَجَازُ هٰذَا اَصْلٌ كَبِيْرٌ لَنَا يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيْرٌ مِّنَ الْاَحْكَامِ اَىْ مَادَامَ اَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ سَقَطَ الْمَعْنَى الْمَجَازِيُّ لِاَنَّهٗ مُسْتَعَارٌ وَالْمُسْتَعَارُ لَا يُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَيَكُوْنُ الْعَقْدُ لِمَا يَنْعَقِدُ دُوْنَ الْعَزْمِ اَىْ يَكُوْنُ الْعَقْدُ الْمَذْكُوْرُ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ مَحْمُوْلًا عَلٰى مَا يَنْعَقِدُ وَهُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ لِاَنَّهٗ حَقِيْقَةُ هٰذَا اللَّفْظِ دُوْنَ مَعْنَى الْعَزْمِ حَتّٰى يَشْمُلَ الْغَمُوْسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِيْعًا لِاَنَّهٗ مَجَازٌ وَالْمَجَازُ لَا يُزَاحِمُ الْحَقِيْقَةَ وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْيَمِيْنَ ثَلٰثٌ لَغْوٌ وَغَمُوْسٌ وَمُنْعَقِدَةٌ فَاللَّغْوُ اَنْ يَحْلِفَ عَلٰى فِعْلٍ مَاضٍ كَاذِبًا ظَانًّا اَنَّهٗ حَقٌّ وَلَا اِثْمَ فِيْهِ وَلَا كَفَّارَةَ وَالْغَمُوْسُ اَنْ يَحْلِفَ عَلٰى فِعْلٍ مَاضٍ كَاذِبًا عَمَدًا وَفِيْهِ الْاِثْمُ دُوْنَ الْكَفَّارَةِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ فِيْهِ الْكَفَّارَةُ اَيْضًا وَالْمُنْعَقِدَةُ اَنْ يَحْلِفَ عَلٰى فِعْلٍ آتٍ فَاِنْ حَنَثَ فِيْهِ يَجِبُ الْاِثْمُ وَالْكَفَّارَةُ جَمِيْعًا بِالْاِتِّفَاقِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى ذَكَرَ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةَ فِى الْمَوْضِعَيْنِ فَقَالَ فِىْ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِىْ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ وَقَالَ فِىْ سُوْرَةِ الْمَائِدَةِ عِوَضَهٗ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗ اَلْاٰيَةَ فَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ بِاَنَّ قَوْلَهٗ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ مَعْنَاهُ وَمَعْنٰى بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ وَاحِدٌ فَيَشْمُلُ كِلَا الْاٰيَتَيْنِ الْغَمُوْسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِيْعًا وَالْمُؤَاخَذَةُ فِى الْمَائِدَةِ مُقَيَّدَةٌ بِالْكَفَّارَةِ فَتُحْمَلُ عَلَيْهَا الْمُؤَاخَذَةُ الْمُطْلَقَةُ الْمَذْكُوْرَةُ فِى الْبَقَرَةِ فَيَكُوْنُ الْاِثْمُ وَالْكَفَّارَةُ فِىْ كِلَيْهِمَا فَيَطْبَقُ بَيْنَ الْاٰيَتَيْنِ بِهٰذَا النَّمَطِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ مَعْنَى الْعَزْمِ وَالْكَسْبِ مَجَازٌ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ وَالْحَقِيْقَةُ هُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ فَاٰيَةُ الْمَائِدَةِ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْكَفَّارَةَ فِىْ

الْمُنْعَقِدَةِ فَقَطْ بِخِلَافِ مَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ فِي الْبَقَرَةِ فَإِنَّهُ عَامٌّ لِلْغَمُوْسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيْعًا وَالْمُؤَاخَذَةُ فِيْهَا مُطْلَقَةٌ فَتُصْرَفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ وَهُوَ الْمُؤَاخَذَةُ الْأُخْرَوِيَّةُ فَيَكُوْنُ الْإِثْمُ فِي الْغَمُوْسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيْعًا هٰذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْرِيْرِ فِي هٰذَا الْمَقَامِ وَسَيَجِيْءُ هٰذَا فِي بَحْثِ الْمُعَارَضَةِ أَيْضًا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ :۔ اور جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز ساقط ہوجائیگا یہ ہمارا ایک بڑا اصول ہے جس سے بہت احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں یعنی جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجازی معنی ساقط رہیں گے کیونکہ مجازی معنی مستعار ہیں اور مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتا ہے۔ پس "عقد" کے معنی "ماینعقد" کے ہوں گے عزم کے نہیں۔ یعنی وہ عقد جو باری تعالیٰ کے قول "ولکن یواخذکم بماعقدتم الایمان" میں مذکور ہے وہ "ماینعقد" پر محمول ہوگا اور وہ فقط یمین منعقدہ ہے اسلئے کہ اس لفظ کی حقیقت یہی ہے عزم کے معنی نہ ہوں گے تاکہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہو۔ اسلئے کہ عزم، مجازی معنی ہیں، اور مجاز، حقیقت کا مزاحم نہیں ہوتا اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں۔ یمین لغو، یمین غموس، یمین منعقدہ۔ یمین لغو یہ ہے کہ فعل ماضی پر حق گمان کرکے جھوٹی قسم کھائے اس میں نہ گناہ ہے اور نہ کفارہ ہے۔ اور یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر عمداً جھوٹی قسم کھائے اس یمین میں ہمارے نزدیک گناہ ہے اور کفارہ نہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں کفارہ بھی ہے۔ اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ آنیوالے فعل پر قسم کھائے پس اگر اسمیں حانث ہوگیا تو بالاتفاق گناہ اور کفارہ واجب ہوں گے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہوں پر ذکر فرمایا ہے چنانچہ سورہ بقرہ میں فرمایا "لایواخذکم باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بماکسبت قلوبکم" اور سورہ مائدہ میں اس کے عوض میں فرمایا "ولکن یواخذکم بماعقدتم الایمان فکفارتہ الآیہ" پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول "بما عقدتم الایمان" کے معنی اور "بماکسبت قلوبکم" کے معنی ایک ہیں دونوں آیتیں یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں کو شامل ہیں اور مواخذہ سورہ مائدہ میں کفارہ کے ساتھ مقید ہے پس اسی مواخذہ مقیدہ پر اس مواخذہ مطلقہ کا حمل ہوگا جس کا ذکر سورہ بقرہ میں ہے لہٰذا دونوں قسموں میں گناہ اور کفارہ دونوں ہوں گے اور اس طرح دونوں آیتوں میں تطبیق ہوجائے گی۔ اور ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول "بماعقدتم الایمان" میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں اور معنی حقیقی صرف یمین منعقدہ ہے پس آیت مائدہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں ہے برخلاف آیت بقرہ "بماکسبت قلوبکم" کے کہ وہ غموس اور منعقدہ دونوں کو عام ہے اور مواخذہ اس آیت میں مطلق ہے لہٰذا اس کو فرد کامل کی طرف پھیرا جائیگا، اور وہ اخروی مواخذہ ہے پس غموس اور منعقدہ دونوں میں گناہ ہوگا۔ اس مقام میں یہ آخری تحریر ہے اور ان چیزوں کا تذکرہ ان شاء اللہ معارضہ کی بحث میں بھی آئیگا۔

**تشریح:** ـــ اس عبارت میں فاضل مصنفؒ نے ایک ایسا ضابطہ بیان فرمایا ہے جس پر بہت سے احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں ضابطہ یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا اس وقت تک معنی مجازی پر عمل نہیں کیا جائیگا، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ معنی مجازی مستعار (عاریۃً لیا ہوا) ہوتا ہے اور معنی حقیقی اصل ہوتا ہے، اور شئی مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتی یعنی اصل کی موجودگی میں مستعار پر عمل نہیں کیا جاتا ہے اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مجاز خلیفہ ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور خلیفہ، اصل کے معارض اور مزاحم نہیں ہوتا یعنی اصل کی موجودگی میں خلیفہ پر عمل نہیں کیا جاتا۔ اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان" میں عقد کا لفظ یمین منعقدہ کیلئے حقیقت ہے اور عزم (دل سے پختہ ارادہ کرنے) کیلئے مجاز ہے، لہٰذا آیت میں عقد کا لفظ صرف یمین منعقدہ پر محمول ہوگا اور عزم (جو یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے) پر محمول نہ ہوگا اسلئے کہ مجاز حقیقت کے مزاحم نہیں ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں (۱) یمین لغو (۲) یمین غموس (۳) یمین منعقدہ۔

یمینِ لغو یہ ہے کہ کسی فعل ماضی کو حق سمجھ کر جھوٹی قسم کھائے مثلاً متکلم یہ سمجھ کر کہ شاہد آگیا ہے یہ قسم کھائے کہ بخدا شاہد آگیا ہے حالانکہ واقع میں شاہد نہیں آیا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ آدمی اس قسم میں نہ گنہگار ہوتا ہے، اور نہ اس پر کفارۂ یمین واجب ہوتا ہے۔

اور یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر قصداً جھوٹی قسم کھائے مثلاً ایک شخص کو معلوم ہے کہ شاہد نہیں آیا مگر اس کے باوجود کہتا ہے کہ بخدا شاہد آگیا ہے اس قسم میں ہمارے نزدیک گناہ تو ہے مگر کفارہ واجب نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بھی واجب ہے۔

اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ کسی آئندہ کے فعل پر کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے مثلاً یہ کہے بخدا میں درس میں شریک ہوں گا یا بخدا میں غیر حاضری نہیں کروں گا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص حانث ہوگیا تو بالاتفاق یہ شخص گنہگار بھی ہوگا اور اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے چنانچہ سورۂ بقرہ میں فرمایا ہے "لایؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم" یعنی نہیں پکڑتا تم کو اللہ تمہاری بے ہودہ قسموں پر لیکن پکڑتا ہے تم کو ان قسموں پر جنکا تمہارے دلوں نے کسب اور عزم کیا ہے۔ اور سورۂ مائدہ میں فرمایا ہے "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ الآیہ" لیکن پکڑتا ہے اس قسم پر جس کو تم نے مضبوط باندھا۔ سو اس کا کفارہ۔ حضرت امام شافعیؒ نے ان دونوں آیتوں میں تطبیق پیدا کرتے ہوئے فرمایا کہ "بما عقدتم الایمان" اور "بما کسبت قلوبکم" دونوں کے معنی ایک ہیں اسلئے کہ "کسبت" کے معنی بھی "عَزَمَتْ وقَصَدَتْ قلوبکم" کے ہیں۔ اور عقد کے معنی بھی قصد اور عزم کے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے "عقدتُ علی قلبی بانْ اترکَ الھویٰ" یعنی میں نے خواہشاتِ نفس کو چھوڑنے کا دل سے ارادہ کرلیا ہے بہر حال دونوں آیتوں میں کسب اور عقد کے معنی عزم اور ارادے کے ہیں۔ اور عزم اور ارادہ، یمین غموس

میں بھی ہوتا ہے اور یمین منعقدہ میں بھی ہوتا ہے لہٰذا یہ دونوں آیتیں، یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں کو شامل ہوں گی۔ لیکن سورۂ مائدہ میں مواخذہ، کفارہ کے ساتھ مقید ہے اور سورہ بقرہ میں مواخذہ مطلق ہے کفارہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو آیتوں میں ایک ہی حکم مذکور ہو لیکن ایک آیت میں وہ حکم مطلق ہو اور ایک میں مقید ہو تو اس مطلق حکم کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے لہٰذا اسی قاعدہ کے تحت یہاں بھی سورۂ بقرہ میں مذکور مواخذۂ مطلقہ کو اس مواخذۂ مقیدہ بالکفارہ پر محمول کیا جائے گا جو سورہ مائدہ میں مذکور ہے یعنی جس طرح سورۂ مائدہ میں یمین غموس اور یمین منعقدہ پر مرتب ہونے والے مواخذہ سے مراد کفارہ ہے اسیطرح سورۂ بقرہ میں بھی یمین غموس اور یمین منعقدہ پر مرتب ہونیوالے مواخذہ سے کفارہ مراد ہوگا اور ان دونوں قسموں پر کفارہ واجب ہوگا۔ بہر حال امام شافعیؒ کا مذہب کہ یمین غموس پر بھی کفارہ واجب ہوتا ہے ثابت ہوگیا۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب اور یمین غموس میں کفارہ واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آیت مائدہ "بما عقدتم الایمان" میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں اور منعقدہ کے معنی حقیقی ہیں۔ اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت کو مراد لیا جا سکتا ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اور یہاں آیت مائدہ میں حقیقت یعنی منعقدہ کا مراد لینا ممکن ہے لہٰذا آیت مائدہ میں صرف یمین منعقدہ مراد ہوگی، اور آیتِ مائدہ میں بیان کردہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا دوسری ایمان میں واجب نہ ہوگا۔ اور رہی آیتِ بقرہ "بما کسبت قلوبکم" تو یہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو عام ہے کیونکہ کسب یعنی عزم اور ارادہ کے معنی دونوں میں پائے جاتے ہیں اور آیتِ بقرہ میں جس مواخذہ کا ذکر ہے وہ مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مواخذہ کا فرد کامل اخروی مواخذہ (گناہ) ہے لہٰذا آیتِ بقرہ میں اخروی مواخذہ مراد ہوگا، اور آیتِ بقرہ چونکہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے اس لئے ان دونوں میں اخروی مواخذہ اور گناہ لازم ہوگا، حاصل یہ کہ آیتِ مائدہ کی وجہ سے کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا اور یمین غموس میں واجب نہ ہوگا اور رہا گناہ تو وہ آیتِ بقرہ کی وجہ سے دونوں میں لازم ہوتا ہے۔ شارحؒ نے کہا کہ اس مقام میں یہ آخری تحقیق ہے البتہ ان چیزوں کا تذکرہ معارضہ کی بحث میں بھی انشاء اللہ ضرور آئے گا۔

**فوائد۔** ہماری اوپر کی تقریر سے واضح ہوگیا کہ "بما عقدتم الایمان" میں عقد کے حقیقی معنی یمین منعقدہ کے ہیں اور اسی بنیاد پر ہم نے کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب کیا ہے لیکن ابن الملک نے اسی بات کو اس طرح کہا کہ عقد کے حقیقی معنی رسّی باٹنے کے ہیں یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کیساتھ باندھ دینے کے ہیں، پھر مجازاً ان الفاظ کیلئے استعمال ہونے لگا جن میں سے بعض کو بعض کیساتھ حکم ثابت کرنے کیلئے مربوط کیا گیا ہو پھر مجاز المجاز کے طور پر اس ربط کے سبب یعنی عزم قلب کیلئے استعمال ہونے لگا۔ یمین منعقدہ میں الفاظ کا ربط ہوتا ہے یعنی بعض الفاظ کو بعض کیساتھ قسم پوری کرنے کیلئے باندھا جاتا ہے مثلاً اگر یوں کہا کہ بخدا میں یہ

کام کروں گا تو کام کروں گا" کو "بخدا" کیساتھ اسلئے مربوط کیا گیا ہے تاکہ مذکورہ کام کیا جائے بہر حال یمینِ منعقدہ "بما عقدتم" کے حقیقی معنی نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی ہیں اور عزم اور ارادہ کے معنی مجاز المجاز ہے اور مجاز، چونکہ مجاز المجاز کے مقابلہ میں حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے اس لئے یہاں مجاز کو مجاز المجاز کے مقابلہ میں حقیقت کا درجہ دیدیا گیا اور یوں کہا گیا کہ یمینِ منعقدہ عقد کے حقیقی معنی ہیں اور آیتِ مائدہ میں صرف یمینِ منعقدہ ہی مراد ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری یمین مراد نہیں ہے ۔

وَالنِّكَاحُ لِلْوَطْيِ دُوْنَ الْعَقْدِ اَیْ یَكُوْنُ النِّكَاحُ الْمَذْكُوْرُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَ وَلَاتَنْكِحُوْا مَانَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَحْمُوْلًا عَلَى الْوَطْیِ دُوْنَ الْعَقْدِ فَیَشْمَلُ الْوَطْیَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْوَطْیَ بِمِلْكِ الْیَمِیْنِ اَیْضًا لِاَنَّ النِّكَاحَ فِی الْاَصْلِ الضَّمُّ وَهُوَ اِنَّمَا یَكُوْنُ بِالْوَطْیِ وَالْعَقْدُ اِنَّمَا سُمِّیَ نِكَاحًا لِاَنَّهٗ سَبَبُ الضَّمِّ فَمِنْ حَیْثُ اللُّغَةِ حَقِیْقَةُ النِّكَاحِ اَلْوَطْیُ وَالْعَقْدُ مَجَازٌ وَمِنْ حَیْثُ الشَّرْعِ بِالْعَكْسِ فَالشَّافِعِیُّ رح حَمَلَ النِّكَاحَ هٰهُنَا عَلٰی مَعْنَاهُ الْمُتَعَارَفِ فَلَا یُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا وَنَحْنُ نَحْمِلُهٗ عَلٰی حَقِیْقَتِهِ اللُّغَوِیَّةِ فَنُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا ۔

**ترجمہ** :- اور نکاح، وطی کیلئے ہے نہ کہ عقد کیلئے ۔ یعنی وہ نکاح جو باری تعالیٰ کے قول "ولا تنکحوا ما نکح آبائکم من النساء" میں مذکور ہے وہ وطی پر محمول ہوگا نہ کہ عقد پر ۔ لہٰذا لفظ نکاح، وطی حلال، وطی حرام اور وطی بملک یمین سب کو شامل ہوگا اسلئے کہ نکاح کے لغوی معنی ضم (ملنے) کے ہیں اور ضم صرف وطی سے ہوتا ہے اور عقد کا نام نکاح اس لئے رکھا گیا کہ وہ ضم کا سبب ہے پس من حیث اللغت نکاح کی حقیقت وطی ہے اور عقد مجاز ہے اور من حیث الشرع برعکس ہے پس امام شافعیؒ نے یہاں نکاح کو اس کے متعارف معنی (عقد) پر محمول کیا ہے لہٰذا امام شافعیؒ زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں کرتے ہیں اور ہم اس کو حقیقتِ لغویہ پر محمول کرتے ہیں اس لئے ہم حرمتِ مصاہرت زنا سے ثابت کرتے ہیں ۔

**تشریح** :- مصنفؒ نے اس عبارت میں مذکورہ ضابطہ پر دوسرا تفریعی مسئلہ پیش کیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ آیت "ولا تنکحوا ما نکح آبائکم" میں لفظ نکاح سے وطی مراد ہے اور عقدِ نکاح مراد نہیں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ان عورتوں کو نکاح میں نہ لاؤ جن سے تمہارے آباء نے وطی کی ہے اور وطی، عام ہے حرام، حلال اور وطی بملک یمین سب کو شامل ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ نکاح کے لغوی معنی ضم (ملنے) کے ہیں اور ضم، صرف وطی کی صورت میں ہوتا ہے تو گویا نکاح کے لغوی اور حقیقی معنی وطی کے ہوئے اور عقدِ نکاح کو نکاح اسلئے کہہ دیا جاتا ہے کہ عقدِ نکاح، ضم (ملنے) کا سبب ہے حاصل یہ کہ لغت کے اعتبار سے نکاح کے حقیقی معنی وطی

کے ہیں، اور عقدِ نکاح ۔ نکاح کے مجازی معنی ہیں اور شریعت کے اعتبار سے اس کا برعکس ہے یعنی عقدِ نکاح، نکاح کی حقیقت ہے اور وطی، مجاز ہے حضرت امام شافعیؒ نے شریعت کا اعتبار کرتے ہوئے آیتِ مذکورہ میں نکاح کو اس کے معنی متعارف یعنی عقد پر محمول کیا ہے، اور اس صورت میں مطلب یہ ہے کہ جن عورتوں کیساتھ تمہارے آباء نے عقدِ نکاح کیا ہے تم ان کو اپنے نکاح میں نہ لاؤ۔ یعنی امام شافعیؒ صرف عقدِ نکاح یعنی وطی حلال سے حرمتِ مصاہرت ثابت کرتے ہیں اور زنا سے ثابت نہیں کرتے ہیں اور ہم حنفیوں کے نزدیک آیت میں لفظ نکاح حقیقتِ لغویہ یعنی وطی پر محمول ہے لہٰذا مطلقاً وطی سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جائے گی وطی خواہ حلال ہو یعنی بصورتِ نکاح ہو یا وطی حرام ہو یعنی بصورتِ زنا ہو۔ اور لفظ نکاح کو حقیقتِ لغویہ یعنی وطی پر محمول کرنے کی وجہ مذکورہ ضابطہ ہے یعنی جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا۔ لیکن یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مذکورہ آیت کے تحت بیان کردہ اصول سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹے کیلئے صرف باپ کی موطوءہ سے نکاح کرنا حرام ہے اور باپ کی منکوحہ غیر موطوءہ سے نکاح کرنا حلال ہے حالانکہ احناف کے نزدیک باپ کی منکوحہ غیر موطوءہ سے بھی نکاح کرنا حرام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باپ کی موطوءہ سے نکاح کی حرمت تو آیت "ولا تنکحوا ما نکح آباءکم" سے ثابت ہے اور باپ کی منکوحہ غیر موطوءہ سے نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے ۔ (طحطاوی) فلا اشکال علیہ۔

---

وَيَسْتَحِيْلُ اِجْتِمَاعُهُمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ مِنْ تَتِمَّةِ السَّابِقِ اَیْ يَسْتَحِيْلُ اِجْتِمَاعُ الْمَعْنٰى الْحَقِيْقِيِّ وَالْمَعْنٰى الْمَجَازِيِّ حَالَ كَوْنِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بِاَنْ يَّكُوْنَ كُلٌّ مِّنْهُمَا مُتَعَلَّقَ الْحُكْمِ كَاَنْ تَقُوْلَ لَا تَقْتُلِ الْاَسَدَ وَتُرِيْدُ السَّبُعَ وَالرَّجُلَ الشُّجَاعَ مَعًا وَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ بِالنَّظَرِ اِلٰى هٰذَا الْاِسْتِعْمَالِ مَجَازًا وَقَدْ صَحَّحَهُ الشَّافِعِيُّؒ حَيْثُ يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا كَمَا فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ بِخِلَافِ مَا اِذَا لَمْ يُمْكِنْ كَالْوُجُوْبِ وَالْاِبَاحَةِ فِی الْاَمْرِ وَلَا نِزَاعَ فِیْ جَوَازِ اِسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِیْ مَعْنًى مَجَازِيٍّ تَكُوْنُ الْحَقِيْقَةُ مِنْ اَفْرَادِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ كَمَا سَيَاْتِیْ وَلَا فِیْ اِمْتِنَاعِ اِسْتِعْمَالِهٖ فِی الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ مَعًا بِحَيْثُ يَكُوْنُ اللَّفْظُ مُتَّصِفًا بِكَوْنِهٖ حَقِيْقَةً وَمَجَازًا مَعًا وَكَذَا لَا نِزَاعَ فِیْ جَوَازِ اِجْتِمَاعِهِمَا بِحَسَبِ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ اِيَّاهُمَا اَوْ بِحَسَبِ التَّنَاوُلِ الظَّاهِرِيِّ بِشُبْهَةٍ مِنْ غَيْرِ الْاِرَادَةِ كَمَا سَيَاْتِیْ وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِیْ اِرَادَتِهِمَا مَعًا بِاِسْتِقْلَالٍ لَهُمَا فَعِنْدَهٗ يَجُوْزُ وَعِنْدَنَا لَا يَجُوْزُ فَقِيْلَ لِلْاِسْتِحَالَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَقِيْلَ لِعَدَمِ الْعُرْفِ وَالْاِسْتِعْمَالِ ۔

ترجمہ :۔ اور حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع اس حال میں محال ہے کہ دونوں ایک لفظ سے مراد ہوں۔ یہ سابق کا تتمہ ہے یعنی معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا اجتماع محال ہے اس حال میں کہ وہ دونوں معنی ایک ہی لفظ سے مراد ہوں بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حکم کا متعلق ہو جیسے تو "لاتقتل الاسد" کہے اور درندہ اور بہادر آدمی دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرے اگرچہ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ مجاز ہے اور امام شافعیؒ نے اس کو ایسے مقام پر صحیح کہا ہے جہاں دونوں کا اجتماع ممکن ہو جیسے اس مثال میں۔ برخلاف اس کے جہاں دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو جیسے امر میں وجوب اور اباحت۔ اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ معنی مجازی میں لفظ کا استعمال عموم مجاز کے طور پر (اس طرح) جائز ہے کہ حقیقت بھی اس کے افراد میں سے ہو جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ اور اس بات کے ممتنع ہونے میں بھی کوئی نزاع نہیں کہ لفظ کا استعمال معنی حقیقی اور معنی مجازی میں اس طور پر ہو کہ لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ ایک ساتھ متصف ہو۔ اور اس بات میں بھی نزاع نہیں کہ دونوں کا اجتماع (اس طور پر) جائز ہے کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہو یا بلا ارادہ۔ محض شبہ کی وجہ سے ہو اس کا ظاہری تناول ہو جیسا کہ عنقریب آجائیگا۔ البتہ نزاع اس بات میں ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں مستقلاً ایک ساتھ مراد ہوں پس امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے کہا گیا کہ (یہ) استحالہ عقلیہ کی وجہ سے ہے اور کہا گیا کہ عدم عرف اور عدم استعمال کی وجہ سے ہے۔

تشریح :۔ سابق میں حقیقت اور مجاز کی تعریفات اور ان کے احکام ذکر کئے گئے تھے، اس عبارت میں تتمہ کے طور پر حقیقت اور مجاز سے متعلق ایک مختلف فیہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے متن میں "یستحیل" کا لفظ "لایجوز" کے معنی میں ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک ساتھ اس طرح مراد لینا کہ دونوں میں سے ہر ایک کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو۔ اور دونوں کے مجموعے یا صرف کسی ایک کیساتھ حکم متعلق نہ ہو جائز ہے یا نہیں سو اس بارے میں صاحب نور الانوار نے کہا کہ احناف کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے اور شوافع کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ دونوں معنی کا جمع کرنا ممکن ہو۔ اور اگر دونوں معنی کا جمع کرنا ممکن نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی دونوں کا جمع کرنا ناجائز ہوگا جیسے امر کے اندر وجوب اور اباحت دونوں کا جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی صیغہ امر سے وجوب اور اباحت دونوں کو بیک وقت مراد لینا جائز نہ ہوگا اور اگر دونوں معنی جمع ہو سکتے ہوں تو امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کو بیک وقت مراد لینا جائز ہے اور احناف کے نزدیک ناجائز ہے مثلاً اگر کسی نے کہا "لاتقتل الاسد" اور شیر اور بہادر آدمی دونوں کا ارادہ کیا تو یہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہوگا کیونکہ شیر اور بہادر آدمی دونوں عدم قتل میں جمع ہو سکتے ہیں اور

احناف کے نزدیک ناجائز ہوگا کیونکہ احناف کے نزدیک معنی حقیقی اور مجازی دونوں کو جمع کرنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ دونوں کا جمع کرنا ممکن ہو یا ناممکن ہو۔

شارح نے "وان کان اللفظ بالنظر الخ" سے احناف پر وارد شدہ اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک لفظ بیک وقت دونوں معنی میں استعمال ہوگا تو یہ استعمال مجاز ہوجائے گا حقیقت نہ رہے گا کیونکہ لفظ صرف معنی حقیقی کیلئے موضوع ہوتا ہے لہٰذا لفظ کا بیک وقت دونوں معنی میں استعمال۔ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوگا اور غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجاز ہوتا ہے پس جب غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجاز ہوتا ہے تو دونوں معنی مراد لینے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز کیسے لازم آئیگا، صرف مجاز ہوگا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ اگرچہ مجاز ہے لیکن اس کے باوجود ہمارے نزدیک لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو بیک وقت مراد لینا ناجائز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عموم مجاز کے طور پر اگر لفظ کو ایسے معنی مجازی میں استعمال کیا گیا ہو جس کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو تو یہ بالاتفاق جائز ہے ہمارا اور شوافع کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگرچہ اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز دونوں جمع ہوجاتے ہیں اس کی مثال آئندہ متن میں آرہی ہے اسی طرح یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ اگر کسی لفظ کو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں ایک ساتھ اس طرح استعمال کیا گیا ہو کہ لفظ حقیقت اور مجاز دونوں سے ایک ساتھ متصف ہو یعنی "لفظ" حقیقی بھی ہو اور مجازی بھی ہو تو یہ ممتنع ہے یعنی بالاتفاق ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کیونکہ لفظ جب صرف معنی حقیقی کیلئے موضوع ہوتا ہے تو دونوں معنی میں اس لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں استعمال کو مجاز کہا جاتا ہے لہٰذا یہ استعمال صرف مجاز ہوگا اور جب یہ صرف مجاز ہے تو اس صورت میں لفظ کو حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ کیسے متصف کیا جاسکتا ہے یعنی یہ بات بالکل ممکن نہیں ہے کہ لفظ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں بیک وقت مستعمل ہو اور حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ متصف ہو اور اسی طرح اس بات میں بھی اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس اعتبار سے جمع ہوسکتے ہیں کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی لفظ ایک وقت میں حقیقت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور مجاز کا بھی احتمال رکھتا ہے لہٰذا نفس احتمال میں دونوں کا جمع ہونا جائز ہے۔ اور دونوں کا اس اعتبار سے جمع ہونا بھی جائز ہے کہ لفظ بغیر ارادے کے محض شبہ کی وجہ سے ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہے یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ متکلم نے لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ نہیں کیا مگر کسی شبہ کی وجہ سے ظاہری لفظ دونوں کو شامل ہے جیسا کہ اس کی مثال آجائیگی البتہ ہمارا اور شوافع کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ دونوں معنی ایک ساتھ مستقلاً مراد ہوں

یعنی حقیقت کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو اور مجاز کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو پس امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔

شارح نور الانوار ملاجیونؒ نے کہا کہ بعض حضرات نے فرمایا کہ اس اجتماع کے ناجائز ہونیکی علت استحالہ عقلیہ ہے یعنی یہ بات عقلاً محال ہے اور عقلاً محال اسلئے ہیکہ معنی حقیقی اور مجازی جب دونوں مستقلاً مراد ہوں گے تو لفظ فقط حقیقت ہوگا یا فقط مجاز ہوگا یا نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا اور یا حقیقت اور مجاز دونوں ہوگا اور یہ چاروں احتمالات باطل ہیں، اول کے دو احتمال تو اسلئے باطل ہیں کہ ان دونوں احتمالات میں ترجیح بلامرجح ہے اور ترجیح بلامرجح اسلئے ہیکہ لفظ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ دونوں میں سے ہر ایک میں مستعمل ہے لہٰذا اگر لفظ کو حقیقت قرار دیں گے تو معنی موضوع لہ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئے گا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کرنے پر اور اگر لفظ کو مجاز قرار دیں گے تو معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئے گا۔ معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے پر۔ بہر حال ان دونوں احتمالات میں ترجیح بلامرجح ہے اور ترجیح بلامرجح باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا اول کے دونوں احتمالات باطل ہیں۔ اور تیسرا احتمال اسلئے باطل ہے کہ لفظ مستعمل، حقیقت اور مجاز میں منحصر ہے یعنی لفظ مستعمل کی صرف یہ ہی دو قسمیں ہیں ان کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہے اور جب ان دو کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہیکہ لفظ نہ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہ بھی باطل ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو، اور چوتھا احتمال اسلئے باطل ہے کہ لفظ واحد حالتِ واحدہ میں اپنے معنی موضوع لہ میں بھی مستعمل ہو اور غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو یہ بات بالکل محال اور ناممکن ہے اور جب یہ محال ہے تو لفظ واحد کا حالتِ واحدہ میں حقیقت اور مجاز دونوں ہونا بھی محال اور ناممکن ہوگا بہر حال عقلاً یہ چار احتمال نکلتے تھے، اور چاروں باطل ہیں۔ لہٰذا جس سے یہ چار احتمال نکلتے تھے یعنی معنی حقیقی اور مجازی کا مستقلاً مراد ہونا یہ بھی باطل اور محال ہوگا۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ معنی حقیقی اور مجازی کا مستقلاً مراد ہونا عدم عرف اور عدم استعمال کی وجہ سے ناجائز ہے کیونکہ عرف اور اہل زبان کا استعمال اس بات پر شاہد ہے کہ لفظ جب بغیر قرینہ کے استعمال کیا جائے تو اس سے صرف معنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور اگر قرینہ ہو تو معنی غیر موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔

حاصل یہ کہ عرف سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ لفظ سے ایک وقت میں ایک ہی معنی مراد ہو سکتا ہے اگر حقیقی مراد ہوگا تو مجازی مراد نہیں ہوگا اور اگر مجازی مراد ہوگا تو حقیقی مراد نہیں ہوگا، اور جب ایسا ہے تو بیک وقت دونوں کا مراد لینا ناجائز ہے۔

وَالمُصَنِّفُ اَوْرَدَ فِیْ ذٰلِكَ تَمْثِیْلاً تَشْبِیْهًا لِلْمَعْقُوْلِ بِالْمَحْسُوْسِ فَقَالَ كَمَا اسْتَحَالَ اَنْ یَّكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَی اللَّابِسِ مِلْكًا وَّعَارِیَةً فِیْ زَمَانٍ وَاحِدٍ یَعْنِیْ اَنَّ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰی بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ لِلشَّخْصِ وَالْمَجَازَ كَالثَّوْبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِیْقَةَ كَالثَّوْبِ الْمَمْلُوْكِ فَكَمَا اَنَّ اِسْتِعْمَالَ الثَّوْبِ الْوَاحِدِ فِیْ حَالَةٍ وَّاحِدَةٍ بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِیَةِ جَمِیْعًا مُحَالٌ كَذٰلِكَ اِسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ بِطَرِیْقِ الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ مُحَالٌ وَّ الْاَوْضَحُ فِی الْمِثَالِ اَنْ یَّقُوْلَ كَمَا اسْتَحَالَ اَنْ یَّلْبَسَ الثَّوْبَ الْوَاحِدَ اللَّابِسَانِ اَحَدُهُمَا بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ وَالْاٰخَرُ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ لِیَكُوْنَ اللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ وَ الْمَعْنَیَانِ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِسَیْنِ وَالْحَقِیْقَةُ وَالْمَجَازُ بِمَنْزِلَةِ الْمِلْكِ وَالْعَارِیَةِ وَلَا یُقَالُ اِنَّ الرَّاهِنَ اِذَا اسْتَعَارَ الثَّوْبَ الْمَرْهُوْنَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ وَلَبِسَهٗ یَصْدُقُ عَلَیْهِ اَنَّهٗ لَبِسَهٗ بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِیَةِ جَمِیْعًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ لُبْسَهٗ هٰذَا لَیْسَ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ لِاَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ یَمْلِكِ الثَّوْبَ حَتّٰی یُعِیْرَهُ الرَّاهِنَ وَلٰكِنَّهٗ بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ لِاَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَانِعًا فَاِذَا اَزَالَهٗ عَادَ حَقُّ الْمَالِكِ اِلٰی اَصْلِهٖ وَیُمْكِنُ اَنْ یَّكُوْنَ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ فَقَطْ لِاَنَّهٗ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْمِلْكِ فِیْهِ مِنَ الْبَیْعِ وَالْهِبَةِ وَغَیْرِهٖ۔

ترجمہ:۔ اور مصنفؒ اس بارہ میں معقول کو محسوس کیساتھ تشبیہ دیکر ایک مثال لائے ہیں چنانچہ انھوں نے فرمایا جیساکہ زمانِ واحد میں لابسِ واحد پر ثوبِ واحد کا ملکًا اور عاریۃً ہونا محال ہے یعنی لفظ معنی کیلئے ایسا ہے جیساکہ لباس، شخص کیلئے۔ اور مجاز اس کپڑے کی طرح ہے جو مستعار لیا گیا ہو اور حقیقت ثوب مملوک کی طرح ہے پس جس طرح حالتِ واحدہ میں ثوب واحد کا استعمال بطریق ملک اور عاریہ ایک ساتھ محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا استعمال بطریق حقیقت اور مجاز محال ہے اور مثال میں یوں کہنا واضح ہوتا کہ جس طرح یہ محال ہے کہ ثوب واحد کو دو لابس پہنیں ان میں سے ایک بطریق ملک اور دوسرا بطریق عاریہ تاکہ "لفظ" لباس کے درجہ میں ہو اور دونوں معنی دو پہننے والوں کے درجہ میں ہوں اور حقیقت اور مجاز ملک اور عاریہ کے مرتبہ میں ہوں۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب راہن نے ثوب مرہون کو مرتہن سے مستعار لیکر پہنا تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس نے بطریقِ ملک اور عاریہ دونوں طرح پہنا ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اس کا یہ پہننا عاریۃ کے طور پر نہیں ہے کیوں مرتہن ثوب مرہون کا مالک نہیں ہوا ہے یہاں تک کہ اس کپڑے کو راہن کو عاریۃً دے لیکن بطریقِ ملک ہے اسلئے کہ مرتہن کا حق مانع تھا۔ پس جب مرتہن نے اپنا حق زائل کردیا تو مالک کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور یہ بھی ممکن ہے کہ فقط

بطریق عاریہ ہو کیوں کہ اس میں ملک کا ثمرہ بیع، ہبہ وغیرہ ظاہر نہیں ہوتا۔

تشریح:۔ فاضل مصنف نے سابق میں کہا تھا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا مستقلاً مراد لینا محال ہے اور یہ ایک معقول اور غیر محسوس چیز ہے اور معقول کو ذہن نشین کرانے کیلئے چونکہ محسوس کیساتھ تشبیہ دیجاتی ہے اسلئے مصنفؒ نے اس امر معقول کو محسوس کیساتھ تشبیہ دیکر ایک تمثیل بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اسی طرح محال اور ناجائز ہے جس طرح کہ ایک زمانہ میں ایک کپڑے کا ایک آدمی کیلئے ملکاً اور عاریۃً دونوں حیثیت سے پہننا محال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ لباس کے درجہ میں ہے اور معنی، لابس (آدمی) کے درجہ میں ہے اور مجاز، ثوب مستعار (عاریۃً لئے گئے کپڑے) کے درجہ میں ہے اور حقیقت، ثوب مملوک (مملوکہ کپڑے) کے درجہ میں ہے پس جسطرح یہ بات محال ہے کہ ایک آدمی ایک وقت میں ایک کپڑا مالک ہونیکی حیثیت سے بھی استعمال کرے اور مستعیر ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے یعنی وہ کپڑا اس کا مملوک بھی ہو اور مستعار بھی ہو۔ اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ بطریق حقیقت بھی مستعمل ہو اور بطریق مجاز بھی مستعمل ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ ماتنؒ کی ذکر کردہ مثال زیادہ واضح نہیں ہے کیونکہ لفظ، لباس کے مرتبہ میں ہے اور معنی لابس (پہننے والے) کے مرتبہ میں ہے اور معنی دو ہیں (۱) حقیقی (۲) مجازی۔ اور جب معنی دو ہیں تو لابس دو ہوئے اور مطلب یہ ہوا کہ جس طرح ایک وقت میں ایک کپڑے کو دو لابسوں کا پہننا ایک کا عاریۃً اور ایک کا ملکاً محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا بطریق حقیقت اور بطریق مجاز استعمال کرنا بھی محال ہے بہر حال جب مشبہ کی جانب میں لابس دو ہوگئے تو مشبہ بہ کی جانب میں بھی دو لابس مذکور ہونے چاہئیں حالانکہ مشبہ بہ کی جانب میں ایک لابس مذکور ہے پس وہ تشبیہ جو متن میں مذکور ہے درست نہیں ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ تشبیہ تمام اشیاء میں نہیں ہے بلکہ فقط نفس استعمال میں ہے یعنی جس طرح ایک لابس کا ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملکاً اور عاریۃً دونوں طرح استعمال کرنا محال ہے اسی طرح ایک لفظ کو ایک وقت میں حقیقت اور مجاز دونوں طریقوں پر استعمال کرنا محال ہے قطع نظر اس سے کہ لابس ایک ہے یا دو ہیں۔

شارح کے بیان کے مطابق اوضح مثال یہ ہے کہ مصنفؒ یوں کہتے کہ جس طرح ثوب واحد کو دو لابسوں کا ایک کا بطریق ملک اور ایک کا بطریق عاریہ پہننا محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا بطریق حقیقت اور بطریق مجاز استعمال کرنا بھی محال ہے تاکہ لفظ لباس کے مرتبہ میں ہو جاتا اور دو معنی یعنی حقیقی اور مجازی دو لابسوں کے مرتبہ میں ہو جاتے اور حقیقت اور مجاز ملک اور عاریۃ کے مرتبہ میں ہو جاتے۔ یعنی معنی حقیقی لفظ کے لباس کو بطریق ملک پہننے والا ہوتا اور معنی مجازی لفظ کے لباس کو بطریق عاریہ پہننے

والا ہوتا۔

ولا یقال ان الراھن الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ایک شخص ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملک اور عاریہ کے طور پر نہیں پہن سکتا غلط ہے کیونکہ اگر راھن نے اپنا ثوب مرہون مرتہن سے عاریۃً لیکر پہن لیا تو اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ راہن نے اس کپڑے کو بطریق ملک اور بطریق عاریہ دونوں طرح زیب تن کیا ہے بطریق ملک تو اسلئے پہنا ہے کہ شئی مرہون، راہن ہی کی مملوک ہوتی ہے مرتہن کی مملوک نہیں ہوتی پس راہن کا بطریقِ ملک پہننا ثابت ہوگیا اور بطریقِ عاریہ اسلئے پہنا ہے کہ راہن، شئی مرہون میں تصرف کا مجاز نہیں ہوتا لیکن مستعار لیکر تصرف کی اجازت ہوتی ہے پس یہاں بھی چونکہ راہن نے مستعار لیکر ثوبِ مرہون کو پہنا ہے اسلئے عاریۃً پہننا بھی ثابت ہوگیا۔ اور جب ثوب واحد کو ملکاً اور عاریۃً ایک ساتھ دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اور لفظ کو بطریق حقیقت اور مجاز استعمال کرنا بھی ممکن اور درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ راہن کا اپنے ثوب مرہون کو پہننا بطریقِ عاریہ پہننا نہیں ہے بلکہ بطریقِ ملک پہننا ہے بطریقِ عاریہ پہننا تو اسلئے نہیں ہو سکتا کہ مرتہن، شئی مرہون کا مالک نہیں ہوتا ہے اور جب مرتہن، شئی مرہون کا مالک نہیں ہوتا تو مرتہن، راہن کو شئی مرہون عاریۃً دینے کا مجاز بھی نہ ہوگا اور جب مرتہن، شئی مرہون کو عاریۃً نہیں دے سکتا تو راہن، ثوب مرہون کو عاریۃً پہننے والا بھی نہ ہوگا۔ اور راہن، ثوب مرہون کو بطریق ملک پہننے والا اسلئے ہیکہ جب مرتہن ثوب مرہون کا مالک نہیں ہوا تو راہن اس کا مالک ہوگا کیونکہ اگر راہن بھی مالک نہ ہو تو شئی مرہون کا بغیر مالک کے پایا جانا لازم آئیگا، اور یہ باطل ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ راہن، شئی مرہون کا مالک ہوتا ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ شئی مرہون کیساتھ مرتہن کا حق متعلق ہوجاتا ہے اور یہی مرتہن کا حق، اس بات سے مانع ہے کہ راہن، شئی مرہون کو استعمال کرے لیکن جب مرتہن نے راہن کو شئی مرہون استعمال کرنے کی اجازت دیدی تو مرتہن نے اپنا حق زائل کردیا اور جب مرتہن نے اپنا حق زائل کردیا تو مالک یعنی راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور جب راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا تو راہن کا ثوبِ مرہون کو پہننا صرف بطریقِ ملک ہوگا اور بطریقِ عاریہ نہ ہوگا، اور جب ایسا ہے تو ملک اور عاریہ کے جمع ہونے کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے دوسرا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ راہن کا ثوبِ مرہون کو پہننا صرف بطریقِ عاریہ ہو اور بطریقِ ملک نہ ہو کیونکہ شئی مرہون میں ملک کا ثمرہ ظاہر نہیں ہوتا ہے اس طور پر کہ مالک کو اپنی مملوکہ چیز کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے کا پورا پورا اختیار ہوتا ہے لیکن شئی مرہون کیساتھ چونکہ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اسلئے راہن کو اپنی مرہونہ شئی کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے

کا اختیار نہیں ہوتا اور ان تصرفات کا اختیار نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ راہن، شئی مرہونہ کا مالک نہیں رہا اور جب راہن شئی مرہونہ اور ثوب مرہون کا مالک نہیں رہا تو اس کا مرتہن سے ثوب مرہون لے کر پہننا صرف بطریق عاریہ ہوگا اور بطریق ملک نہ ہوگا اور جب ثوب مرہون کا پہننا صرف بطریق عاریہ ہے تو ملک اور عاریہ کے جمع ہونیکا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

ثُمَّ شَرَعَ المصؒ فِي تَفْرِيعَاتِ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ فَقَالَ حَتّٰى قُلْنَا اِنَّ الْوَصِيَّةَ لِلْمَوَالِي لَا تَتَنَاوَلُ مَوَالِيَ الْمَوَالِي وَاِذَا كَانَ لَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ النِّصْفَ وَتَحْقِيقُهٗ اَنَّ لَفْظَ الْمَوْلٰى مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمُعْتِقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَالْمُعْتَقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَقَدْ يُطْلَقُ عَلٰى مُعْتَقِ الْمُعْتِقِ وَكَذَا مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ مَجَازًا فَاِذَا اَوْصٰى رَجُلٌ لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقٌ جَمِيْعًا تَبْطُلُ الْوَصِيَّةُ مَا لَمْ يُبَيِّنْ اَحَدَهُمَا دَفْعًا لِلْاِشْتِرَاكِ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهٗ مُعْتِقٌ بِكَسْرِ التَّاءِ بَلْ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقُ الْمُعْتَقِ عَلٰى مَا هُوَ وَضْعُ مَسْئَلَةِ الْمَتْنِ يَسْتَحِقُّ الْمُعْتَقُ وَلَا يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ لِاَنَّ الْمَوَالِيَ حَقِيْقَةٌ فِي الْمُعْتَقِ وَمَجَازٌ فِي مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ فَلَا يَجْتَمِعُ الْمَجَازُ مَعَ الْحَقِيْقَةِ فَاِنْ كَانَ لَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ نِصْفَ الثُّلُثِ لِاَنَّ الْوَصِيَّةَ اِنَّمَا تَنْفُذُ فِي الثُّلُثِ وَاَقَلُّ الْجَمْعِ فِي الْوَصِيَّةِ اِثْنَانِ فَيَكُوْنُ النِّصْفُ الْبَاقِيْ مِنَ الثُّلُثِ مَرْدُوْدًا اِلٰى وَرَثَةِ الْمُوْصِيْ وَلَا يَكُوْنُ لِمُعْتَقِ الْمُعْتَقِ شَيْءٌ اِلَّا اِذَا لَمْ يَكُنِ الْمُعْتَقُ بِلَا وَاسِطَةٍ فَحِ يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مَا اَوْصٰى بِهٖ۔

ترجمہ :۔ پھر مصنفؒ نے اس مسئلہ کی تفریعات کو شروع فرمایا۔ چنانچہ کہا حتّٰی کہ ہم نے کہا کہ موالی کیلئے وصیت موالی کے موالی کو شامل نہیں ہوتی ہے اور جب اس کا ایک آزاد کردہ غلام ہو تو وہ آدھے کا مستحق ہوگا اور تحقیق اس کی یہ ہے کہ لفظ مولیٰ معتِق بلاواسطہ اور معتَق بلاواسطہ کے درمیان مشترک ہے اور کبھی اس کا اطلاق مجازاً معتَق کے معتِق اور ایسے ہی معتَق کے معتَق پر ہوتا ہے پس جب کسی آدمی نے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کے لئے معتِق اور معتَق دونوں ہوں تو وصیت باطل ہوجائے گی جب تک کہ دفع اشتراک کیلئے ان میں سے کسی ایک کو بیان نہ کرے اور اگر اس کیلئے معتِق بکسر التاء نہ ہو بلکہ معتَق اور معتَق کا معتَق ہو جیسا کہ متن کے مسئلہ کی وضع ہے تو معتَق حقدار ہوگا اور معتَق کا معتَق حقدار نہ ہوگا کیونکہ موالی معتَق میں حقیقت ہے اور معتَقُ المعتَق میں مجاز ہے پس مجاز حقیقت کیساتھ جمع نہ ہوگا اب اگر موصی کا ایک معتَق ہو تو ایک تہائی کے آدھے کا حقدار ہوگا اسلئے کہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے

اور وصیت میں اقل جمع دو ہیں پس ثلث کا نصف باقی موصی کے ورثاء کی طرف لوٹے گا اور معتَق کے معتَق کیلئے کچھ بھی نہ ہوگا، مگر جب معتَق بلا واسطہ نہ ہو تو اس وقت معتَق کا معتَق مالِ وصیت کا حقدار ہو جائے گا۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے سابق میں یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ ایک لفظ سے ایک وقت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے اب یہاں سے اسی اصول پر چار تفریعی مسئلے ذکر فرما رہے ہیں پہلے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت صرف موالی کو شامل ہوگی اور موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی اور اگر موصی (وصیت کرنیوالے) کیلئے صرف ایک معتَق بفتح التاء ہو تو وہ، مالِ وصیت یعنی تہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ لفظ مولیٰ معتِق (بکسر التاء) بلا واسطہ اور معتَق بفتح التاء بلا واسطہ کے درمیان مشترک ہے یعنی مولیٰ اس کو بھی کہتے ہیں جو براہ راست آزاد کرنے والا ہو اور اس کو بھی کہتے ہیں جس کو براہ راست آزاد کیا گیا ہو۔ اور کبھی مجازاً معتِق کے معتِق (بکسر التاء) اور معتَق کے معتَق (بفتح التاء) پر بھی اطلاق ہوتا ہے یعنی آزاد کرنے والے کا جو آزاد کرنے والا ہے مجازاً اس کو بھی مولیٰ کہتے ہیں اور آزاد کردہ غلام نے اگر کسی کو آزاد کیا ہے تو مجازاً اس کو بھی مولیٰ کہتے ہیں۔ بہرحال اگر کسی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور موصی کیلئے معتِق بکسر التاء اور معتَق بفتح التاء دونوں ہوں تو وصیت باطل ہو جائے گی تاوقتیکہ موصی ان دونوں میں سے کسی ایک کو بیان نہ کر دے پس جب موصی ان میں سے کسی ایک کو بیان کر دے گا تو وصیت نافذ ہو جائے گی ورنہ بغیر بیان کئے وصیت نافذ نہ ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم جائز نہیں ہے یعنی لفظ مشترک سے بیک وقت اس کے تمام معانی کو مراد لینا جائز نہیں ہے لہٰذا مذکورہ وصیت میں لفظ مولیٰ سے معتِق بکسر التاء اور معتَق بفتح التاء دونوں کا مراد لینا جائز نہ ہوگا اور جب دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے تو موصی پر کسی ایک کا متعین کرنا واجب ہوگا اور متعین نہ کرنے کی صورت میں وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر موصی کیلئے معتِق بکسر التاء بالکل نہ ہو بلکہ معتَق اور معتَق المعتَق بفتح التاء دونوں ہوں جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے۔ تو اس صورت میں معتَق بلا واسطہ تو مالِ وصیت کا مستحق ہوگا لیکن معتَق کا معتَق مستحق نہ ہوگا کیوں کہ لفظ مولیٰ معتَق بلا واسطہ کیلئے حقیقت ہے اور معتَق المعتَق کیلئے مجاز ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت کا مراد لینا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا لہٰذا یہاں چونکہ حقیقت یعنی معتَق بلا واسطہ کو مراد لینا ممکن ہے اسلئے یہاں صرف معتَق بلا واسطہ مراد ہوگا اور یہی وصیت کا مستحق ہوگا اور معتَق کا معتَق کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا اب اگر موصی کا صرف ایک معتَق بفتح التاء ہو تو وہ مالِ وصیت یعنی ایک تہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا پورے مال کا مستحق نہ ہوگا اس لئے

کہ وصیت، موالی کیلئے کی گئی ہے اور موالی جمع ہے اور عام کی بحث کے آخر میں گذر چکا ہے کہ باب وصیت میں اقل جمع دو ہوتے ہیں پس مذکورہ مسئلہ میں وصیت چونکہ موالی جمع کیلئے کی گئی ہے اسلئے موصی لہم از کم دو ہوں گے اور دونوں برابر کے شریک ہوں گے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک مال وصیت (ثلث مال) کے آدھے کا مستحق ہوگا لیکن جب ایک ہی معتق ہے تو وہ اپنے نصف کا مستحق ہوگا اور دوسرا نصف موصی کے ورثاء کو دیدیا جائے گا ہاں اگر موصی کیلئے معتق بلاواسطہ نہ ہو تو معتق المعتق مال وصیت کا مستحق ہو جائیگا کیونکہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوتا تو مجاز پر عمل کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

وَلَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ بِالْخَمْرِ تَفْرِيعٌ ثَانٍ وَعَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ إِنَّ الْوَصِيَّةَ يَعْنِيْ لَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ مِنْ أَخَوَاتِهَا وَهِيَ الطِّلَاءُ وَنَقِيْعُ التَّمْرِ وَنَقِيْعُ الزَّبِيْبِ وَنَحْوُهٗ مِنْ سَائِرِ الْمُسْكِرَاتِ بِالْخَمْرِ مِنْ حَيْثُ الْحُرْمَةِ وَإِيْجَابِ الْحَدِّ فَإِنَّ فِي الْخَمْرِ يَجِبُ الْحَدُّ بِشُرْبِ قَطْرَةٍ مِنْهَا وَتَحْرُمُ قَطْرَةٌ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ تَصِلَ إِلٰى حَدِّ السُّكْرِ وَغَيْرُهَا لَا يَحْرُمُ وَلَا يَسْتَوْجِبُ الْحَدَّ مَا لَمْ يُسْكِرْ وَالْخَمْرُ هُوَ النِّيُّ مِنْ مَاءِ الْعِنَبِ إِذَا غَلٰى وَاشْتَدَّ وَقَذَفَ بِالزَّبَدِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ نِيًّا بَلْ كَانَ مَطْبُوْخًا أَوْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْعِنَبِ كَالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةِ وَالْعَسَلِ وَالزَّبِيْبِ الْمُنْقَعِ فِي الْمَاءِ لَا يُسَمّٰى خَمْرًا وَلَا يَأْخُذُ حُكْمَهَا وَالشَّافِعِيُّ رح يُسَمِّيْ كُلَّهَا خَمْرًا بِاعْتِبَارِ أَنَّهٗ مُشْتَقٌّ مِنْ مُخَامَرَةِ الْعَقْلِ وَ هُوَ يَعُمُّ الْكُلَّ۔

ترجمہ :۔ اور غیر خمر، خمر سے لاحق نہیں ہوتا ہے یہ دوسری تفریع ہے اور اس کا عطف مصنف کے قول "ان الوصیۃ" پر ہے یعنی خمر کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزیں طلاء، نقیع تمر، نقیع زبیب اور اس کے علاوہ، حرمت اور حد واجب کرنے کے اعتبار سے خمر کیساتھ لاحق نہیں ہوتیں اسلئے کہ خمر میں اس کا ایک قطرہ پینے سے حد واجب ہوتی ہے اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے بغیر اس کے کہ وہ حدّ سکر تک پہنچے اور خمر کے علاوہ چیزیں جب تک نشہ آور نہ ہوں نہ حرام ہوتی ہیں اور نہ موجب حد ہوتی ہیں اور خمر انگور کا وہ کچا پانی ہے جو خوب جوش مارنے لگے اور شدت پیدا ہو جائے اور جھاگ پھینکنے لگے۔ پس اگر پانی کچا نہ ہو بلکہ پکا ہوا ہو یا پانی انگور کے علاوہ چھوہارے۔ گندم، شہد یا خشک انگور کا ہو جس کو پانی میں بھگو دیا گیا ہو تو ان میں سے کسی کا نام خمر نہیں رکھا جائے گا اور نہ کوئی اس کا حکم لیگا اور امام شافعیؒ ان تمام کو خمر کیساتھ موسوم کرتے ہیں اس اعتبار سے کہ خمر، مخامرۃ العقل سے مشتق ہے اور یہ معنی سب کو شامل ہیں۔

**تشریح:** ـ طلاء، انگور کا وہ شیرہ جس کو اس قدر پکایا گیا ہو کہ اس کا دو تہائی سے کم ختم ہو کر ایک تہائی سے زیادہ رہ گیا ہو اور وہ نشہ آور ہو گیا ہو۔ اس کا طلاء نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ اس کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا" ما اشبہ ہذا بطلاء البعیر" یہ طلاء بعیر کے کس قدر مشابہ ہے اور طلاءِ بعیر، تارکول کے مانند ایک دوا ہوتی ہے جو درختوں سے بنائی جاتی ہے اور کھجلی والے اونٹوں کو ملی جاتی ہے بس چونکہ فاروق اعظم نے اس شیرہ انگور کیلئے طلاءِ بعیر کا لفظ استعمال فرمایا تھا اسلئے اس مخصوص شیرہ کا نام طلاء رکھ دیا گیا۔ نقیع تمر، بھگوئے ہوئے چھوہاروں کا نشہ آور پانی، نقیع زبیب بھگوئے ہوئے خشک انگور کا نشہ آور پانی۔ یعنی اگر پانی میں چھوہارے یا خشک انگور ڈال کر چھوڑ دیا جائے اور وہ جوش مار کر جھاگ پھینکنے لگے تو اس میں نشہ پیدا ہو جاتا ہے اسی کو نقیع تمر اور نقیع زبیب کہا جاتا ہے۔ خمر یہ ہے کہ پانی میں تازہ انگور ڈال کر اس کو چھوڑ دیا گیا ہو اور آگ پر پکایا نہ گیا ہو بلکہ اسی طرح رکھے رکھے اس میں جوش پیدا ہو گیا ہو یعنی نیچے کی چیز اوپر آ گئی ہو پھر شدّتِ جوش کی وجہ سے اسمیں نشہ پیدا ہو گیا ہو اور جھاگ پھینکنے لگا ہو۔ جھاگ پھینکنا حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک شرط ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جھاگ پھینکنا شرط نہیں ہے بلکہ شدّتِ جوش ہی سے خمر ہو جاتی ہے۔ حاصل یہ کہ خمر کیلئے اوّلاً تو یہ ضروری ہے کہ وہ تازہ انگور کی ہو، دوم یہ ضروری ہے کہ جس پانی میں انگور ڈالے گئے ہیں وہ پانی کچا ہو انگور ڈال کر اس کو آگ پر پکایا نہ گیا ہو، سوم یہ ضروری ہے کہ اس پانی میں جوش پیدا ہو جائے، اور امام صاحب کے نزدیک جھاگ پھینکنا بھی ضروری ہے چنانچہ اگر پانی میں تازہ انگور نہ بھگوئے گئے ہوں بلکہ خشک انگور بھگوئے گئے ہوں یا انگور کے علاوہ چھوہارے یا گندم یا شہد وغیرہ کوئی دوسری چیز بھگوئی گئی ہو تو وہ خمر نہ کہلائے گی، اسی طرح اگر تازہ انگور پانی میں ڈال کر پکالئے گئے ہوں تو وہ بھی خمر نہ کہلائے گی۔ بہر حال خمر کی حقیقت یہ ہے کہ انگور کا وہ کچا پانی جس میں جوش پیدا ہو کر نشہ پیدا ہو جائے اور وہ جھاگ پھینکنے لگے اس کے علاوہ تمام نشہ آور چیزوں کو مجازاً خمر کہا جاتا ہے۔ حقیقۃً خمر نہیں کہا جاتا۔

اس تفصیل کے بعد تفریعی مسئلہ ملاحظہ ہو۔ مسئلہ یہ ہیکہ احناف کے نزدیک اگر کسی نے خمر کا ایک قطرہ پی لیا تو یہ حرام کا مرتکب ہوگا اور اس پر حدِ شربِ خمر واجب ہو گی خواہ ایک قطرہ کے پینے سے نشہ آیا ہو یا نشہ نہ آیا ہو اور خمر کے علاوہ دوسری مسکر چیزوں میں اس مقدار کا پینا حرام ہوگا اور اس مقدار کے پینے پر حد واجب ہوگی جس مقدار کے پینے سے نشہ آجائے چنانچہ اگر اتنی قلیل مقدار میں پی ہو کہ جس سے نشہ نہ آتا ہو تو اس مقدار کا پینا نہ حرام ہے اور نہ اس کے پینے پر حد واجب ہے لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تمام مسکرات کا حکم وہ ہی ہے جو حکم خمر کا ہے یعنی جس طرح خمر میں مقدار قلیل اور کثیر دونوں حرام ہیں اور ان کے پینے پر حد واجب ہوتی ہے اسی طرح تمام مسکرات میں مقدار قلیل اور کثیر دونوں

کا پینا حرام ہے اور دونوں کے پینے پر حد واجب ہوتی ہے خواہ نشہ پیدا ہوا ہو یا نشہ پیدا نہ ہوا ہو۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ خمر مشتق ہے مخامرۂ عقل سے اور اس کے معنی ہیں عقل کو چھپا دینا اور یہ معنی تمام مسکرات میں پائے جاتے ہیں لہٰذا تمام مسکرات کو خمر کہا جائیگا اور تمام مسکرات کا حکم ایک ہی ہوگا لیکن احناف کی طرف سے دلیل اور امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خمر کا لفظ انگور کے کچے پانی (جس میں جوش اور جھاگ پیدا ہو گیا ہو) پر حقیقۃً بولا جاتا ہے اور دوسری مسکر چیزوں پر مجازاً بولا جاتا ہے اور یہ ضابطہ گذر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں کا جمع کرنا ناجائز ہے لہٰذا آیت "انما الخمر والمیسر الآیہ" جو حرمتِ خمر پر دلالت کرتی ہے، اور حدیث "من شرب الخمر فاجلدوہ" جو وجوبِ حد پر دلالت کرتی ہے ان دونوں میں حقیقی خمر مراد ہے یعنی حقیقی خمر کا پینا مطلقاً حرام ہے خواہ اس کے پینے سے نشہ پیدا ہو یا نشہ پیدا نہ ہوا اور اس کے پینے سے حد واجب ہو جاتی ہے اب اگر غیر خمر، یعنی مسکر چیزوں کو خمر کیساتھ لاحق کیا گیا اور غیر خمر یعنی مسکر چیزوں کا حکم وہی قرار دیا گیا جو حکم خمر کا ہے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ احناف کے نزدیک قطعاً درست نہیں ہے۔ اور سابق میں یہ ضابطہ گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا لہٰذا یہاں بھی حقیقت (خمر) پر عمل کرنا چونکہ ممکن ہے اسلئے مجاز، یعنی دوسری مسکر چیزوں کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا یعنی مسکر چیزوں کو خمر کیساتھ لاحق کر کے مسکر چیزوں پر وہ حکم نہیں لگایا جائے گا جو حکم خمر کا ہے۔

وَلَا يُرَادُ بَنُو بَنِيهِ فِي الْوَصِيَّةِ لِأَبْنَائِهِ عَطْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَتَفْرِيعٌ ثَالِثٌ اَيْ إِذَا أَوْصٰى اَحَدٌ لِأَبْنَاءِ زَيْدٍ وَلَهُ بَنُوْنَ وَبَنُو بَنِيْنَ يَدْخُلُ فِي الْوَصِيَّةِ الْأَبْنَاءُ وَلَا يَدْخُلُ فِيهِ اَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ لِأَنَّ لَفْظَ الْاِبْنِ حَقِيقَةٌ فِي الْاِبْنِ وَمَجَازٌ فِي ابْنِ الْاِبْنِ فَلَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَفِي الْاَيْدَخُلُ اَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ اَيْضًا لِأَنَّ اللَّفْظَ يُطْلَقُ عَلَيْهِمْ فِيْنَنَا وَلَهُمْ بِاعْتِبَارِ الظَّاهِرِ۔

**ترجمہ:** اور بیٹوں کو وصیت کرنے کی صورت میں پوتے مراد نہیں ہوں گے یہ عبارت بھی سابق پر معطوف ہے اور تیسری تفریع ہے یعنی جب کوئی شخص زید کے بیٹوں کیلئے وصیت کرے اور زید کے بیٹے اور بیٹے کے بیٹے موجود ہوں تو اس وصیت میں صرف بیٹے داخل ہوں گے اور بیٹے کے بیٹے اس میں داخل نہ ہوں گے کیوں کہ لفظ ابن بیٹے کے معنی میں حقیقت ہے اور بیٹے کے بیٹے کے معنی میں مجاز ہے پس مجاز، حقیقت کیساتھ جمع نہیں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اس وصیت میں پوتے بھی داخل ہوں گے کیونکہ لفظ ابن ان پر بھی بولا جاتا ہے لہٰذا یہ لفظ ظاہر کے اعتبار سے ان سب کو شامل ہوگا۔

**تشریح:** ۔ یہ عبارت بھی سابق پر معطوف ہے اور مذکورہ ضابطہ پر تیسری تفریع ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر کسی نے ابنائے زید (زید کے بیٹوں) کیلئے کوئی وصیت کی اور زید کے بیٹے اور پوتے دونوں موجود ہیں تو اس وصیت میں صرف زید کے بیٹے داخل ہوں گے اور پوتے داخل نہ ہوں گے کیونکہ لفظ "ابن" بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور پوتے کیلئے مجاز ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا پس یہاں بھی چونکہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اسلئے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا یعنی ابنائے زید سے صرف اس کے بیٹے مراد ہوں گے اور پوتے مراد نہیں ہوں گے، صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ لفظ "ابن" بیٹے اور پوتے دونوں پر بولا جاتا ہے لہٰذا لفظ "ابن" عموم مجاز کے طور پر سب کو شامل ہوگا، اور وصیت میں زید کے بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے۔

وَلَا يُرَادُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَتَفْرِيْعٌ رَابِعٌ وَذٰلِكَ لِاَنَّ لٰمَسْتُمْ حَقِيْقَةٌ فِي اللَّمْسِ بِالْيَدِ وَمَجَازٌ فِي الْجِمَاعِ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقُوْلُ اِنَّ كِلَيْهِمَا مُرَادُهُمَا هٰهُنَا لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَالَ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَاِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فَالتَّيَمُّمُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْحَدَثِ فَيَكُوْنُ لَمْسُ النِّسَاءِ نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ وَاِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْجِمَاعِ فَالتَّيَمُّمُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْجَنَابَةِ فَيَحِلُّ تَيَمُّمُ الْجُنُبِ بِهٰذِهِ الْاٰيَةِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْمَجَازَ هٰهُنَا مُرَادٌ بِالْاِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ تُرَادَ الْحَقِيْقَةُ اَيْضًا لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَلَا يَكُوْنُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ حَتّٰى يَكُوْنَ التَّيَمُّمُ خَلَفًا عَنْهُ بَلْ اِنَّمَا هُوَ خَلَفٌ عَنِ الْجَنَابَةِ فَقَطْ۔

**ترجمہ:** ۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول "او لامستم النساء" میں لمس بالید مراد نہیں ہوگا یہ ماقبل پر معطوف ہے اور چوتھی تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ "لامستم" لمس بالید میں حقیقت ہے اور جماع میں مجاز ہے پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دونوں مراد ہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "اولامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدا طیبا" پس اگر لمس بالید مراد ہو تو اس صورت میں تیمم حدث کی وجہ سے ہوگا اور لمس نساء ناقض وضو ہوگا، اور اگر لمس بالجماع مراد ہو تو اس صورت میں تیمم جنابت کی وجہ سے ہوگا۔ پس اگر اس آیت سے جنبی کا تیمم جائز ہو جائے گا اور ہم کہتے ہیں کہ اس جگہ ہمارے اور تمہارے درمیان بالاجماع مجاز مراد ہے لہٰذا حقیقت کا مراد لینا جائز نہ ہوگا کیونکہ دونوں کا اجتماع محال ہے پس لمس بالید ناقض وضو نہ ہوگا یہاں تک کہ تیمم اس کا

خلیفہ ہو بلکہ تیمم صرف جنابت کا خلیفہ ہو گا۔

تشریح :۔ اس عبارت میں سابقہ ضابطہ (حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا ناجائز ہے) پر چوتھی تفریع مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ناقضِ وضو ہے یا نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ لمس نساء بالید ناقضِ وضو ہے اور احناف کہتے ہیں کہ لمسِ نساء بالید ناقضِ وضو نہیں ہے، دونوں حضرات کا مستدل یہ آیت ہے" او لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً" لامستم یعنی ملامستہ نساء ہاتھ سے چھونے کے معنی میں حقیقت ہے اور جماع اور وطی کے معنی میں مجاز ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں کو بیک وقت مراد لینا چونکہ جائز ہے اسلئے یہاں دونوں مراد ہیں یعنی لمس بالید کی صورت میں حدثِ اصغر کی وجہ سے تیمم واجب ہوگا اور لمس بالید کا ناقضِ وضو ہونا ثابت ہوگا اور جماع کی صورت میں حدثِ اکبر (جنابت) کی وجہ سے تیمم واجب ہوگا، اور اس آیت سے جنبی کیلئے تیمم کا جائز ہونا ثابت ہوگا چنانچہ مروی ہے کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جنبی کیلئے تیمم کی اجازت نہیں دیتے تھے لیکن جب ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے اس آیت سے جنبی کیلئے تیمم کے جواز پر استدلال کیا تو ابن مسعود نے اس استدلال کو قبول کیا اور دونوں حضرات جنبی کیلئے تیمم کے جواز پر اس آیت کے ذریعہ متفق ہو گئے۔ اور احناف کے نزدیک حقیقت اور مجاز کا بیک وقت مراد لینا چونکہ ناجائز ہے اسلئے یہاں دونوں معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک معنی مراد ہوگا۔ اور جماع یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ہے یعنی احناف و شوافع دونوں اس پر متفق ہیں کہ آیت میں جماع مراد ہے پس جب جماع یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ہیں تو احناف کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز سے بچنے کیلئے حقیقی معنی یعنی لمس بالید مراد نہ ہوگا ___ اور جب آیت میں لمس بالید مراد نہیں ہے تو لمس بالید ناقضِ وضو بھی نہ ہوگا اور جب لمس بالید ناقضِ وضو نہیں ہے تو تیمم اس کا خلیفہ اور قائم مقام بھی نہ ہوگا بلکہ تیمم صرف جنابت کا خلیفہ اور قائم مقام ہوگا۔

فَالْاَمْثِلَۃُ الثَّلٰثَۃُ الْاُوَلُ الْحَقِیْقَۃُ فِیْہَا مُتَعَیِّنَۃٌ فَلَا یُصَارُ اِلَی الْمَجَازِ وَالْمِثَالُ الْاَخِیْرُ الْمَجَازُ فِیْہِ مُتَعَیِّنٌ فَلَا یُصَارُ اِلَی الْحَقِیْقَۃِ وَھٰذَا مَعْنٰی قَوْلِہٖ لِاَنَّ الْحَقِیْقَۃَ فِیْمَا سِوَی الْاَخِیْرِ وَالْمَجَازَ فِیْہِ مُرَادٌ فَلَمْ یَبْقَ الْاٰخَرُ مُرَادًا اَیِ الْمَعْنَی الْحَقِیْقِیُّ فِی الْاَمْثِلَۃِ الثَّلٰثَۃِ الْاُوَلِ وَالْمَعْنَی الْمَجَازِیُّ فِی الْمِثَالِ الْاَخِیْرِ مُرَادٌ فَلَمْ یَبْقَ الْمَعْنَی الْاٰخَرُ اَعْنِی الْمَجَازَ فِی الْاُوَلِ وَالْحَقِیْقَۃَ فِی الْاَخِیْرِ مُرَادًا عَلٰی مَا حَرَّرْنَاہُ۔

ترجمہ :۔ پس پہلی تین مثالوں میں حقیقت متعین ہے لہٰذا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا اور آخری مثال میں مجاز متعین ہے لہٰذا حقیقت کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا یہی معنی ہیں مصنف کے اس قول

کے کیونکہ اخیر کے سوا تمام مثالوں میں حقیقت متعین ہے اور اخیر میں مجاز مراد ہے لہٰذا دوسرا معنی مراد ہونے کیلئے باقی نہیں رہا یعنی معنی حقیقی پہلی تین مثالوں میں اور معنی مجازی آخری مثال میں مراد ہیں لہٰذا دوسرے معنی باقی نہ رہے یعنی پہلی مثالوں میں مجاز اور آخری مثال میں حقیقت مراد ہے جیسا کہ ہم نے تحریر کیا ہے۔

**تشریح:۔** چاروں تفریعی مسئلوں کا خلاصہ کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ جمع بین الحقیقت و المجاز چونکہ ناجائز ہے اسلئے اوّل کی تین مثالوں میں صرف معنی حقیقی مراد ہوں گے اور معنی مجازی مراد نہ ہوں گے اور چوتھی مثال میں صرف مجازی معنی ہوں گے اور حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنِ التَّفْرِيْعَاتِ شَرَعَ فِيْ رَدِّ اِعْتِرَاضَاتٍ تَرِدُ عَلٰى هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ فَقَالَ وَفِي الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ تَدْخُلُ الْفُرُوْعُ جَوَابُ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهُ اَنْ يُّقَالَ اِذَا اسْتَأْمَنَ الْحَرْبِيُّ مِنَ الْاِمَامِ وَقَالَ آمِنُوْنَا عَلٰى اَبْنَائِنَا وَمَوَالِيْنَا يَدْخُلُ فِي الْاَبْنَاءِ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ وَفِي الْمَوَالِيْ مَوَالِي الْمَوَالِيْ مَعَ اَنَّ اَبْنَاءَ الْاَبْنَاءِ مَجَازٌ فِيْ لَفْظِ الْاِبْنِ وَمَوَالِي الْمَوَالِيْ مَجَازٌ فِي الْمَوَالِيْ فَيَلْزَمُ اجْتِمَاعُ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ فَاَجَابَ بِاَنَّهٗ اِنَّمَا تَدْخُلُ الْفُرُوْعُ فِيْ هٰذَا الْاِسْتِيْمَانِ لِاَنَّ ظَاهِرَ الْاِسْمِ صَارَ شُبْهَةً فِيْ حَقْنِ الدَّمِ لَا اَنَّهٗ يَدْخُلُ فِي الْاِرَادَةِ فَالْاِرَادَةُ بِالذَّاتِ اِنَّمَا هُوَ لِلْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ بِلَا وَاسِطَةٍ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ لَفْظُ الْاَبْنَاءِ يَتَنَاوَلُ ظَاهِرُ الْاَبْنَاءِ الْاَبْنَاءَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى يَا بَنِيْ آدَمَ وَكَذَا لَفْظُ الْمَوَالِيْ يُطْلَقُ عُرْفًا عَلٰى مَوَالِي الْمَوَالِيْ فَلِاَجْلِ الْاِحْتِيَاطِ فِيْ حِفْظِ الدَّمِ يَدْخُلُوْنَ بِلَا اِرَادَةٍ۔

**ترجمہ:۔** اور جب مصنفؒ تفریعات سے فارغ ہو گئے تو ان اعتراضات کا جواب دینا شروع کر دیا جو اس قاعدہ پر وارد ہوتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ابناء اور موالی پر امن طلب کرنے کی صورت میں فروع داخل ہو جاتے ہیں۔ یہ سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ جب حربی امام سے امن طلب کرے اور یہ کہے آپ ہمیں ہمارے ابناء اور موالی پر امن دیں تو ابناء میں ابناء الابناء اور موالی میں موالی الموالی داخل ہو جاتے ہیں باوجودیکہ ابناء الابناء لفظ ابن میں مجاز ہے اور موالی الموالی لفظ موالی میں مجاز ہے پس حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا۔ مصنفؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس امن طلب کرنے میں فروع داخل ہیں۔ اسلئے کہ ظاہر اسم حفظ دم میں شبہ ہو گیا نہ یہ کہ وہ ارادے میں داخل ہیں پس بالذات ارادہ تو بلا واسطہ ابناء اور بلا واسطہ موالی کیلئے ہے لیکن چونکہ لفظ ابناء اللہ تعالیٰ کے قول یا بنی آدم میں بظاہر

ابناء کے ابناء کو بھی شامل ہے اور اسی طرح عرف میں لفظ موالی، موالی کے موالی پر بولا جاتا ہے اسلئے احتیاطاً حفظِ دم میں ابناء کے ابناء اور موالی کے موالی بلا ارادہ داخل رہیں گے۔

**تشریح:** شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے اس قاعدہ پر کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے چند اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔

چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی حربی نے امام المسلمین سے اپنے ابناء پر امن طلب کیا اور یوں کہا "آمنونا علیٰ ابنائنا" ہم کو ہمارے ابناء پر امن دیدو، یا اپنے موالی کیلئے امن طلب کیا اور یہ کہا "آمنونا علیٰ موالینا" ہمارے موالی کو امن دیدو۔ تو اس امان میں ابناء اور ابناء الابناء دونوں داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح موالی اور موالی کے موالی دونوں داخل ہو جاتے ہیں یعنی یہ امان دونوں کو حاصل ہو جاتا ہے حالانکہ لفظ ابناء، ابناء (بیٹوں) کیلئے حقیقت ہے اور ابناء الابناء (پوتوں) کیلئے مجاز ہے اسیطرح لفظ موالی، موالی (مُعتَق بفتح التاء) کیلئے حقیقت ہے اور موالی کے موالی (مُعتَقُ المُعتَق بفتح التاء) کیلئے مجاز ہے پس اس سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئیگا حالانکہ ان دونوں کا اجتماع احناف کے نزدیک ممنوع اور ناجائز ہے۔

اس کے دو جواب ہیں ایک جواب تو یہ ہے کہ حربی نے جب اپنے ابناء پر امان طلب کیا تو گویا اس نے نسل باقی رکھنے کیلئے امان طلب کیا اور نسل کی بقاء اس صورت میں ہے جب کہ ابناء اور ابناء الابناء دونوں کو امان دیا جائے پس یہاں ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز ابناء سے مطلقاً فروع مراد ہوں گے۔ اور امان طلب کرنے والے کا مقصد یہ ہوگا کہ میرے فروع کو امان دیا جائے اور فروع کا لفظ بیٹوں اور پوتوں دونوں کو شامل ہے لہٰذا اس امان میں بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے مگر دونوں کا امان میں داخل ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کے طریقہ پر نہیں ہوگا بلکہ عموم مجاز کے طریقہ پر ہوگا۔ عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقی معنی بھی ہو اور مجازی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جیسا کہ یہاں لفظ ابناء سے فروع مراد لئے گئے اور فروع کا ایک فرد ابناء (بیٹے) بھی ہیں اور ابناء الابناء (پوتے) بھی ہیں اسی طرح جب موالی پر امان طلب کیا گیا تو اس کا مقصد بھی موالی کی نسل کو باقی رکھنا ہے اور یہ مقصد اس وقت پورا ہو سکتا ہے جب کہ موالی اور موالی کے موالی دونوں کو امان حاصل ہو پس ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز یہاں بھی دونوں امان میں داخل ہوں گے اور امان دونوں کو حاصل ہوگا۔

دوسرا جواب جس کو مصنفؒ بذاتِ خود بیان فرما رہے ہیں یہ ہے کہ مذکورہ امان، ابناء (بیٹوں) اور موالی (مُعتَق غلاموں) کو تو بالذات اور بالارادہ شامل ہوگا۔ مگر چونکہ لفظ ابناء بظاہر ابناء الابناء (پوتوں) کو بھی شامل ہے جیسا کہ "یابنی آدم" میں آدم کے پوتے بھی داخل ہیں اور موالی کا لفظ عرفاً موالی کے موالی پر بھی بولا جاتا ہے اسلئے ابناء الابناء اور موالی کے موالی کا اس امان میں داخل ہونا شبہۃً ثابت

ہو جائے گا یعنی اس بات کا شبہ ہو جائیگا کہ شاید ابناء الابناء اور موالی کے موالی بھی اس امان میں داخل ہوں اور امان جس طرح بالارادہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح محض شبہ کی وجہ سے بلا ارادہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ امان کے ذریعہ آدمی کے خون کی حفاظت مقصود ہوتی ہے اور اصل یہی ہے کہ خون محفوظ ہو بہر حال مذکورہ مسئلہ میں ابناء اور موالی تو امان میں بالارادہ ہیں اور ابناء الابناء اور موالی کے موالی۔ بلا ارادہ محض شبہ کی وجہ سے احتیاطاً داخل ہیں اور سابق میں گذر چکا ہے حقیقت و مجاز کا اجتماع اس وقت ناجائز ہے جب کہ دونوں کا ارادہ کیا گیا ہو اور یہاں چونکہ دونوں کا ارادہ نہیں کیا گیا بلکہ فقط حقیقت یعنی بیٹوں کا ارادہ کیا گیا ہے اور مجاز یعنی پوتے بغیر ارادے کے داخل ہو گئے ہیں اسلئے یہ صورت یعنی امان میں ابناء اور ابناء الابناء اور موالی، اور موالی کے موالی دونوں کا داخل ہونا ناجائز نہ ہوگا، بلکہ جائز ہوگا۔

وَيَرِدُ عَلٰى هٰذَا الْجَوَابِ اِعْتِرَاضٌ وَهُوَ اَنَّهُ يَنْبَغِيْ اَنْ تُعْتَبَرَ مِثْلُ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لِاَجْلِ الْاِحْتِيَاطِ فِيْ حِفْظِ الدَّمِ فِيْمَا اِذَا اِسْتَامَنَ عَلَى الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فَيَدْخُلُ فِيْهِ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِاَنَّ لَفْظَ الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اَيْضًا يَتَنَاوَلُ بِظَاهِرِ الْاِسْمِ لِلْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ فَاَجَابَ الْمُصَ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ بِخِلَافِ الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ حَيْثُ لَا يَدْخُلُ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِاَنَّ ذَا بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ فَيَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ يَعْنِيْ اِنَّ هٰذَا التَّنَاوُلَ الظَّاهِرِيَّ اِنَّمَا هُوَ بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ لِلْمَذْكُوْرِ فَيَلِيْقُ هٰذَا بِاَبْنَاءِ الْاَبْنَاءِ وَمَوَالِي الْمَوَالِيْ لِاَنَّهُمْ فُرُوْعٌ فِي الْاِطْلَاقِ وَالْخِلْقَةِ جَمِيْعًا دُوْنَ الْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّهُمْ وَاِنْ كَانُوْا فُرُوْعًا لِلْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فِيْ اِطْلَاقِ اللَّفْظِ وَلٰكِنَّهُمْ اُصُوْلٌ فِي الْخِلْقَةِ فَكَيْفَ يَتْبَعُوْنَهُمْ فِي اللَّفْظِ وَاِنَّمَا تَسْرِي الْكِتَابَةُ اِلٰى اَبِيْهِ فِيْمَا اِذَا اشْتَرَى الْمُكَاتَبُ اَبَاهُ لَا لِاَنَّهُ دُخُوْلٌ بِالتَّبَعِيَّةِ لِاَنَّهُ لَيْسَ هُنَا لَفْظٌ يَدْخُلُ فِيْهِ تَبَعًا بَلْ تَحْقِيْقًا لِلصِّلَةِ وَالْاِحْسَانِ فَاِنَّ الْحُرَّ اِذَا اشْتَرٰى اَبَاهُ يَكُوْنُ حُرًّا عَلَيْهِ بِحَقِّ الْاُبُوَّةِ فَاِذَا اشْتَرَى الْمُكَاتَبُ اَبَاهُ يَصِيْرُ مُكَاتَبًا عَلَيْهِ لِيَتَحَقَّقَ صِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ عَلٰى حَسْبِ حَالِهٖ وَاَمَّا حُرْمَةُ نِكَاحِ الْجَدَّاتِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ فَبِالْاِجْمَاعِ اَوْ دَلَالَةِ النَّصِّ اَوْ جَعْلِ الْاُمَّهَاتِ بِمَعْنَى الْاُصُوْلِ ثَمَّهُ لِلْاِحْتِيَاطِ۔

**ترجمہ:۔** اور اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حفظ دم میں احتیاط کی وجہ سے اس طرح کے شبہ کا اس صورت میں بھی اعتبار کیا جائے جب کہ آباء اور امہات پر امان طلب کیا ہو تو اس میں

اجداد اور جدات بھی داخل ہو جائیں اسلئے کہ لفظ آبار اور لفظ امہات بھی بظاہر اجداد اور جدات کو شامل ہے پس مصنف نے اپنے اس قول سے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ برخلاف آبار اور امہات پر امان طلب کرنے کے کہ اجداد اور جدّات داخل نہیں ہوتے اسلئے کہ یہ بطریقِ تبعیت ہے لہٰذا یہ فروع کے مناسب ہوگا نہ کہ اصول کے۔ یعنی یہ تناولِ ظاہری شیٔ مذکور کیلئے تابع ہونے کے طور پر ہے لہٰذا یہ ابنار الابنار اور موالی کے موالی کیلئے ہی مناسب ہے کیونکہ یہ اطلاق اور خلقت دونوں میں فروع ہیں نہ کہ اجداد اور جدّات اسلئے کہ وہ اگرچہ اطلاقِ لفظ میں آبار اور امہات کے فروع ہیں لیکن خلقت میں اصول ہیں۔ پس لفظ میں یہ ان کے تابع کس طرح ہوں گے اور کتابت اس کے باپ کی طرف سرایت کرے گی اس صورت میں جبکہ مکاتب نے اپنے باپ کو خریدا ہو نہ اسلئے کہ یہ دخول بالتبع ہے کیونکہ یہاں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جس میں وہ تبعاً داخل ہو بلکہ یہ صلہ اور احسان کو ثابت کرنے کیلئے ہے اسلئے کہ حر نے جب اپنے باپ کو خریدا تو وہ اس پر بحقِ ابوّت حر ہو جائے گا پس جب مکاتب نے اپنے باپ کو خریدا تو اس کا باپ اس پر مکاتب ہو جائیگا تاکہ ہر ایک کا صلہ اس کے حسبِ حال متحقق ہو اور باری تعالیٰ کے قول "حرمت علیکم امہاتکم" میں جدات کے نکاح کی حرمت اجماع یا دلالۃ النص سے ثابت ہے یا یہاں احتیاطاً امہات کو اصول کے معنی میں کر دیا گیا ہے۔

**تشریح:** ــــ شارح نور الانوار ملاجیون رحؒ نے کہا کہ سابق میں مذکور جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ابنار الابنار کو ابنار کے امان میں اور موالی الموالی کو موالی کے امان میں شبہ کی وجہ سے احتیاطاً داخل کیا ہے پس اسیطرح جب آبار کیلئے امان طلب کیا جائے تو اس امان میں احتیاطاً مذکورہ شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے اجداد (دادا اور نانا) کو بھی داخل ہونا چاہیئے تھا اور امہات کیلئے امان طلب کرنے کی صورت میں جدّات (دادی اور نانی) کو داخل ہونا چاہیئے تھا کیونکہ لفظ آبار بظاہر اجداد کو اور لفظ امہات بظاہر جدّات کو شامل ہوتا ہے حالانکہ آپ حضرات کے نزدیک اجداد، آبار کے لئے طلب کردہ امان میں داخل نہیں ہوتے اور جدّات، امہات کیلئے طلب کردہ امان میں داخل نہیں ہوتیں۔

فاضل مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آبار کیلئے طلب کردہ امان میں اجداد کا داخل نہ ہونا اور امہات کیلئے طلب کردہ امان میں جدّات کا داخل نہ ہونا اسلئے ہیکہ آبار کا ظاہری تناول اجداد پر اور امہات کا ظاہری تناول جدّات پر تابع ہونے کے طور پر ہے لہٰذا آبار کیلئے طلب کردہ امان میں اجداد کا داخل ہونا اور امہات کیلئے طلب کردہ امان میں جدّات کا داخل ہونا بطریق تبعیت ہوگا یعنی اس دخول میں اجداد، آبار کے تابع ہوں گے اور جدّات، امہات کے تابع ہوں گی۔ حالانکہ اجداد اور جدّات اگرچہ اطلاقِ لفظ میں آبار اور امہات کے فروع اور تابع ہیں لیکن خلقت اور پیدائش میں اصول ہیں اور آبار اور امہات ان کے تابع ہیں۔ پس جب اجداد، جدّات خلقت میں اصول ہیں تو وہ لفظ میں آبار اور امہات

کے تابع کس طرح ہو سکتے ہیں یعنی اجداد و جدات کو آباء اور امہات کے تابع کرنے میں تابع کو اصل اور اصل کو تابع کرنا لازم آتا ہے اور یہ بات قطعاً غیر معقول ہے بہر حال اس غیر معقول بات سے بچنے کیلئے کہا گیا کہ آباء کے واسطے طلب کردہ امان میں اجداد داخل نہیں ہوں گے اور امہات کے واسطے طلب کردہ امان میں جدات داخل نہیں ہوں گی۔ اور رہے ابناء الابناء اور موالی الموالی تو وہ ابناء اور موالی کے اطلاق لفظ اور خلقت دونوں میں فروع اور تابع ہیں لہٰذا بطریق تبعیت ابناء کیلئے طلب کردہ امان میں ابناء الابناء کے داخل ہونے میں اور موالی کیلئے طلب کردہ امان میں موالی الموالی کے داخل ہونے میں کوئی خرابی نہیں ہے بہر حال جب ان دونوں مسئلوں میں اس قدر فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

" وانما تسری الکتابۃ الخ " سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہیکہ جب مکاتب اپنے باپ کو خریدتا ہے تو وہ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب ہو جاتا ہے یعنی باپ اپنے بیٹے کا مکاتب ہو جاتا ہے پس اس صورت میں باپ جو اصل ہے وہ اپنے مکاتب بیٹے کا تابع ہو جاتا ہے اور اسمیں بھی اصل کا تابع اور تابع کا اصل ہونا لازم آتا ہے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ یہ غیر معقول بات ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسان اس بات کا مکلف ہے کہ وہ اپنے والدین پر احسان اور صلہ رحمی کرے اور والدین کو بُری حالت سے نکال کر اچھی حالت میں رکھنا یہ بھی ان کیساتھ حسن سلوک اور صلہ رحمی کرنا ہے پس یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اطلاق کی وجہ سے باپ، بیٹے کے تابع ہو کر مکاتب ہوگا بلکہ باپ کیساتھ احسان اور صلہ رحمی کو ثابت کرنے کیلئے حکماً باپ کیطرف کتابت سرایت کر گئی یعنی باپ مکاتب ہو گیا اور جب ایسا ہے تو کتابت میں باپ کا بیٹے کے تابع ہونا لازم نہ آئے گا۔ اسی صلہ رحمی کو متحقق کرنے کیلئے کہا گیا کہ اگر کسی آزاد آدمی نے اپنے باپ کو خریدا تو یہ باپ اپنے بیٹے پر آزاد ہو جائیگا جیسا کہ حدیث میں ہے " من ملک ذا رحم محرم عتق علیہ " پس اسیطرح جب مکاتب اپنے باپ کو خریدے گا تو وہ بھی اپنے بیٹے پر مکاتب ہو جائے گا۔ یعنی ہر ایک آدمی کی طرف سے اس کے حال کے مطابق صلہ اور احسان متحقق ہوگا۔

" واما حرمۃ نکاح الجدات الخ " سے بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیت " حرمت علیکم امہاتکم " میں جدات، امہات میں داخل ہیں یعنی اس آیت سے جس طرح انسان پر اپنی امہات سے نکاح کرنا حرام ہے اسی طرح اپنی جدات سے نکاح کرنا بھی حرام ہے پس یہاں بھی اصول (جدات) فروع (امہات) کے تابع ہو گئے ہیں حالانکہ آپنے فرمایا ہے کہ اصول کا تابع ہونا غیر معقول بات ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے بلکہ اجماع سے ثابت ہے یا دلالۃ النص سے ثابت ہے اور جب جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے تو نکاح کی حرمت میں جدات (اصول) کا فروع (امہات) کے تابع ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں عموم مجاز کے طور پر امہات سے اصول مراد ہیں یعنی انسان پر اس کے اصول سے نکاح کرنا حرام کردیا گیا ہے اور اس کے اصول میں چونکہ امہات اور جدات دونوں ہیں اسلئے جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا اور جب جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا تو کوئی اشکال بھی واقع نہ ہوگا۔

وَاِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ وَالدُّخُولُ حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فِيْمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّهٗ اِذَا حَلَفَ شَخْصٌ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ فَاِنَّ حَقِيْقَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ اَنْ يَّكُوْنَ حَافِيًا وَمَجَازَهٗ اَنْ يَّكُوْنَ مُتَنَعِّلًا وَقَدْ قُلْتُمْ اِنَّهٗ يَحْنَثُ بِكِلَا الْاَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَاَيْضًا اَنَّ حَقِيْقَةَ دَارِ فُلَانٍ اَنْ تَكُوْنَ بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ لَهٗ وَمَجَازَهٗ اَنْ يَّكُوْنَ بِطَرِيْقِ الْاِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ لَهٗ وَقَدْ قُلْتُمْ اَنَّهٗ يَحْنَثُ بِكِلَا الْاَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ۔

**ترجمہ:۔** اور حلف کا اطلاق ملک اور اجارہ گھر میں ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر داخل ہونے پر ہوگا اس صورت میں جب کوئی یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا یہ دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا۔ اسلئے کہ گھر میں وضع قدم کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ننگے پاؤں ہو اور اس کا مجاز یہ ہے کہ جوتے پہن کر ہو اور تم نے کہا کہ یہ شخص دونوں صورتوں میں حانث ہو جائیگا لہٰذا جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ اور دار فلاں کی حقیقت یہ ہے کہ بطریق ملک ہو اور اس کا مجاز یہ ہے کہ بطریق اجارہ اور بطریق عاریہ ہو حالانکہ تم نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں حانث ہو جائیگا پس دوسری وجہ سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔

**تشریح:۔** اس عبارت میں مذکورہ قاعدے (جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے) پر دوسرا اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی اور یہ کہا "واللہ لا اضع قدمی فی دار خالد" بخدا میں اپنا قدم خالد کے گھر میں نہیں رکھوں گا پھر یہ شخص اگر خالد کے گھر میں ننگے پاؤں داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائے گا اور اگر جوتے پہن کر داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ حالانکہ اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے اس طور پر کہ گھر میں قدم رکھنے کی حقیقت یہ ہے کہ ننگے پاؤں داخل ہو کیوں کہ وضع الشئی فی الشئی کا مطلب یہ ہے کہ دوسری شئی پہلی شئی کیلئے بلا واسطہ ظرف ہو اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ

دار کو قدم کیلئے بلا واسطہ ظرف بنایا جائے اور بلا واسطہ ظرف بنانا اس وقت متحقق ہوگا جب کہ ننگے پاؤں گھر میں داخل ہونا پایا جائے۔ بہر حال یہ بات مسلم ہے کہ ننگے پاؤں گھر میں داخل ہونا وضع قدم فی دار خالد کی حقیقت ہے اور جوتے پہن کر داخل ہونا یہ وضع قدم فی دار خالد کے مجازی معنی ہیں کیونکہ جوتے پہن کر داخل ہونیوالے شخص سے اگر داخل ہونے کی نفی کی جائے اور یوں کہا جائے کہ یہ شخص دار خالد میں داخل نہیں ہوا اور اس نے دار خالد میں اپنا قدم نہیں رکھا تو درست ہے اور کسی معنی سے لفظ کی نفی کا صحیح ہونا اس معنی کے مجازی ہونے کی علامت ہے جیسا کہ مجاز کی شروع بحث میں گذر چکا ہے بہر حال جوتے پہن کر داخل ہونا وضع قدم فی دار خالد کے مجازی معنی ہیں۔ پس آپ کے نزدیک چونکہ یہ شخص ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر دونوں طرح داخل ہونے سے حانث ہو جاتا ہے اسلئے آپ کے نزدیک بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز نا جائز ہے اسی مثال میں دوسری وجہ سوال یہ ہے کہ دار خالد کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر خالد کی ملک ہو اور خالد اس کا مالک ہو اور مجازی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر خالد کے پاس کرایہ کا ہو یا عاریۃً لیا ہوا ہو۔ کیونکہ خالد کے مملوکہ گھر کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہے کہ یہ گھر خالد کا ہے مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ یہ گھر خالد کا نہیں ہے یہ ہی حقیقت کی علامت ہے پس ثابت ہو گیا کہ خالد کا مملوکہ گھر دار خالد کی حقیقت ہے اور کرایہ اور عاریہ کے گھر کے بارے میں یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ گھر خالد کا ہے اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ گھر خالد کا نہیں ہے اور یہ مجاز ہونے کی علامت ہے پس ثابت ہو گیا کہ کرایہ اور عاریہ کا مکان دار خالد کے مجازی معنی ہیں اور آپ یہ فرما چکے ہیں کہ قسم کھانیوالا خالد کے مملوکہ مکان میں داخل ہوگا تو بھی حانث ہو جائے گا اور کرایہ اور عاریہ کے مکان میں داخل ہوگا تو بھی حانث ہو جائے گا، اور یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز نا جائز ہے۔

فَاَجَابَ بِاَنَّہٗ اِنَّمَا یَقَعُ ھٰذَا الْحَلَفُ عَلَی الْمِلْكِ وَالْاِجَارَۃِ جَمِیْعًا وَکَذَا عَلَی الدُّخُوْلِ حَافِیًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فِیْ قَوْلِہٖ لَا یَضَعُ قَدَمَہٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ بِاعْتِبَارِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ وَھُوَ الدُّخُوْلُ وَنِسْبَۃُ السُّکْنٰی فَیُرَادُ مِنْ قَوْلِہٖ لَا یَضَعُ قَدَمَہٗ لَا یَدْخُلُ وَھُوَ مَعْنًی مَجَازِیٌّ شَامِلٌ لِلدُّخُوْلِ حَافِیًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فَیَحْنَثُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَیْنَ الْحَقِیْقَۃِ وَالْمَجَازِ ھٰذَا اِذَا لَمْ تَکُنْ لَہٗ نِیَّۃٌ فَاِنْ کَانَتْ لَہٗ نِیَّۃٌ فَعَلٰی مَا نَوٰی حَافِیًا اَوْ مُتَنَعِّلًا مَاشِیًا اَوْ رَاکِبًا وَاِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ فَقَطْ مِنْ غَیْرِ دُخُوْلٍ لَمْ یَحْنَثْ لِاَنَّ الْحَقِیْقَۃَ مَھْجُوْرَۃٌ لَا تُعْمَلُ وَیُرَادُ مِنْ قَوْلِہٖ فِیْ دَارِ فُلَانٍ فِیْ سُکْنٰی فُلَانٍ وَھُوَ مَعْنًی مَجَازِیٌّ شَامِلٌ لِلْمِلْكِ

وَالْإِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ فَيَحْنَثُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ لٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ ذُكِرَ فِي الْفَتَاوٰى اَنَّهٗ اِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الدَّارُ سُكْنٰى لِفُلَانٍ بَلْ كَانَتْ مِلْكًا عَاطِلَةً عَنِ السُّكُوْنَةِ يَحْنَثُ اَيْضًا اِلَّا اَنْ يُقَالَ اِنَّ السُّكْنٰى اَعَمُّ مِنْ اَنْ تَكُوْنَ تَحْقِيْقًا اَوْ تَقْدِيْرًا۔

**ترجمہ:۔** پس مصنف ؒ نے یہ جواب دیا کہ یہ قسم اس کے قول "لایضع قدمہ فی دار فلان" میں ملک اور اجارہ دونوں پر واقع ہوگی اور اسی طرح دخول پر واقع ہوگی دخول خواہ ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر ہو عموم مجاز کے اعتبار سے اور وہ دخول اور رہائش کی نسبت ہے چنانچہ اس کے قول "لایضع قدمہ" سے "لایدخل" مراد ہوگا اور یہ مجازی معنی مطلقاً دخول کو شامل ہیں خواہ ننگے پاؤں ہو خواہ جوتے پہن کر ہو۔ پس وہ عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور یہ حکم اس وقت ہے جب کہ متکلم کی کوئی نیت نہ ہو پس اگر متکلم کی نیت ہو تو نیت کے مطابق حکم ہوگا ننگے پاؤں داخل ہونے کی نیت ہو یا جوتے پہن کر پیادہ یا داخل ہونے کی نیت ہو یا سوار ہو کر۔ اور اگر اس نے فقط قدم رکھا بغیر داخل ہوئے تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ یہ حقیقتِ متروکہ ہے اس پر عمل نہیں کیا جاتا ہے اور اس کے قول "فی دار فلان" سے مراد "فی سکنی فلان" ہوگا اور یہ مجازی معنی ملک، اجارہ اور عاریہ سب کو شامل ہے پس وہ عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فتاویٰ میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر یہ دار فلاں کا سکنیٰ نہ ہو بلکہ ایسی ملک ہو جو سکونت سے خالی ہو تو بھی حانث ہو جائے گا۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ سکنی عام ہے تحقیقی ہو یا تقدیری ہو۔

**تشریح:۔** اس عبارت میں سابقہ اعتراض کا جواب مذکور ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ "واللہ لا اضع قدمی فی دار خالد" کہنے کی صورت میں ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے یعنی قسم کھانیوالے کے قول "لا اضع قدمی" سے "لا ادخل" (میں فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا) مراد ہے اور "لا ادخل" ایسا مجازی معنی ہے جو ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر دونوں طرح داخل ہونے کو شامل ہے پس جب "لا اضع قدمی" سے "لا اُدخُل" مراد ہے اور "لا اُدخُل" دونوں طرح داخل ہونیکو شامل ہے تو یہ شخص دونوں طرح داخل ہونے سے عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور جب دونوں طرح داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہے تو ہم حنفیوں پر جمع بین الحقیقت والمجاز کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

صاحب نورالانوار کہتے ہیں کہ سابقہ حکم اس وقت ہے جب کہ قسم کھانے والے کی کوئی نیت نہ ہو اور اگر اس کی کوئی نیت ہو تو نیت کے مطابق حکم ہوگا چنانچہ اگر اس نے ننگے پاؤں داخل نہ ہونے کی نیت کی تو جوتے

پہن کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اور اگر جوتے پہن کر داخل نہ ہونے کی نیت کی تو ننگے پاؤں داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا، اسی طرح اگر پیادہ یا داخل نہ ہونے کی نیت کی تو سوار ہوکر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اور اگر سوار ہوکر داخل نہ ہونے کی نیت کی تو پیادہ پا داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس قسم کھانے والے نے صرف اپنے قدم اندر رکھے اور خود اندر داخل نہیں ہوا اس طور پر کہ دروازہ سے باہر لیٹ کر قدم گھر کے اندر داخل کئے اور باقی جسم گھر سے باہر رکھا تو اس صورت میں یہ شخص حانث نہ ہوگا کیونکہ صرف قدم کو اندر رکھنا اور باقی جسم کو باہر رکھنا یہ وضع قدم کی حقیقت ہے لیکن حقیقت مہجورہ ہے اور حقیقت مہجورہ (متروکہ) پر عمل نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا اس پر بھی عمل نہ ہوگا اور ایسا کرنے سے قسم کھانیوالا شخص حانث نہ ہوگا اور یہ حقیقتِ مہجورہ اسلئے ہیکہ عرفاً وضعِ قدم سے صرف دخول سمجھا جاتا ہے، اور قدم کا اندر اور جسم کا باہر رکھنا نہیں سمجھتا۔ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ عمومِ مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ "حقیقت" معنی مجازی کے افراد میں سے ایک فرد ہو اور جب حقیقت، معنی مجازی کا ایک فرد ہوتا ہے تو عمومِ مجاز مراد لینے کی وجہ سے اس صورت میں یعنی قدم اندر اور جسم باہر رکھنے کی صورت میں بھی حانث ہونا چاہیئے تھا حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ حالف اس صورت میں حانث نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متن میں عمومِ مجاز سے اصطلاحی عمومِ مجاز مراد نہیں ہے بلکہ مجاز کا مطلق ہونا مراد ہے یعنی مجاز مطلق ہو کسی قید کیساتھ مقید نہ ہو اور جب ایسا ہے تو کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

سوال کی دوسری شق کا جواب یہ ہے کہ دارِ مملوکہ اور دارِ مُستاجرہ اور مستعارہ میں داخل ہونے سے حانث ہونا بھی عمومِ مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے، کیونکہ "فی دار خالد" سے "فی سکنی خالد" مراد ہے یعنی خالد کے دارِ مسکونہ میں داخل نہیں ہوں گا اور یہ معنی مجازی ہے، دار مملوکہ، دار مُستاجرہ دار مستعارہ سب کو شامل ہے یعنی خالد جس گھر میں رہتا ہے وہ گھر اسکا مملوکہ ہو یا کرایہ کا ہو یا عاریۃً لیا ہوا ہو۔ یہ کلام سب کو شامل ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ دار سے لذاتہا عداوت نہیں کی جاتی بلکہ اس میں رہنے والے کی وجہ سے اس سے عداوت کی جاتی ہے اسلئے "دار خالد" سے مراد "سکنی خالد" لیا گیا ہے اور "سکنی خالد" خالد کے ہر مسکونہ گھر کو شامل ہے۔ لہٰذا حالف ان میں سے ہر ایک گھر میں داخل ہونے سے حانث ہو جائے گا مگر عمومِ مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور جب دار مملوکہ اور دار مستاجرہ اور مستعارہ میں داخل ہونے سے حانث ہونا عمومِ مجاز کی وجہ سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہے تو ہم پر جمع بین الحقیقت والمجاز کا سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

شارح رح فرماتے ہیں کہ اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ فتاوی قاضی خاں میں مذکور ہے کہ وہ مکان جس میں قسم کھانے والا داخل ہوا ہے اگر وہ خالد کا مسکونہ اور رہائشی مکان نہ ہو

بلکہ خالد کا مملوکہ مکان ہو مگر خالد اس میں رہائش نہ کرتا ہو بلکہ خالی پڑا ہوا ہو تو حالف اس میں داخل ہونے سے بھی حانث ہو جائیگا۔ حالانکہ اس میں داخل ہونے سے حانث نہ ہونا چاہیئے تھا۔ کیوں کہ یہ مکان "سکنیٰ خالد" کے قبیل سے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "سکنیٰ" عام ہے تحقیقی ہو یعنی بالفعل اس میں رہتا ہو یا تقدیری ہو یعنی فی الحال اگرچہ اس میں نہ رہتا ہو لیکن اس میں رہنے کی پوری قدرت ہو پس خالد اپنے مذکورہ مکان میں اگرچہ فی الحال رہائش نہیں رکھتا ہے لیکن اس میں رہائش کرنے کی خالد کو پوری قدرت حاصل ہے حاصل یہ کہ یہاں سکنیٰ تقدیری موجود ہے لہٰذا اس مکان میں داخل ہونے سے بھی حالف حانث ہو جائے گا۔ یہ خیال رہے کہ یہ اعتراض صرف فتاویٰ قاضی خاں کے بیان پر وارد ہوگا ورنہ شمس الائمہ کے نزدیک اس طرح کے مکان میں داخل ہونے سے حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ اس مکان سے خالد کے سکنیٰ کی نسبت منقطع ہے حالانکہ حالف نے سکنیٰ کو خالد کی طرف منسوب کیا ہے۔

وَإِنَّمَا يَحْنَثُ إِذَا قَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فِي قَوْلِهِ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ جَوَابُ سُوَالٍ آخَرَ تَقْرِيرُهُ أَنَّهُ إِذَا حَلَفَ أَحَدٌ فَقَالَ عَبْدِي حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ فَالْيَوْمُ حَقِيقَةٌ فِي النَّهَارِ وَمَجَازٌ فِي اللَّيْلِ وَأَنْتُمْ جَمَعْتُمْ بَيْنَهُمَا وَقُلْتُمْ بِأَنَّهُ إِنْ قَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يُعْتَقُ الْعَبْدُ۔

ترجمہ:۔ اور حالف اپنے قول "عبدی حر یوم یقدم فلان" میں حانث ہو جائے گا جب کہ فلاں شخص رات یا دن میں آئے یہ تیسرے سوال مقدر کا جواب ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی اور یہ کہا "عبدی حر یوم یقدم فلان" پس "یوم" دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے اور تم نے ان دونوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ اگر فلاں رات یا دن میں آجائے تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

تشریح:۔ اس عبارت میں مذکورہ قاعدہ پر ایک تیسرا اعتراض ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے کہا کہ اگر آج فلاں شخص آجائے تو میرا غلام آزاد ہے پس غلام اگر آج دن میں آگیا تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر دن گذرنے کے بعد رات میں آیا تو بھی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ حالانکہ لفظ یوم، دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے پس احناف کے نزدیک دن اور رات دونوں وقتوں میں فلاں کے آنے سے غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کا ارتکاب کرنا ہے حالانکہ یہ تم حنفیوں کے نزدیک ناجائز ہے۔

**فوائد:** ــ یمین: شرعاً اس مضبوط عقد کا نام ہے جسکے ذریعہ حالف کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے یمین میں تعلیق بھی داخل ہے کیونکہ تعلیق کہتے ہیں ایک جملہ کے مضمون کے حصول کا دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول کیساتھ مربوط ہونا اور تعلیق میں حانث ہونا یہ ہے کہ جس چیز کو معلق کیا گیا ہے وہ واقع ہو جائے جیسے کسی نے کہا" ان جاء خالد فعبدی حر" اگر خالد آگیا تو میرا غلام آزاد ہے پس خالد کے آتے ہی غلام کی آزادی واقع ہو جائے گی بہر حال تعلیق بھی شرعاً یمین ہوتی ہے۔

فَاَجَابَ بِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَحْنَثُ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ بِالْقُدُوْمِ لَيْلًا اَوْ نَهَارًا لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ وَهُوَ عَامٌّ اَيِ الْوَقْتُ مَعْنًى مَجَازِيٌّ شَامِلٌ لِلنَّهَارِ وَاللَّيْلِ فَيَحْنَثُ بِاعْتِبَارِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِاعْتِبَارِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَقِيْلَ هُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ النَّهَارِ وَبَيْنَ مُطْلَقِ الْوَقْتِ نَاُرِيْدَ هٰهُنَا مَعْنَى الْوَقْتِ وَبِالْجُمْلَةِ لَابُدَّ هٰهُنَا مِنْ بَيَانِ ضَابِطَةٍ يُعْرَفُ بِهَا اَنَّهٗ فِيْ اَيِّ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ وَفِيْ اَيِّ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ فَقِيْلَ اِذَا كَانَ الْفِعْلُ مُمْتَدًّا يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ لِاَنَّهٗ زَمَانٌ مُمْتَدٌّ يَصْلُحُ اَنْ يَّكُوْنَ مِعْيَارًا لِلْفِعْلِ وَاِنْ كَانَ غَيْرَ مُمْتَدٍّ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ الْمُطْلَقُ لِاَنَّهٗ يَكْفِيْ لِذٰلِكَ الْفِعْلِ جُزْءٌ مِّنَ الْوَقْتِ وَلٰكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِيْ اَنَّهٗ اَيُّ فِعْلٍ يُعْتَبَرُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ الْمُضَافُ اِلَيْهِ اَوِ الْعَامِلُ فَالضَّابِطَةُ اَنَّهٗ اِذَا كَانَا مُمْتَدَّيْنِ مِثْلُ اَمْرُكِ بِيَدِكِ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ يُرَادُ بِالْيَوْمِ النَّهَارُ وَاِنْ كَانَا غَيْرَ مُمْتَدَّيْنِ مِثْلُ عَبْدِيْ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ يُرَادُ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ وَاِنْ كَانَ اَحَدُهُمَا مُمْتَدًّا دُوْنَ الْاٰخَرِ مِثْلُ اَمْرُكِ بِيَدِكِ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ اَوْ اَنْتِ طَالِقٌ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ فَالْمُعْتَبَرُ هُوَ الْعَامِلُ دُوْنَ الْمُضَافِ اِلَيْهِ بِالْاِتِّفَاقِ۔

**ترجمہ:** ــ مصنف رح نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فلاں شخص اس مثال میں رات یا دن میں آنے سے حانث ہو جائے گا کیونکہ یوم سے وقت مراد ہے اور وہ عام ہے یعنی وقت مجازی معنی ہے رات اور دن دونوں کو شامل ہے پس حالف عموم مجاز کے اعتبار سے حانث ہو جائے گا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتبار سے اور کہا گیا کہ یہ دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے پس یہاں وقت کے معنی مراد ہیں الحاصل یہاں ایک ایسے ضابطہ کا بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یوم سے کس جگہ دن مراد ہوتا ہے اور کس جگہ وقت مراد ہوتا ہے چنانچہ کہا گیا کہ جب فعل ممتد ہو تو یوم سے دن مراد ہوتا ہے اسلئے کہ دن بھی زمانہ ممتد ہے فعل کیلئے معیار بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر فعل غیر ممتد ہو تو یوم سے وقت مطلق مراد ہوتا ہے اسلئے کہ اس فعل کیلئے وقت کا ایک جز بھی کافی ہے لیکن اس بارے میں اختلاف کیا کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر

ہے مضاف الیہ یا عامل ۔ پس ضابطہ یہ ہے کہ جب دونوں فعل ممتد ہوں جیسے "امرک بیدک یوم یرکب زید" تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں جیسے "عبدی حر یوم یقدم فلان" تو یوم سے وقت مراد ہوگا اور اگر ان دونوں میں سے ایک ممتد اور دوسرا غیر ممتد ہو جیسے "امرک بیدک یوم یقدم فلان" یا "انت طالق یوم یرکب زید" تو اس صورت میں بالاتفاق عامل معتبر ہوگا نہ کہ مضاف الیہ ۔

**تشریح** :۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مثال "عبدی حر یوم یقدم فلان" میں یوم سے وقت مراد ہے اور وقت ایسے مجازی معنی ہیں جو رات و دن دونوں کو شامل ہیں لہٰذا رات یا دن کسی بھی وقت میں فلاں کے آنے سے حالف کے غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ عموم مجاز کی وجہ سے ہوگا اور جب حالف کا حانث ہونا یعنی غلام کا رات و دن دونوں اوقات میں قدوم فلاں کی وجہ سے آزاد ہونا عموم مجاز کے اعتبار سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتبار سے نہیں ہے تو سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا ۔

بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ لفظ یوم ، دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے اور یہاں وقت کے معنی مراد ہیں یعنی یوم یقدم کے معنی ہیں ای وقت یقدم فلان یعنی فلاں آدمی جس وقت آئے گا میرا غلام آزاد ہو جائے گا اور وقت کا اطلاق دن اور رات ہر دو پر ہوتا ہے لہٰذا فلاں شخص رات میں یا دن میں جس وقت بھی آئے گا آزاد ہو جائے گا ۔ اس جواب کے بعد بھی جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا ۔

اب یہاں ایک ایسا ضابطہ بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یوم سے دن کے معنی کب مراد ہوں گے اور مطلق وقت کے معنی کب مراد ہوں گے سو اس بارے میں بعض حضرات نے فرمایا کہ فعل اگر ممتد ہو (یعنی فعل ایسا ہو جس کیلئے کوئی مدت بیان کی جا سکتی ہو جیسے رکوب چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ "رکبت ہٰذہ الدابۃ یوماً") تو اس صورت میں یوم سے دن کے معنی مراد ہوں گے کیونکہ دن ایسا ممتد زمانہ ہے جس کو فعل کیلئے معیار بنایا جا سکتا ہے پس فعل ممتد کیلئے معیار بنانے کے واسطے ضروری ہے کہ یوم سے دن مراد لیا جائے اور اگر فعل غیر ممتد ہو (یعنی فعل ایسا ہو جس کیلئے کوئی مدت بیان نہ کی جا سکتی ہو جیسے قدوم و وقوعِ طلاق ۔ وقوعِ عتق) تو اس صورت میں یوم سے وقت مراد ہوگا کیوں کہ فعل غیر ممتد کیلئے وقت کا ایک جز کافی ہوتا ہے اس کیلئے طویل وقت درکار نہیں ہوتا ۔ البتہ یہاں یہ اختلاف ہے کہ یوم کیساتھ دو فعل مذکور ہوتے ہیں ایک یوم کا مضاف الیہ اور دوم یوم کا عامل لہٰذا ان دونوں میں سے کس فعل کا اعتبار کیا جائے گا ۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ عامل اور مضاف الیہ جب دونوں فعل ممتد ہوں تو یوم سے مراد دن ہوگا جیسے کسی شخص نے اپنی بیوی سے "امرک بیدک یوم یرکب زید" کہا یعنی جس دن زید سوار ہوگا اس دن تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا اس مثال میں "امر بالید" اور "رکوب زید"

دونوں فعل ممتد ہیں اور اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں تو یوم سے وقت مراد ہوگا جیسے "عبدی حر یوم یقدم فلاں" میں حریت عبد اور قدوم فلاں دونوں غیر ممتد فعل ہیں۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک ممتد ہو اور دوسرا غیر ممتد ہو تو اس صورت میں بالاتفاق فعل عامل معتبر ہوگا اور مضاف الیہ معتبر نہیں ہوگا یعنی فعل عامل اگر ممتد ہوا تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر فعل عامل غیر ممتد ہوا تو یوم سے وقت مراد ہوگا مضاف الیہ خواہ ممتد ہو یا غیر ممتد ہو جیسے شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "امرکِ بیدکِ یوم یقدم فلان" تو اس مثال میں عامل یعنی امر بالید چونکہ ممتد ہے اسلئے اس مثال میں یوم سے دن مراد ہوگا اور "انت طالق یوم یرکب زید" میں عامل یعنی طلاق چونکہ فعل غیر ممتد ہے اسلئے اس مثال میں یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا، پس اعتراض میں پیش کردہ مثال "عبدی حر یوم یقدم فلان" میں عامل یعنی حریتِ عبد چونکہ غیر ممتد فعل ہے اسلئے یہاں یوم سے وقت مراد ہوگا اور وقت کا اطلاق چونکہ شب و روز دونوں پر ہوتا ہے اسلئے فلاں دن میں آئے یا رات میں آئے بہر صورت غلام آزاد ہو جائے گا، اور جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

بقول محشی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح نے اوپر کی سطروں میں فرمایا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر ہے مضاف الیہ یا عامل پس جب یہ اختلاف موجود ہے تو شارح کا بالاتفاق کہنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کسی بھی صورت میں مضاف الیہ کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ صرف عامل کا اعتبار ہوتا ہے اور اکثر کا خیال یہ ہے کہ جب دونوں فعل غیر ممتد ہوں تو مضاف الیہ کا اعتبار ہوتا ہے پس اسی اختلاف کا اعتبار کرتے ہوئے شارح نے سابق میں "لکنہم اختلفوا فی انہ الخ" فرمایا ہے لیکن جب دونوں فعل مختلف ہوں یعنی ایک ممتد اور دوسرا غیر ممتد ہو تو تمام حضرات نے صرف عامل کا اعتبار کیا ہے اور مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا اسی وجہ سے شارح نے آخر میں بالاتفاق کا لفظ ذکر کیا ہے۔

وَاِنَّمَا اُرِیْدَ النَّذْرُ وَالْیَمِیْنُ فِیْمَا اِذَا قَالَ لِلّٰہِ عَلَیَّ صَوْمُ رَجَبٍ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِیْرُہٗ اَنْ یُّقَرَّ اِذَا قَالَ شَخْصٌ لِلّٰہِ عَلَیَّ صَوْمُ رَجَبٍ وَنَوٰی بِہِ النَّذْرَ وَالْیَمِیْنَ اَوْ نَوَی الْیَمِیْنَ فَقَطْ وَلَمْ یَخْطُرْ بِبَالِہِ النَّذْرُ فَاِنَّہٗ یَکُوْنُ نَذْرًا وَیَمِیْنًا مَعًا وَالنَّذْرُ مَعْنَاہُ الْحَقِیْقِیُّ وَالْیَمِیْنُ مَعْنَاہُ الْمَجَازِیُّ فَیَلْزَمُ الْجَمْعُ بَیْنَ الْحَقِیْقَۃِ وَالْمَجَازِ مَعًا حَتّٰی قِیْلَ یَلْزَمُ بِفَوَاتِہِ الْقَضَاءُ لِلنَّذْرِ وَالْکَفَّارَۃُ لِلْیَمِیْنِ وَلِھٰذَا

قِيلَ اَنَّهُ يَنْبَغِي اَنْ يُّقْرَأَ رَجَبُ غَيْرَ مُنَوَّنٍ لِيَكُوْنَ الْمُرَادُ رَجَبَ هٰذِهِ السَّنَةِ لِتَظْهَرَ ثَمَرَتُهُ فِي الْفَوَاتِ بِخِلَافِ مَا اِذَا كَانَ رَجَبًا مِنَ الْعُمُرِ فَاِنَّهُ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ اِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ بِالْاِيْصَاءِ بِالْفِدْيَةِ وَهٰذَا اِنَّمَا يَرِدُ عَلٰى اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح وَمُحَمَّدٍ رح بِخِلَافِ اَبِيْ يُوْسُفَ رح فَاِنَّهُ عِنْدَهُ نَذْرٌ فِي الْاَوَّلِ وَيَمِيْنٌ فِي الثَّانِيْ وَاِنْ لَمْ يَنْوِ شَيْئًا اَوْ نَوَى النَّذْرَ مَعَ نَفْيِ الْيَمِيْنِ اَوْ بِلَا نَفْيِهِ يَكُوْنُ نَذْرًا بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ نَوَى الْيَمِيْنَ مَعَ نَفْيِ النَّذْرِ يَكُوْنُ يَمِيْنًا بِالْاِتِّفَاقِ وَالْاِيْرَادُ اِنَّمَا هُوَ عَلَى الْوَجْهَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ عَلٰى مَذْهَبِهِمَا۔

**ترجمہ:۔** اور نذر اور یمین دونوں اس صورت میں مراد ہوں گے جبکہ کسی نے کہا "للہ علی صوم رجب" یہ بھی ایک دوسرے سوال کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے "للہ علی صوم رجب" اور اس سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی۔ اور اس کے دل میں نذر کا خیال بھی پیدا نہیں ہوا۔ تو نذر اور یمین دونوں مراد ہوں گی نذر اس کے حقیقی معنی ہیں اور یمین اس کے مجازی معنی ہیں پس حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا حتی کہ کہا گیا کہ صوم رجب کے فوت ہونے سے نذر کی وجہ سے قضا اور یمین کی وجہ سے کفارہ لازم آئے گا۔ اسی وجہ سے کہا گیا کہ مناسب یہ ہے کہ رجب کو بلا تنوین پڑھا جائے تاکہ اس سال کا رجب مراد ہو اور اس کا ثمرہ فوت ہونے کی صورت میں ظاہر ہو برخلاف اس صورت کے جبکہ عمر کا کوئی بھی رجب ہو تو اس کا ثمرہ نہیں ظاہر ہوگا مگر موت کے وقت فدیہ کی وصیت کرنے کی صورت میں، اور یہ سوال امام ابو حنیفہ اور امام محمد رح پر وارد ہوتا ہے برخلاف امام ابو یوسف رح کے اسلئے کہ ان کے نزدیک پہلی صورت میں نذر اور دوسری صورت میں یمین ہے اور اگر کوئی نیت نہیں کی یا یمین کی نفی کیساتھ یا بغیر نفی کے نذر کی نیت کی تو یہ بالاتفاق نذر ہوگی۔ اور اگر نذر کی نفی کیساتھ یمین کی نیت کی تو یہ بالاتفاق یمین ہوگی اور اعتراض پہلی دو صورتوں کی بنا پر طرفین کے مذہب پر ہے۔

**تشریح:۔** اس عبارت میں سابقہ قاعدہ پر چوتھا اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا "للہ علی صوم رجب" اور اس کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا فقط یمین کی نیت کی اور نذر کا اثباتاً یا نفیاً خیال تک نہ آیا تو یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہوگا یعنی اگر رجب میں روزے نہ رکھے تو نذر کی وجہ سے اس شخص پر ان روزوں کی قضا واجب ہوگی اور یمین کی وجہ سے اس پر کفارہ یمین واجب ہوگا بہر حال مذکورہ دونوں صورتوں میں یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہے اور نذر اس کلام کے حقیقی معنی ہیں اسلئے کہ یہ کلام نذر کیلئے موضوع ہے اور اس کلام سے نذر کے معنی کا مراد ہونا نیت پر بھی موقوف نہیں ہے بلکہ اس کلام سے نذر کے معنی بغیر قرینہ کے مفہوم ہوتے ہیں اور یہ سب باتیں حقیقت

ہونے کی علامت ہیں۔ پس ثابت ہوگیا کہ نذر اس کلام کی حقیقت ہے اور یمین اس کلام کے مجازی معنی ہیں۔ کیونکہ اس کلام سے یمین کا ثبوت قرینہ پر موقوف ہے اور کسی معنی کا قرینہ سے مفہوم ہونا اس کے مجاز ہونے کی علامت ہے، پس ثابت ہوگیا کہ یمین اس کلام کا مجازی معنی ہے۔ بہر حال اس کلام کے متکلم نے جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی تو اس کلام سے نذر اور یمین دونوں مراد ہوئے اور دونوں مراد ہونے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا حالاں کہ تم حنفیوں نے جمع بین الحقیقت والمجاز کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اسی وجہ سے کہا گیا کہ لفظ رجب کو بلا تنوین غیر منصرف پڑھنا مناسب ہے کیوں کہ جب رجب غیر منصرف ہوگا تو عَلَم ہونے کی وجہ سے اسی سال کا رجب مراد ہوگا اور اسی سال کا رجب متعین ہے پس اگر اس متعینہ رجب کے روزے نہ رکھ سکا تو اس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ یہ کلام چونکہ نذر ہے اسلئے اس پر ایک ماہ کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی، کیوں کہ نذر کے فوت ہونے سے قضاء واجب ہوتی ہے اور چونکہ یہ کلام یمین بھی ہے اسلئے اس پر کفارہ یمین بھی واجب ہوگا کیوں کہ یمین کے خلاف کرنے سے کفارہ یمین واجب ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر رجب کو تنوین کیساتھ پڑھا گیا تو یہ منصرف ہوگا اور عَلَم نہ ہونے کی وجہ سے غیر معین ہوگا یعنی زندگی میں کسی بھی رجب کے روزے رکھنا ضروری ہوگا۔ اس کا ثمرہ صرف موت کے وقت ظاہر ہوگا اس طور پر کہ اگر زندگی میں کسی بھی رجب کے روزے نہ رکھ سکا تو اس پر فدیہ اور کفارہ کی وصیت کرنا واجب ہوگا۔ یعنی نذر کی وجہ سے ایک ماہ کے روزوں کا فدیہ دینے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا اور یمین کی وجہ سے کفارۂ یمین ادا کرنے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا حضرت امام ابو یوسفؒ کے مذہب پر واقع نہ ہوگا اسلئے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ کلام پہلی صورت میں یعنی جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو صرف نذر ہوگا یعنی اس کلام کے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور دوسری صورت میں یعنی جب فقط یمین کی نیت کی ہو تو یہ کلام صرف یمین ہوگا یعنی اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے۔ اور جب ایسا ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر متکلم نے اپنے اس کلام سے کوئی نیت نہ کی ہو یا نذر کی نیت کی ہو اور یمین نہ ہونے کی نیت کی ہو یا نذر کی نیت کی ہو اور اثباتاً یا نفیاً یمین کی کوئی نیت نہ کی ہو تو ان تینوں صورتوں میں یہ کلام بالاتفاق نذر ہوگا اور یمین نہ ہوگا، چنانچہ رجب کے روزے نہ رکھنے کی صورت میں اس پر قضاء واجب ہوگی اور کفارۂ یمین واجب نہ ہوگا اور اگر اس کلام سے یمین کی نیت کی ہو اور نذر نہ ہونے کی نیت کی ہو تو یہ کلام بالاتفاق یمین ہوگا، چنانچہ رجب کے روزے نہ

رکھنے کی صورت میں اس پر صرف کفارۂ یمین واجب ہوگا، اور روزوں کی قضاء واجب نہ ہوگی۔ شارحؒ نے پھر وہی بات کہی کہ پہلی دو صورتوں (جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو یا صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا اثباتاً یا نفیاً خیال بھی نہ ہو) میں جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا، ابو یوسفؒ کے مذہب پر واقع نہ ہوگا۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ بِأَنَّهٗ إِنَّمَا أُرِيدَ النَّذْرُ وَالْيَمِينُ جَمِيعًا فِي هٰذِهِ الصُّورَةِ لِأَنَّهٗ نَذْرٌ بِصِيغَتِهٖ يَمِينٌ بِمُوجَبِهٖ وَتَحْرِيرُهٗ أَنَّ قَوْلَهٗ لِلّٰهِ عَلَيَّ صِيغَةُ نَذْرٍ وَهُوَ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهٗ وَكَانَ صَوْمُ رَجَبٍ مَثَلًا قَبْلَ النَّذْرِ مُبَاحُ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ وَبَعْدَ النَّذْرِ صَارَ الْفِعْلُ وَاجِبًا وَالتَّرْكُ حَرَامًا فَيَلْزَمُ مِنْ مُوجَبِ هٰذَا النَّذْرِ تَحْرِيمُ الْمُبَاحِ الَّذِي هُوَ التَّرْكُ وَتَحْرِيمُ الْحَلَالِ يَمِينٌ لِأَنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ حَرَّمَ مَارِيَةَ أَوِ الْعَسَلَ عَلٰى نَفْسِهٖ فَسَمَّى اللّٰهُ ذٰلِكَ يَمِينًا وَقَالَ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ ثُمَّ قَالَ قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ فَعُلِمَ أَنَّ تَحْرِيمَ الْحَلَالِ يَمِينٌ فَيَكُونُ الْيَمِينُ مُوجَبًا لِلْكَلَامِ لَا مُرَادًا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ وَلٰكِنَّهٗ يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهٗ إِذَا كَانَ مُوجَبًا يَنْبَغِي أَنْ يَثْبُتَ بِدُونِ النِّيَّةِ لِأَنَّ مُوجَبَ الشَّيْءِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّهَا كَالْحَقِيقَةِ الْمَهْجُورَةِ فَلِذَا يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ وَقِيلَ إِنَّ الْيَمِينَ هِيَ الْمُرَادَةُ مِنَ اللَّفْظِ وَالنَّذْرُ لَيْسَ بِمُرَادٍ بَلْ جَاءَ بِصِيغَةِ اللَّفْظِ وَلٰكِنَّ هٰذَا إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا نَوَى الْيَمِينَ فَقَطْ وَأَمَّا إِذَا نَوَاهُمَا فَقَدْ دَخَلَ النَّذْرُ تَحْتَ الْإِرَادَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا إِلَيْهِ وَقِيلَ إِنَّ قَوْلَهٗ لِلّٰهِ بِمَعْنٰى وَاللّٰهِ صِيغَةُ يَمِينٍ وَقَوْلَهٗ عَلَيَّ صِيغَةُ نَذْرٍ فَلَا يَجْتَمِعَانِ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ۔

**ترجمہ:** پس مصنفؒ نے جواب دیا کہ اس صورت میں نذر اور یمین دونوں مراد ہیں کیونکہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجَب کے اعتبار سے یمین ہے اور اس کی توضیح اس طرح ہے کہ اس کا قول للہ علیّ نذر کا صیغہ ہے، اور نذر اس کا معنی موضوع لہ ہے اور مثلاً نذر سے پہلے رجب کا روزہ مباح الفعل اور مباح الترک دونوں تھا اور نذر کے بعد فعل واجب اور ترک حرام ہوگیا پس اس نذر کے موجَب سے اس مباح یعنی ترک فعل کا حرام کردینا لازم آئے گا اور حلال کو حرام کرنا یمین ہے۔ اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کو یا شہد کو اپنی ذات پر حرام کرلیا تھا۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس کو یمین کیساتھ موسوم کیا اور فرمایا آپ اللہ کی حلال کردہ چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں۔ پھر فرمایا مقرر کردیا

ہے اللہ نے تمہارے لئے کھول ڈالنا تمہاری قسموں کا پس معلوم ہوگیا کہ حلال کو حرام کرنا یمین ہے پس یمین کلام کا موجَب ہے مجاز کے طور پر مراد نہیں ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب یمین موجَب ہے تو مناسب ہے کہ یمین بلانیت ثابت ہو کیونکہ شئی کا موجَب نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے مگر یہ کہ جواب دیا جائے کہ یمین حقیقت متروکہ کی طرح ہے لہذا یمین محتاج نیت ہوگی اور کہا گیا کہ لفظ سے یمین مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ یہ صیغۃ لفظ سے آگئی ہے لیکن یہ اس وقت درست ہوگا جب کہ فقط یمین کی نیت کی ہو اور جب دونوں کی نیت کی ہو تو نذر ارادہ کے تحت داخل ہوگی اگرچہ یہ ارادے کی محتاج نہیں ہے۔ اور کہا گیا کہ اس کا قول "للہ" "واللہ" کے معنی میں یمین کا صیغہ ہے اور اس کا قول "علیّ" نذر کا صیغہ ہے لہذا یہ دونوں لفظ واحد میں جمع نہیں ہو رہے ہیں۔

تشریح :۔ فاضل مصنف نے مذکورہ اعتراض کے جواب میں فرمایا ہے کہ مذکورہ کلام "للہ علیّ صوم رجب" سے نذر اور یمین دونوں مراد ہیں لیکن جمع بین الحقیقت والمجاز کے طور پر نہیں، بلکہ اسلئے کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے، اور صیغہ کے اعتبار سے نذر اس وجہ سے ہیکہ اس کلام میں علیّ کا لفظ مذکور ہے اور "علیّ" کا لفظ ایجاب (کسی شئی کو واجب کرنے) کیلئے آتا ہے اور اپنی ذات پر کسی چیز کو واجب کرنے کا نام ہی نذر ہے پس ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور نذر اس کلام کا معنی موضوع لہٗ ہے اور یہ کلام اپنے مُوجَب کے اعتبار سے یمین اسلئے ہیکہ ماہ رجب کا روزہ نذر سے پہلے مباح تھا یعنی روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں برابر تھا لیکن نذر کے بعد روزہ رکھنا واجب ہوگیا اور روزہ کو ترک کرنا حرام ہوگیا یعنی اس نذر سے ایک مباح یعنی ترک صوم کو حرام کرنا لازم آیا اور مباح اور حلال کو حرام کرنے کا نام ہی یمین ہے، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اوپر حضرت ماریہ قبطیہ یا شہد کو حرام کرلیا تھا پس اللہ تعالیٰ نے اس حلال اور مباح فعل کو حرام کرنے کا نام یمین رکھا اور یوں فرمایا جناب آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں جس کو اللہ نے آپ کیلئے حلال کیا ہے اور پھر فرمایا کہ اللہ نے تمہارے لئے یہ مقرر کیا ہے کہ تم کفارہ دیکر اپنی قسموں کو کھول ڈالو یعنی قسم کے خلاف عمل کرو اور کفارہ ادا کردو اس سے بھی معلوم ہوا کہ حلال کو حرام کرنے کا نام یمین ہے یعنی مذکورہ نذر سے تحریم حلال لازم آتا ہے اور تحریم حلال کا نام یمین ہے لہذا مذکورہ کلام میں یمین، نذر کیلئے لازم ہوئی، اور لازم ہی کا دوسرا نام موجَب ہے پس ثابت ہوگیا کہ یہ کلام اپنے موجَب اور لازم کے اعتبار سے یمین ہے یعنی یمین اس کلام کا موجَب ہے نہ کہ بطریق مجاز مراد یعنی اس کلام سے یمین کا ارادہ موجب ہونے کی وجہ سے کیا گیا ہے نہ کہ مجازی معنی ہونے کی وجہ سے بہرحال یہ کلام جب اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر اور موجَب کے اعتبار سے یمین ہے تو نذر اور یمین دونوں کو مراد لینے کی صورت میں اس اعتبار سے ان دونوں کا جمع ہونا لازم آئے گا ـــــــــ

ـــــــــ اور جمع بین الحقیقت والمجاز کے طور پر دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آئے گا اور جب

ایسا ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔ البتہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ یمین جب اس کلام کا موجَب ہے تو یمین بغیر نیت کے ثابت ہونی چاہیے تھی کیونکہ شیٔ کا موجَب نیت کا محتاج نہیں ہوتا حالانکہ یمین کا ثبوت بغیر نیت کے نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام کیلئے یمین حقیقتِ مہجورہ کے مانند ہے کیونکہ مباح چیز کو حرام کرنا اگرچہ اس کلامِ منذور بہ کیلئے لازم ہے یعنی مذکورہ نذر سے اگرچہ تحریم مباح لازم آتا ہے لیکن اس سے عادۃً یمین کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں جیساکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو سے یمین کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں یعنی جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو پر یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا، اسی طرح عادۃً مذکورہ تحریم مباح پر بھی یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے اور جب مذکورہ تحریم مباح پر عادۃً یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا تو یہ یمین، حقیقتِ مہجورہ کے مانند ہو گئی یعنی جس طرح حقیقتِ مہجورہ کو عادۃً اور عرفاً چھوڑ دیا جاتا ہے اسیطرح اس یمین کو بھی چھوڑ دیا گیا ہے اور حقیقتِ مہجورہ پر عمل کرنے کیلئے چونکہ نیت کی ضرورت ہوتی ہے اسلئے اس یمین پر عمل کرنے کیلئے بھی نیت کی ضرورت ہوگی۔ لیکن یہ جواب بھی اعتراض سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ جب یمین کا ارادہ کیا گیا اور یمین معنی مجازی ہیں اور نذر جو مذکورہ کلام کے معنی حقیقی ہیں وہ بھی مراد ہیں تو پھر حقیقت و مجاز دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا لازم آیا حالانکہ یہ مذکورہ قاعدہ کے خلاف ہے پس جواب کے ذریعہ جس اعتراض سے فرار اختیار کیا تھا اسی پر قرار لازم آیا۔

شاید شارح نے "الا ان یقال" کے ذریعہ جواب کے اسی ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ بعض حضرات مثلاً صاحبِ توضیح نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ کلام "للہ علیّ صوم رجب" سے مراد یمین ہی ہے یعنی اس کلام سے صرف یمین کا ارادہ کیا گیا ہے اور رہی نذر تو وہ اس کلام سے مراد نہیں ہے بلکہ صیغۂ لفظ یعنی نفس کلام سے ثابت ہوئی ہے پس جب اس کلام سے صرف یمین مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ نذر صیغۂ لفظ کیساتھ آگئی ہے تو ارادہ میں دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آیا، اور جب ارادہ میں دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آیا تو یہ اجتماع ناجائز بھی نہ ہوگا کیونکہ ارادہ ہی میں حقیقت و مجاز دونوں کا جمع ہونا ناجائز ہے اس کے علاوہ ناجائز نہیں ہے۔ مگر یہ جواب بھی جامع نہیں ہے کیوں کہ یہ جواب اس وقت تو درست ہوگا جب کہ متکلم نے مذکورہ کلام سے صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا دل میں خیال بھی نہ آیا ہو۔ لیکن اگر متکلم نے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو اس وقت یمین کی طرح نذر بھی ارادہ کے تحت داخل ہوگی اگرچہ نذر محتاجِ ارادہ نہ ہو۔ اور جب نذر اور یمین دونوں ارادے کے تحت داخل ہیں تو پھر وہی حقیقت و مجاز کا ارادے میں جمع کرنا لازم آیا لہٰذا یہ جواب بھی جامع اور حاوی نہ ہوگا۔

بعض حضرات مثلاً شمس الائمہ نے اصل اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ متکلم کا کلام "للہ" "واللہ" کے معنی میں یمین کا صیغہ ہے اور "علیّ" نذر کا صیغہ ہے پس نذر کا ارادہ ایک لفظ سے کیا گیا ہے اور یمین کا ارادہ دوسرے لفظ سے کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو ایک لفظ سے دونوں کا ارادہ کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دو لفظوں سے

ارادہ کرنا لازم آیا حالانکہ ایک لفظ سے حقیقت ومجاز دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا ناجائز ہے دو لفظوں سے ناجائز نہیں ہے پس اس جواب کے بعد بھی جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

فَهُوَ كَشِرَاءِ الْقَرِيْبِ فَإِنَّهُ تَمَلُّكٌ بِصِيْغَتِهِ تَحْرِيْرٌ بِمُوْجِبِهِ تَشْبِيْهٌ لِمَسْأَلَةِ النَّذْرِ بِهِ تَوْضِيْحًا وَتَأْيِيْدًا فَإِنَّ مَنْ شَرَى الْقَرِيْبَ يَكُوْنُ تَمَلُّكًا بِاعْتِبَارِ صِيْغَتِهِ لِأَنَّ صِيْغَتَهُ مَوْضُوْعَةٌ لِلْمِلْكِ وَلٰكِنْ يَكُوْنُ تَحْرِيْرًا وَإِعْتَاقًا بِمُوْجِبِهِ لِأَنَّ مُوْجَبَ الْمِلْكِ مَعَ الْقَرَابَةِ هُوَ الْعِتْقُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَّلَكَ ذَا رَحْمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عُتِقَ عَلَيْهِ وَإِلَّا فَبَيْنَ الشِّرَاءِ وَالتَّحْرِيْرِ مُنَافَاةٌ بِحَسْبِ الظَّاهِرِ.

**ترجمہ:۔** پس یہ کلام قریبی رشتہ دار کو خریدنے کے مانند ہے کیوں کہ شراء اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے موجَب کے اعتبار سے اعتاق ہے مسئلہ نذر کو شراء قریب کیساتھ تشبیہ دینا اس کو واضح اور قوی کرنے کیلئے ہے کیونکہ جس شخص نے اپنے قرابتدار کو خریدا تو یہ اپنے صیغہ کے لحاظ سے تملک ہوگا اسلئے کہ لفظ شراء مالک ہونے کیلئے موضوع ہے لیکن یہ اپنے موجَب کے اعتبار سے تحریر واعتاق ہوگا کیونکہ ملک مع القرابت کا مقتضیٰ عتق ہے، نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوجائے تو وہ مملوک اس پر آزاد ہوجائے گا ورنہ تو شراء اور اعتاق کے درمیان بظاہر منافات ہے۔

**تشریح:۔** فاضل مصنف نے جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتراض کو دور کرنے کیلئے فرمایا تھا کہ "للہ علیّ صوم رجب" اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجَب کے اعتبار سے یمین ہے اسی کی نظیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذی رحم محرم کو خریدا تو یہ خریدنا صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہوگا کیونکہ لفظ شراء (خریدنا) مالک ہونے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور یہ صیغہ اپنے موجَب کے اعتبار سے اعتاق (آزاد کرنا) ہوگا کیوں کہ ملک مع القرابت یعنی ذی رحم محرم کے مالک ہونے کا موجَب اور مقتضیٰ عتق (آزاد ہونا) ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوجائے تو اس پر اس ذی رحم محرم کا آزاد ہونا ضروری اور لازم ہے جیسا کہ رسول ہاشمی سید الکونین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ" حاصل یہ کہ شراء، ملک کی علت ہے، اور ملک قریب، عتق کی علت ہے، پس ملک قریب کے واسطہ سے عتق کو شراء کی طرف منسوب کردیا گیا ہے اور یہ کہہ دیا گیا ہے کہ شراء قریب سے قریبی رشتہ دار آزاد ہوجاتا ہے، ورنہ شراء اور عتق میں بظاہر منافات ہے اسلئے کہ شراء ملک کو ثابت کرتا ہے اور عتق ملک کو زائل کرتا ہے، اور مثبت اور مزیل کے درمیان منافات ظاہر ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَ عَنِ التَّفْرِيْعَاتِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ فَقَالَ وَطَرِيْقُ الْاِسْتِعَارَةِ الْاِتِّصَالُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ صُوْرَةً اَوْ مَعْنًى وَالْاِسْتِعَارَةُ فِيْ عُرْفِ الْاُصُوْلِيِّيْنَ يُرَادِفُ الْمَجَازَ وَعِنْدَ اَهْلِ الْبَيَانِ قِسْمٌ مِنَ الْمَجَازِ فَاِنَّ الْمَجَازَ عِنْدَهُمْ اِنْ كَانَتْ فِيْهِ عَلَاقَةُ التَّشْبِيْهِ يُسَمّٰى اِسْتِعَارَةً بِاَقْسَامِهَا وَاِنْ كَانَتْ فِيْهِ عَلَاقَةٌ غَيْرُ التَّشْبِيْهِ مِنْ عَلَاقَاتِ الْخَمْسِ وَالْعِشْرِيْنَ مِثْلُ السَّبَبِيَّةِ وَالْمُسَبَّبِيَّةِ وَالْحَالِ وَالْمَحَلِّ وَاللَّازِمِ وَالْمَلْزُوْمِ وَغَيْرِهَا يُسَمّٰى مَجَازًا مُرْسَلًا وَالْمُصَ عَبَّرَ عَنْ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ كُلِّهَا بِقَوْلِهٖ صُوْرَةً وَعَنْ عَلَاقَةِ الْاِسْتِعَارَةِ الْمُسَمَّاةِ بِالتَّشْبِيْهِ بِقَوْلِهٖ مَعْنًى فَكَاَنَّهٗ قَالَ وَطَرِيْقُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ بِعَلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ اَوْ بِعَلَاقَةِ الْاِسْتِعَارَةِ الْاَوَّلُ هُوَ الصُّوْرِيُّ وَالثَّانِيْ هُوَ الْمَعْنَوِيُّ وَاَرَادَ بِالصُّوْرِيِّ اَنْ تَكُوْنَ صُوْرَةُ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ مُتَّصِلًا بِصُوْرَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ بِنَوْعِ مُجَاوَرَةٍ بِاَنْ يَّكُوْنَ سَبَبًا لَهٗ اَوْ عِلَّةً اَوْ شَرْطًا اَوْ حَالًا اَوْ عَكْسَهَا وَبِالْمَعْنَوِيِّ اَنْ يَّكُوْنَا مُتَشَارِكَيْنِ فِيْ مَعْنًى وَاحِدٍ خَاصٍّ مَشْهُوْرٍ بِهٖ فِي الْعُرْفِ .

ترجمہ :۔ پھر مصنفؒ نے تفریعات کے بیان سے فارغ ہو کر مجاز کے علاقوں کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا کہ استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو صوری ہو یا معنوی ہو اصولیوں کی اصطلاح میں استعارہ اور مجاز مترادف ہیں اور اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی قسم ہے کیونکہ ان کے نزدیک اگر مجاز میں تشبیہ کا علاقہ ہو تو وہ اپنے تمام اقسام کیساتھ استعارہ کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس میں تشبیہ کے علاوہ پچیس علاقوں مثلاً سببیت اور مسببیت، حال اور محل، لازم اور ملزوم وغیرہ میں سے کوئی علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اپنے قول صورۃً سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ یعنی تشبیہ کو اپنے قول معنی سے تعبیر کیا ہے۔ گویا انھوں نے یہ کہا کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ موجود ہو خواہ مجاز مرسل کے علاقوں میں سے ہو خواہ استعارہ کا علاقہ ہو۔ اول صوری ہے اور ثانی معنوی ہے اور صوری سے مراد یہ ہیکہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کیساتھ کسی طرح مجاورت کی وجہ سے متصل ہو بایں طور کہ معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ یہ دونوں معانی کسی ایسے خاص معنی میں شریک ہوں جو عرف میں مشبّہ بہ کیساتھ مشہور ہو۔

تشریح :۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ جب مصنفؒ قاعدہ مذکورہ (جمع بین الحقیقت والمجاز

کے عدم جواز) پر چار تفریعات اور اس قاعدے پر وارد شدہ چار اعتراضات کے جوابات بیان فرما چکے تو اب یہاں سے مجاز کے علاقوں کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان صورۃً اتصال ہو یا معنیً اتصال ہو۔ اور اہلِ اصول کی اصطلاح میں استعارہ اور مجاز دونوں مرادف ہیں یعنی دونوں کی تعریف ایک ہے اور اہلِ بلاغت کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے کیوں کہ اہلِ بلاغت کے نزدیک اگر مجاز میں تشبیہ کا علاقہ موجود ہو تو وہ استعارہ کے نام کیساتھ موسوم ہوتا ہے خواہ استعارہ کی کوئی بھی قسم ہو اور اگر تشبیہ کے علاوہ کوئی علاقہ ہو تو وہ مجاز مرسل کیساتھ موسوم ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو لفظ صورۃً سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقۂ تشبیہ کو لفظ معنیً سے تعبیر کیا ہے۔ گویا مصنفؒ نے یوں کہا ہے کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مجاز مرسل کے پچیس علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ موجود ہو یا استعارہ کا علاقہ یعنی علاقۂ تشبیہ موجود ہو اول کو صوری اور ثانی کو معنوی کہتے ہیں۔

صاحبِ نور الانوار کہتے ہیں کہ صوری سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کیساتھ کسی طرح کی مجاورت کی وجہ سے متصل ہو اس طور پر کہ معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی معنی حقیقی، معنی مجازی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو "معنی" مشبہ بہ میں دوسرے معانی اور اوصاف کے مقابلہ میں زیادہ مشہور ہو۔

(**فوائد**) عبارت میں چونکہ استعارہ باقسامہا کا لفظ آگیا ہے اسلئے استعارہ کی اقسام کا ذکر ضروری ہے چنانچہ عرض ہے کہ استعارہ کی چار قسمیں ہیں (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ تصریحیہ (۳) استعارہ تخییلیہ (۴) استعارہ ترشیحیہ۔ استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کیساتھ دل میں تشبیہ دے کر مشبہ کے علاوہ تمام ارکان تشبیہ کو ترک کر دیا گیا ہو۔ اور استعارہ تخییلیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ متروک کا کوئی لازم مشبہ مذکور کیلئے ثابت کر دیا گیا ہو ان دونوں کی مثال یہ ہے "اَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ اَظْفَارَهَا" موت نے اپنے پنجے گاڑ دیئے۔ اس مثال میں موت کو درندے کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ یعنی موت کے علاوہ باقی تمام ارکانِ تشبیہ (مشبہ بہ، وجہ شبہ، اداتِ تشبیہ) ترک کر دیئے گئے ہیں لہٰذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوگا اور اظفار (ناخن) جو مشبہ بہ یعنی درندے کیلئے لازم ہیں ان کو مشبہ یعنی موت کیلئے ثابت کر دیا گیا ہے لہٰذا یہ استعارہ تخییلیہ ہوگا۔ اور استعارہ ترشیحیہ یہ ہیکہ مشبہ بہ متروک کا کوئی مناسب مشبہ مذکور کیلئے ثابت کر دیا گیا ہو جیسے "اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالھدی فما ربحت تجارتھم" میں منافقین کے استبدالِ ضلالت بالھدی کو خرید و فروخت کرنے والوں کے معاملہ کیساتھ

تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ کے علاوہ تمام ارکانِ تشبیہ کو ترک کر دیا گیا ہے مگر ربح اور تجارت جو مشبہ بہ متروک کے مناسبات میں سے ہیں ان کو مشبہ یعنی منافقین کے استبدال کیلئے ذکر کر دیا گیا ہے۔ استعارہ تصریحیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کا ذکر کیا جائے اور مشبہ مراد لیا جائے جیسے رأیت اسدًا یرمی میں نے شیر کو تیر اندازی کرتے ہوئے دیکھا اس مثال میں مذکور اگرچہ مشبہ بہ یعنی اسد ہے مگر مراد مشبہ یعنی رجل شجاع ہے اور اس پر قرینہ لفظ یرمی ہے۔ مجاز مرسل کے جن پچیس علاقوں کا ذکر کیا گیا ہے ان کی تفصیل اس طرح ہے (۱) سبب کا اطلاق مسبب پر یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہو جیسے رعینا الغیث میں غیث (بارش) سبب ہے اور سبزہ اور گھاس اس کا مسبب ہے پس مثال میں سبب یعنی غیث ذکر کیا گیا ہے مگر مراد مسبب یعنی سبزہ لیا گیا ہے، کیونکہ چرانے کی چیز سبزہ اور گھاس ہوتی ہے نہ کہ بارش (۲) مسبب کا اطلاق سبب پر یعنی مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہو جیسے امطرتِ السماء نباتاً میں نبات مسبب ہے اور بارش اس کا سبب ہے پس اس مثال میں نبات مسبب بول کر بارش (سبب) مراد لیا گیا ہے اور جیسے انی اَعْصِرُ خمرًا میں خمر مسبب ہے اور اور انگور اس کا سبب ہے پس آیت میں خمر سے انگور مراد ہیں کیونکہ انگور نچوڑے جاتے ہیں نہ کہ خمر (۳) کل کا اطلاق جز پر یعنی کل بول کر جز مراد لیا گیا ہو جیسے آیت یجعلون اصابعہم فی آذانہم میں اصابع (کل) بول کر انامل (جز) مراد لیا گیا ہے (۴) جز کا اطلاق کل پر یعنی جز بول کر کل مراد لیا گیا ہو جیسے فتحریر رقبۃٍ میں رقبہ یعنی گردن جو غلام کا ایک جز ہے اس کو بول کر پورا غلام مراد لیا گیا ہے (۵) مقید کا اطلاق مطلق پر یعنی مقید بول کر مطلق مراد لیا گیا ہو جیسے مشفر جو اونٹ کے ہونٹ کیساتھ مقید اور مخصوص ہے اس سے مطلق ہونٹ مراد لیا گیا ہو خواہ وہ کسی کا بھی ہونٹ ہو (۶) مطلق کا اطلاق مقید پر یعنی مطلق بول کر مقید مراد لیا گیا ہو جیسے مطلق یوم سے یوم قیامت کا ارادہ کیا گیا ہو (۷) مضاف کو حذف کرنے کے بعد مضاف الیہ کو اس کی جگہ رکھ دینا جیسے واسئل القریۃ یعنی واسئل اہل القریۃ (۸) کسی چیز کو مایؤل کے اعتبار سے موسوم کر دینا یعنی جو چیز آئندہ زمانہ میں وقوع پذیر ہوگی زمانہ حال ہی میں اس کے ساتھ موسوم کر دیا جائے جیسے سال اول میں داخل شدہ طالب علم کو مایؤل کے اعتبار سے مولوی صاحب کہہ دیا جاتا ہے یا حج کی درخواست منظور ہوتے ہی کسی کو حاجی صاحب کہا جانے لگے (۹) کسی کو ماکان کے اعتبار سے موسوم کر دینا جیسے وآتوا الیتامیٰ اموالہم میں بالغ ہونے کے بعد بے باپ کے بچوں کو یتامیٰ کہا گیا ہے کیونکہ مالِ یتامیٰ ان کے بالغ ہونے کے بعد ان کے سپرد کیا جاتا ہے بالغ ہونے سے پہلے سپرد نہیں کیا جاتا حالانکہ وہ بالغ ہونے سے پہلے یتیم تھے بالغ ہونے کے بعد یتیم نہیں رہے لیکن بالغ ہونے کے بعد بھی ماکان کے اعتبار سے ان کو یتیم کہہ دیا گیا ہے (۱۰) محل کا اطلاق حال پر یعنی محل بول کر حال مراد لیا گیا ہو جیسے فلیدع نادیہ میں نادیہ (مجلس) یعنی محل بول کر حال یعنی اہل مجلس کا ارادہ کیا گیا ہے یا جیسے گلاس بول کر پانی مراد لیا جائے (۱۱) حال کا اطلاق محل پر یعنی حال بول کر محل مراد لیا گیا ہو جیسے واما الذین ابیضت وجوہہم ففی رحمۃ اللہ میں رحمت سے جنت مراد ہے کیوں کہ جنت رحمتِ خداوندی کا محل ہے۔

(۱۲) شئی کے آلہ کا اطلاق شئی پر یعنی آلہ شئی بول کر آلہ مراد لیا جائے جیسے واجعل لی لسان صدق فی الآخرین میں لسان (زبان) سے ذکر مراد ہے کیوں کہ زبان ذکر کا آلہ ہے۔ (۱۳) احد الضدین کا اطلاق آخر پر جیسے بصیر (بینا) کا لفظ اعمیٰ (نابینا) کیلئے بولا جائے یا اعمیٰ کا لفظ بصیر کیلئے بولا جائے (۱۴) زیادت جیسے لیس کمثلہ شئی میں کاف کا زیادہ ہونا مجاز مرسل کا علاقہ ہے (۱۵) نکرہ کا اطلاق کلام مثبت میں عموم کیلئے جیسے علمت نفس یعنی کل نفس (۱۶) مجاورت یعنی مجاورت کی وجہ سے ایک شئی کا دوسری شئی پر اطلاق کردیا جاتا ہے جیسے جَرَیٰ المیزاب میں میزاب (پرنالہ) کا لفظ پانی کیلئے استعمال کیا گیا ہے (۱۷) احد البدلین کا اطلاق آخر پر جیسے فلان اکل الدم میں دم سے مراد دیت ہے پس اس مثال میں دم کا لفظ دیت کیلئے استعمال کیا گیا ہے حالانکہ دیت دم کا بدل ہے۔ (۱۸) شئی معرّف کا اطلاق، واحد منکّر پر جیسے ولقد اَمُرُّ علی اللئیم یسبّنی (میں ایسے کمینہ آدمی کے پاس سے گذرجاتا ہوں جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے) میں اللئیم معرف ہے مگر یہاں ایک غیر معین کمینہ آدمی مراد ہے (۱۹) حذف یعنی کسی بھی چیز کو حذف کردینا مجاز مرسل ہے جیسے انما الاعمال بالنیات میں لفظ ثواب محذوف ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے انما ثواب الاعمال بالنیات (۲۰) حذفِ مضاف الیہ جیسے وعلّم آدم الاسماء میں اسماء کا مضاف الیہ محذوف ہے اور الاسماء کا الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہے وعلّم آدم اسماء المسمیات اور جیسے واشتعل الراس شیبا میں اس کا مضاف الیہ محذوف ہے تقدیری عبارت یوں ہے واشتعل راسی شیبا (۲۱) ملزوم کا اطلاق لازم پر یعنی ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہو جیسے فرزدق کا شعر ہے ؎

سأطلب بعد الدار عنکم لتقربوا ❊ وتسکب عینای الدموع لتجمدا

اسی کو ایک اردو شاعر نے یوں کہا ہے ؎

بُعدِ خانہ کا ہوں طالب تاکہ ہوجاؤ قریب ❊ رو رہا ہوں اسلئے کہ شادمانی ہو نصیب

عربی شعر میں سکب دموع یعنی آنکھوں کا آنسو بہانا ملزوم ہے اور رنج وغم اس کا لازم ہے۔ شاعر نے آنکھوں کا آنسو بہانا یعنی ملزوم بول کر رنج وغم یعنی اس کا لازم مراد لیا ہے (۲۲) لازم کا اطلاق ملزوم پر یعنی لازم بول کر ملزوم مراد لیا گیا ہو جیسے عورتوں سے جدا رہنے کیلئے ازار کا باندھنا لازم ہے اب اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے اپنا ازار باندھ لیا تو اس سے مراد یہ ہے کہ میں عورتوں سے الگ تھلگ ہوگیا بس اس مثال میں لازم یعنی شدِّ ازار بول کر ملزوم یعنی عورتوں سے جدا رہنا مراد لیا گیا ہے (۲۳) خاص کا اطلاق عام پر یعنی خاص بول کر عام مراد لیا گیا ہو جیسے خُذ من اموالہم صدقۃ میں خطاب خاص طور پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کیا گیا ہے لیکن مراد عام ہے یعنی ہر زمانہ کے حکام کو یہ خطاب ہے کہ زکوٰۃ وصول کرو (۲۴) عام کا اطلاق خاص پر یعنی عام بول کر خاص مراد لیا گیا ہو جیسے کسی ایک آدمی کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے عمومی خطاب کیساتھ کہدیا جاتا ہے کہ آج کل لوگوں کو کیا ہوگیا کہ وہ فلاں فلاں غلطیاں کرتے ہیں اس خطاب

میں اگرچہ عموم ہے لیکن مراد ایک مخصوص آدمی ہے پس اس مثال میں عام بول کر خاص مراد لیا گیا ہے۔ مجاز کے یہ چوبیس علاقے ہیں اور ایک استعارہ کا علاقہ تشبیہ ہے کل ملاکر پچیس ہوگئے ہیں یہ خیال رہے کہ یہ تعداد استقراء کے ذریعہ بیان کی گئی ہے ورنہ اس میں کمی بیشی بھی ممکن ہے۔ جمیل احمد عفی عنہ

كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالْمَطَرِ سَمَاءً نَشْرٌ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَاِنَّ الْاَوَّلَ مِثَالٌ لِلْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ اِذِ الرَّجُلُ الشُّجَاعُ وَالْهَيْكَلُ الْمَعْلُوْمُ كِلَاهُمَا مُشْتَرِكَانِ فِي مَعْنًى لَازِمٍ مَشْهُوْرٍ مُخْتَصٍّ بِالْهَيْكَلِ الْمَعْلُوْمِ وَهُوَ الشَّجَاعَةُ اَعْنِي الْجُرْأَةَ فَلَا يُسَمَّى الرَّجُلُ اَسَدًا بِاعْتِبَارِ الْحَيْوَانِيَّةِ لِعَدَمِ الْاِخْتِصَاصِ وَلَا الْاَبْخَرِ لِعَدَمِ الشُّهْرَةِ وَالثَّانِي مِثَالٌ لِلْاِتِّصَالِ الصُّوْرِيِّ فَاِنَّ صُوْرَةَ الْمَطَرِ يَتَّصِلُ بِصُوْرَةِ السَّمَاءِ يَعْنِي السَّحَابَ فَاِنَّ الْعُرْفَ يُسَمِّيْ كُلَّ مَا عَلَاكَ وَاَظَلَّكَ سَمَاءً وَالْمَطَرُ يَنْزِلُ مِنَ السَّحَابِ فَيَكُوْنُ مُتَّصِلًا بِهٖ ۔

**ترجمہ:** جیساکہ شجاع کو اسد اور مطر کو سماء کے ساتھ موسوم کرنے میں یہ مثال لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ہے اسلئے کہ پہلی مثال اتصال معنوی کی ہے کیونکہ رجل شجاع اور شبیہ معلوم دونوں ایسے معنی لازم میں شریک ہیں جو مشہور ہیں اور شبیہ معلوم کیساتھ مخصوص ہیں اور وہ معنی شجاعت یعنی دلیری کے ہیں پس رجل کو اسد کیساتھ حیوانیت کے اعتبار سے موسوم نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ حیوانیت، اسد کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ ابخر (گندہ دہن) کو اسد کہا جائے گا۔ کیونکہ اسد کی گندہ دہنی مشہور نہیں ہے اور دوسری مثال اتصال صوری کی ہے کیونکہ صورتِ مطر صورتِ سماء یعنی ابر سے متصل ہے اسلئے کہ عرف ہر اس چیز کا جو تجھ سے اوپر اور تجھ پر سایہ فگن ہو سماء نام رکھتا ہے اور مطر کا نزول چونکہ ابر سے ہوتا ہے اسلئے وہ سماء یعنی ابر سے متصل ہے۔

**تشریح:** سابق میں کہا گیا تھا کہ مصنف نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصال صوری کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور تشبیہ کے علاقہ کو اتصال معنوی کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اس عبارت میں لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ان دونوں کی مثالیں ذکر کی گئی ہیں چنانچہ پہلی مثال اتصال معنوی کی ہے حالانکہ متن میں اس کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے اور پہلی مثال اتصال معنوی کی اس طور پر ہے کہ رجل شجاع اور شبیہ معلوم (شیر) ایک ایسے معنی میں شریک ہیں جو معنی شبیہ معلوم (شیر) کے ساتھ مختص اور لازم ہیں اور اس معنی کا شبیہ معلوم کے اندر پایا جانا مشہور بھی ہے اور وہ معنی شجاعت اور دلیری ہے یعنی دلیری کا شیر کے اندر پایا جانا عوام وخواص دونوں میں مشہور ہے اسی اشتراکِ معنی کی وجہ سے رجل شجاع کو استعارۃً اسد کیساتھ موسوم کردیا جاتا ہے اور

حیوانیت چونکہ شبیہ معلوم (شیر) کیساتھ مخصوص نہیں ہے اسلئے حیوانیت میں شریک ہونے کی وجہ سے رجل شجاع کو اسد نہیں کہا جائے گا اور گندہ دہن آدمی، گندہ دہنی میں اگرچہ اسد کیساتھ شریک ہے لیکن اس کے باوجود گندہ دہن آدمی کو اسد کے نام کیساتھ موسوم نہیں کیا جائے گا کیونکہ گندہ دہنی میں اسد مشہور نہیں ہے حالانکہ استعارہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ معنی جسمیں مستعار لہ (معنی مجازی) اور مستعار منہ (معنی حقیقی) دونوں شریک ہوں اس میں مستعار منہ (معنی حقیقی) مشہور رہوں اس متن میں دوسری مثال اتصال صوری کی ہے حالانکہ گذشتہ متن میں اس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے اور دوسری مثال اتصال صوری کی اس طور پر ہے کہ مطر (بارش) کی صورت سمار (بادل) کی صورت سے متصل ہے یہاں مثال میں سمار سے مراد بادل اسلئے لیا گیا ہے کہ عرف میں ہر اوپر والی اور سایہ فگن چیز کو سمار کہہ دیا جاتا ہے اور بادل بھی چونکہ اوپر ہوتا ہے اسلئے اس کو بھی سمار کہہ دیا گیا ہے جیسا کہ فرمانِ باری" او کصیب من السمار" میں سمار سے بادل مراد ہے۔ بہر حال مثال میں سمار سے مراد بادل ہے اور مطر (بارش) کا نزول چونکہ بادل سے ہوتا ہے اسلئے مطر کا صورۃً اتصال، سمار (بادل) سے ہوا اور جب مطر کا صورۃً سمار (بادل) کے ساتھ اتصال ہے تو اس اتصالِ صوری کی وجہ سے مجازاً مطر کو سمار (سحاب) کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَيَّنَ اَنَّ هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ كَمَا وُجِدَا فِي الْحِسِّيَّاتِ وَالْمُحَاوَرَاتِ كَذٰلِكَ وُجِدَا فِي الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَقَالَ وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ الْاِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيْلِ نَظِيْرُ الصُّوْرَةِ يَعْنِيْ اَنَّ الْعَلَاقَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِ الْاَوَّلِ سَبَبًا لِلثَّانِيْ اَوْ مُسَبَّبًا عَنْهُ اَوْ كَوْنِ الْاَوَّلِ عِلَّةً لِلثَّانِيْ اَوْ مَعْلُوْلًا لَهٗ نَظِيْرُ الْاِتِّصَالِ الصُّوْرِيِّ مِنَ الْحِسِّيَّاتِ فَاِنَّ الْمُسَبَّبَ يَتَّصِلُ بِالسَّبَبِ وَيُجَاوِرُهٗ صُوْرَةً وَكَذَا الْمَعْلُوْلُ يَتَّصِلُ بِالْعِلَّةِ وَيُجَاوِرُهَا كَالْمِلْكِ يَتَّصِلُ بِالشِّرَاءِ وَمِلْكُ الْمُتْعَةِ يَتَّصِلُ بِمِلْكِ الرَّقَبَةِ۔

ترجمہ:۔ پھر مصنف رحؒ نے بیان کیا کہ یہ دونوں قسمیں جس طرح حسیات اور محاورات میں موجود ہیں اسی طرح احکام شرعیہ میں بھی موجود ہیں چنانچہ فرمایا کہ احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی نظیر ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس طرح تعلق کا ہونا کہ پہلی چیز دوسری کیلئے سبب ہو یا اس کا مسبب ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہو یا اس کا معلول ہو اتصال صوری حسی کی نظیر ہے اسلئے کہ مسبب صورۃً سبب کیساتھ متصل اور اس کا مجاور ہوتا ہے اور اسی طرح معلول علت کیساتھ متصل ہوتا ہے اور اس کے قریب ہوتا ہے جیسے ملک، شراء سے متصل ہے اور ملک متعہ، ملک رقبہ سے متصل ہے۔

**تشریح:** ۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اتصال کی مذکورہ دونوں قسمیں یعنی اتصال صوری اور اتصال معنوی جس طرح حسیات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح احکام شرعیہ میں بھی پائی جاتی ہیں کیوں کہ مجاز کی بنار اتصال پر ہے اتصال خواہ صورۃً ہو خواہ معنیً ہو اور یہ اتصال جس طرح حسیات میں موجود ہوتا ہے اسی طرح احکام شرع میں بھی موجود ہوتا ہے احکام شرع سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ایسے معانی پر دلالت کریں جن پر ایسے فوائد شرعیہ مرتب ہوں جو شارع کے نزدیک معتبر ہوں۔ چنانچہ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی مثال ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس طرح کا تعلق اور علاقہ کہ پہلی چیز دوسری کیلئے سبب ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے مسبب ہو یا اس طرح کا تعلق اور علاقہ کہ پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے معلول ہو تو یہ اتصال صوری حسی کی نظیر ہے کیوں کہ مسبب، صورۃً سبب سے متصل اور قریب ہوتا ہے اسی طرح معلول بھی علت سے صورۃً متصل اور قریب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب اور مسبب کے درمیان اور علت اور معلول کے درمیان اتصال صوری کا پایا جانا ثابت ہو گیا جیسے شرار (خریدنا) ملک کیلئے علت ہے اور ملک، شرار سے متصل ہوتی ہے بایں طور کہ شرار تام کے فوراً بعد مشتری کیلئے ملکِ بیع ثابت ہو جاتی ہے اور جیسے ملکِ رقبہ، ملک متعہ کا سبب ہے اور ملک متعہ (مسبب) ملک رقبہ (سبب) سے متصل اور قریب ہے بایں طور کہ اگر کوئی شخص کسی باندی کے رقبہ (ذات) کا مالک ہو گیا تو وہ فوراً ہی اس کے متعہ کا مالک بھی ہو جائے گا۔

**(فوائد)** شریعت میں علت اس چیز کا نام ہے جس کو کسی حکم مطلوب کیلئے وضع کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی جگہ حکم متصور نہ ہو تو اس جگہ علت بھی مشروع نہ ہوگی پس علت کی طرف حکم کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں یعنی علت کی وجہ سے حکم موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے اور علت اور حکم کے درمیان ایسا کوئی امر نہیں ہوتا جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو۔ جیسے لفظ نکاح، افادۂ ملکِ متعہ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اسی لفظ نکاح کی طرف ملکِ متعہ کا وجوب اور وجود دونوں منسوب ہیں یعنی نکاح کی وجہ سے شوہر کیلئے ملکِ متعہ موجود اور ثابت ہو گئی ہے اور عورت پر متعہ کا سپرد کرنا واجب ہو گیا ہے اور یہاں نکاح اور ملکِ متعہ کے درمیان ایسا کوئی امر بھی نہیں ہے جس کی طرف ملکِ متعہ کو منسوب کیا جاتا ہو۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ نکاح، ملکِ متعہ کی علت ہے۔ اور سبب وہ ہے جو علت کی طرح مشروع نہ ہو بلکہ وہ مفضی الی الحکم ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسا امر ہوتا ہے جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے پس سبب کی طرف نہ وجودِ حکم منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوبِ حکم منسوب ہوتا ہے جیسے شرار، ملکِ متعہ کا سبب ہے کیونکہ شرار، صرف ملک متعہ کی طرف مفضی ہے اور شرار کی طرف ملکِ متعہ کا نہ وجود منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب منسوب ہوتا ہے بلکہ شرار اور ملکِ متعہ کے درمیان جو ملکِ رقبہ ہے اس کی طرف ملکِ متعہ کا وجود اور وجوب منسوب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ بعض صورتوں میں شرار متصور ہوتا ہے لیکن ملکِ متعہ متصور نہیں ہوتا مثلاً کسی نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو یہاں شرار موجود ہے لیکن مشتری کیلئے ملکِ متعہ کا حصول نہیں ہوگا

اور بعض صورتوں میں شراء بھی متصور ہوتا ہے اور ملک متعہ کا حصول بھی ہوتا ہے مثلاً کسی نے اجنبیہ باندی کو خرید لیا تو یہاں شراء کیساتھ باندی کا ملک متعہ بھی مشتری کیلئے حاصل ہو جائے گا۔ اور یہ شان سبب کی ہوتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ شراء ملک متعہ کا سبب ہے اور علت نہیں ہے۔

وَالْاِتِّصَالُ فِیْ مَعْنَی الْمَشْرُوْعِ کَیْفَ شُرِعَ نَظِیْرُ الْمَعْنَوِیِّ اَیِ الْعَلَاقَۃُ فِی الْمَعْنَی الَّذِیْ شُرِعَ الْمَشْرُوْعُ لِاَجْلِہٖ حَالَ کَوْنِہٖ بِاَیَّۃِ کَیْفِیَّۃٍ شُرِعَ نَظِیْرُ الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِیِّ فِی الْمَحْسُوْسَاتِ کَالْاِتِّصَالِ بَیْنَ الْکَفَالَۃِ وَالْحَوَالَۃِ فِیْ کَوْنِہِمَا تَوْثِیْقًا لِلدَّیْنِ وَبَیْنَ الصَّدَقَۃِ وَالْھِبَۃِ فِیْ کَوْنِہِمَا تَمْلِیْکًا بِغَیْرِ عِوَضٍ وَاَمْثَالِہٖ ۔

**ترجمہ:۔** اور اتصال معنی مشروع میں کہ وہ کس طرح مشروع ہوا اتصال معنوی کی مثال ہے یعنی علاقہ اس معنی میں جس کے لئے حکم مشروع ہوا ہے اس حال میں کہ وہ کس طرح مشروع ہوا محسوسات میں اتصال معنوی کی نظیر ہے جیسے کفالہ اور حوالہ کے درمیان اتصال۔ ان دونوں کے دین کا وثیقہ ہونے میں۔ اور صدقہ اور ہبہ کے درمیان اتصال ان دونوں کے تملیک بغیر عوض ہونے میں اور اس کے امثال۔

**تشریح:۔** فاضل مصنفؒ نے کہا کہ ایک عقد مشروع کا دوسرے عقد مشروع کیساتھ اتصال اس معنی میں جس کی وجہ سے وہ مشروع کیا گیا ہے محسوسات میں اتصال معنوی کی مثال ہے یعنی جس معنی کی وجہ سے ایک حکم مشروع کیا گیا ہو اگر وہ معنی دوسرے مشروع میں بھی موجود ہوں تو ان دونوں عقود مشروعہ میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے استعارۃً اور مجازاً استعمال کیا جا سکتا ہے جیسے کفالہ اور حوالہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دَین کی توثیق کرتا ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک عقد توثق ہے پس اس اتصال معنوی کی وجہ سے طرفین سے استعارہ جائز ہے یعنی کفالہ بول کر حوالہ مراد لینا اور حوالہ بول کر کفالہ مراد لینا استعارۃً دونوں جائز ہیں اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ کفالہ بشرط براءت اصیل حوالہ ہوتا ہے اور حوالہ بشرط عدم براءت اصیل کفالہ ہوتا ہے یعنی کفالہ میں اصیل (مکفول عنہ) مطالبہ سے بری نہیں ہوتا بلکہ مکفول لہٗ کو جس طرح کفیل سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اسی طرح مکفول عنہ سے بھی مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور حوالہ میں اصیل (محیل، مدیون) مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے چنانچہ محتال لہٗ (قرض خواہ) کو صرف محتال علیہ (ضامن) سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور محیل سے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے پس اگر کفالہ میں اصیل یعنی مکفول عنہ کے بری ہونے کی شرط لگا دی گئی تو یہ کفالہ نہ رہے گا بلکہ استعارۃً حوالہ ہو جائیگا اور اگر حوالہ میں اصیل یعنی محیل کے بری نہ ہونے کی شرط لگا دی گئی تو یہ حوالہ نہ رہے گا بلکہ استعارۃً کفالہ ہو جائے گا۔ اسی طرح صدقہ اور ہبہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ دونوں میں سے ہر ایک بغیر عوض کے

مالک بنانے کا ذریعہ ہے پس اس اتصال اور اشتراک کی وجہ سے لفظ صدقہ، ہبہ کیلئے اور لفظ ہبہ، صدقہ کیلئے استعارۃً استعمال کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی فقیر کو صدقہ کرنے کیلئے کہا کہ میں نے یہ چیز اس کو ہبہ کردی تو یہ صدقہ ہوگا یعنی لفظ ہبہ، صدقہ کیلئے مستعار ہوگا اور اس معطی کیلئے اپنی دی ہوئی شئی واپس لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے اور اگر کسی مالدار کو ہبہ کرنے کیلئے کہا کہ میں نے یہ چیز اسکو صدقہ کردی ہے تو یہ ہبہ ہوگا یعنی لفظ صدقہ، ہبہ کیلئے مستعار ہوگا اور اس معطی کو اپنی عطا کردہ شئی واپس لینے کا حق ہوگا کیونکہ ہبہ میں رجوع جائز ہے یعنی واہب اپنی شئی موہوب، موہوب لہ سے واپس لے سکتا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ تَرَكَ الْمُصَ رح تَفْصِيْلَ الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَذَكَرَ بَعْضَ اَنْوَاعِ الْاِتِّصَالِ الصُّوْرِيِّ لِيَبْتَنِيَ عَلَيْهِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ فَقَالَ وَالْاَوَّلُ عَلٰى نَوْعَيْنِ اَيِ الْاِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيْلِ يَتَنَوَّعُ عَلٰى نَوْعَيْنِ لِاَنَّ السَّبَبِيَّةَ نَوْعٌ اٰخَرُ وَالتَّعْلِيْلُ نَوْعٌ اٰخَرُ وَلَمَّا كَانَ عَلَاقَةُ التَّعْلِيْلِ اَشْرَفُ مِنَ السَّبَبِيَّةِ قَدَّمَهَا حَيْثُ قَالَ اَحَدُهُمَا اِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاِتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَاَنَّهٗ يُوْجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ فَيَجُوْزُ اَنْ تُذْكَرَ الْعِلَّةُ وَيُرَادُ الْحُكْمُ وَاَنْ يُّذْكَرَ الْحُكْمُ وَتُرَادُ الْعِلَّةُ لِاَنَّ الْحُكْمَ يَحْتَاجُ اِلَى الْعِلَّةِ مِنْ حَيْثُ الثُّبُوْتِ وَالْعِلَّةُ مُحْتَاجَةٌ اِلَى الْحُكْمِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ اِذْ لَمْ تُشْرَعِ الْعِلَّةُ اِلَّا لِلْحُكْمِ فَجَاءَ الْاِفْتِقَارُ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَالْاَصْلُ فِي الْاِسْتِعَارَةِ اَنْ يُّذْكَرَ الْمُفْتَقِرُ اِلَيْهِ وَيُرَادُ الْمُفْتَقِرُ فَتَصِحُّ الْاِسْتِعَارَةُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ۔

ترجمہ:۔ پھر اس کے بعد مصنف رح نے اتصال معنوی کی تفصیل کو ترک کرکے اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر کیا ہے تاکہ اس پر علت اور سبب کے درمیان فرق مبنی ہو سکے چنانچہ فرمایا اور اول دو قسموں پر مشتمل ہے یعنی سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے اتصال دو قسموں پر منقسم ہے اسلئے کہ سببیت علیحدہ قسم ہے اور تعلیل علیحدہ قسم ہے، اور تعلیل کا علاقہ چونکہ سببیت کے علاقہ سے ہے اس لئے مصنف نے اس کو مقدم کیا چنانچہ کہا ان میں سے ایک حکم کا علت سے متصل ہونا ہے جیسے ملک کا شراء سے متصل ہونا اور یہ اتصال طرفین سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے پس یہ جائز ہوگا کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد ہو اور حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد ہو کیونکہ ثبوت کے لحاظ سے حکم، علت کا محتاج ہوتا ہے اور مشروع ہونے کے لحاظ سے علت، حکم کی محتاج ہوتی ہے اسلئے کہ علت، حکم ہی کیلئے مشروع کی جاتی ہے پس دونوں طرف سے محتاج ہونا آگیا اور استعارہ میں اصل

یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کیا جائے اور محتاج مراد لیا جائے پس استعارہ جانبین سے درست ہوگا۔
تشریح :۔ مصنفؒ نے سابق میں اتصال کی دو قسمیں بیان کی تھیں اتصال صوری اور اتصال معنوی لیکن مصنفؒ نے اتصال معنوی کی تفصیل تو بالکلیہ ترک کردی ہے البتہ اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاضل مصنفؒ علت اور سبب کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں اور یہ فرق اتصال صوری کی بعض قسموں پر مبنی ہے اسلئے اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر فرمایا تاکہ اس پر علت اور سبب کے درمیان فرق اور امتیاز کی بنیاد قائم ہوسکے۔
چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان جو اتصال صوری شرعی سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اور دو قسمیں اسلئے ہیں کہ سببیت ایک علیحدہ قسم ہے اور تعلیل ایک علیحدہ قسم ہے، اور ان دونوں میں سے تعلیل کا علاقہ، سببیت کے علاقہ سے چونکہ اشرف ہے اس لئے تعلیل کا علاقہ پہلے ذکر کیا گیا اور سببیت کا علاقہ بعد میں ذکر کیا گیا۔ اور تعلیل کا علاقہ اشرف اسلئے ہے کہ حکم، علت کی طرف وجوداً اور عدماً دونوں طرح منسوب ہوتا ہے یعنی وجودِ علت کے وقت حکم موجود ہوگا اور علت معدوم ہونے کے وقت حکم معدوم ہوگا۔ اس کے برخلاف سبب ہے کہ حکم سبب کی طرف نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ عدماً منسوب ہوتا ہے بہرحال اس شرافت کی وجہ سے تعلیل کے علاقہ کو پہلے ذکر کیا گیا ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ اتصال صوری کی مذکورہ دو قسموں میں سے ایک قسم یہ ہے کہ حکم، علت کیساتھ متصل ہو جیسا کہ ملک، شراء کیساتھ متصل ہوتی ہے اور ملک، شراء کا حکم ہے اسلئے کہ حکم اس اثر کو کہا جاتا ہے جو کسی شئی پر مرتب ہو اور علت وہ ہوتی ہے جس پر حکم مرتب ہو، پس شراء، علت ہے کیونکہ شراء اسی لئے موضوع ہے تاکہ اس پر ملک کا ترتب ہوسکے۔ بہرحال ملک کا شراء کیساتھ متصل ہونا حکم کا علت کیساتھ متصل ہونا ہے۔ فاضل مصنفؒ نے کہا کہ اس قسم میں استعارہ طرفین سے جائز ہے یعنی یہ بھی جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد لیا جائے، اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد لیجائے کیونکہ استعارہ میں قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کرکے محتاج مراد لیا جائے اور یہاں حکم اور علت دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ بھی ہے اور محتاج بھی ہے پس جب دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ ہے تو ہر ایک کو ذکر کرکے دوسرے کو مراد لیا جاسکتا ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ اور محتاج اسلئے ہے کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی حکم بغیر علت کے موجود اور ثابت نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ حکم، علت کا اثر ہوتا ہے اور اثر اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہوگیا کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہے، اور جب حکم اپنے وجود میں علت کا محتاج ہے تو حکم محتاج اور علت محتاج الیہ ہوئی۔ اور علت مشروع ہونے کے لحاظ سے حکم کی محتاج ہوتی ہے کیوں کہ علت لذاتہا مطلوب اور مشروع نہیں ہوتی ہے بلکہ علت اسلئے مشروع ہوتی ہے تاکہ اسکے

ذریعہ حکم ثابت کیا جاسکے چنانچہ جس جگہ حکم کا ثابت کرنا ممکن نہ ہو وہاں علت لغو اور بیکار ہوتی ہے مثلاً کسی نے آزاد آدمی کو خریدا تو یہ شرار لغو ہوگی کیونکہ یہاں حکم یعنی آزاد پر ملک کو ثابت کرنا ناممکن ہے بہرحال یہ بات معلوم ہوگئی کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے علت، حکم کی محتاج ہوتی ہے، اور جب علت، حکم کی محتاج ہے تو علت محتاج ہوئی اور حکم محتاج الیہ ہوا۔

حاصل یہ کہ علت اور حکم دونوں محتاج بھی ہیں اور محتاج الیہ بھی اور قاعدہ کے مطابق چونکہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے اسلئے ان میں سے ہر ایک کو ذکر کرکے دوسرے کا مراد لینا جائز ہوگا۔ اور اس قسم میں طرفین سے استعارہ جائز ہوگا۔

حَتّٰى إِذَا قَالَ إِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوَى بِهِ الْمِلْكَ أَوْ قَالَ إِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوَى بِهِ الشِّرَاءَ يُصَدَّقُ فِيهِمَا دِيَانَةً تَفْرِيعٌ لِاسْتِعَارَةِ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَعَكْسِهِ فَإِنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةٌ وَالْمِلْكُ مَعْلُولٌ وَالْأَصْلُ فِي الشِّرَاءِ أَنْ لَا يُشْتَرَطَ اجْتِمَاعُ الْكُلِّ فِي الْمِلْكِ وَالْأَصْلُ فِي الْمِلْكِ أَنْ يُشْتَرَطَ الْاِجْتِمَاعُ عُرْفًا فَإِنِ اشْتَرَى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْآخَرَ يُعْتَقُ هٰذَا النِّصْفُ فِي صُورَةِ الشِّرَاءِ لَا فِي صُورَةِ الْمِلْكِ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ فَإِنْ قَالَ أَرَدْتُ بِأَحَدِهِمَا الْآخَرَ يُصَدَّقُ فِي الصُّورَتَيْنِ دِيَانَةً لِصِحَّةِ الْاِسْتِعَارَةِ فَيُعْتَقُ نِصْفُ الْعَبْدِ الْبَاقِي فِي صُورَةِ مَا نَوَى الشِّرَاءَ بِالْمِلْكِ وَلَمْ يُعْتَقْ فِي صُورَةِ مَا نَوَى الْمِلْكَ بِالشِّرَاءِ وَلٰكِنَّ الْقَاضِيَ لَا يُصَدِّقُهُ فِي هٰذَا الْأَخِيرِ لِأَنَّهُ نَوَى تَخْفِيفًا عَلَيْهِ فَيَصِيرُ مُتَّهَمًا فِي هٰذِهِ النِّيَّةِ هٰكَذَا قَالُوْا وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ فِي الصُّورَةِ الْأُوْلٰى أَيْضًا تَخْفِيفًا عَلَيْهِ لِأَنَّ الْمِلْكَ كَانَ أَعَمَّ مِنْ أَنْ يَكُوْنَ بِالشِّرَاءِ أَوْ بِالْهِبَةِ أَوْ بِالْوَصِيَّةِ أَوْ بِالْإِرْثِ وَالشِّرَاءُ يَخْتَصُّ بِسَبَبٍ مُعَيَّنٍ مِنْهَا فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يُصَدَّقَ قَضَاءً فِي الْأَوَّلِ أَيْضًا وَلٰكِنْ هٰذَا لَا يَرِدُ عَلَى الْمُصَنِّفِ لِأَنَّهُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِذِكْرِ الْقَضَاءِ وَهٰذَا كُلُّهُ إِذَا قَالَ عَبْدًا مُنَكَّرًا أَمَّا إِذَا قِيلَ هٰذَا الْعَبْدُ فَالْمِلْكُ وَالشِّرَاءُ سَوَاءٌ فِي أَنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ الْاِجْتِمَاعُ فِيهِ لِأَنَّ التَّفَرُّقَ وَالْاِجْتِمَاعَ وَصْفٌ وَالْوَصْفُ فِي الْحَاضِرِ لَغْوٌ وَفِي الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ۔

ترجمہ:۔ حتیٰ کہ جب کوئی "ان اشتریت عبداً فھو حرٌّ" کہے اور اس سے ملک کی نیت کرے یا "ان ملکت عبداً فھو حرٌّ" کہے اور اس سے شرار کی نیت کرے تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃً اسکی تصدیق کیجائیگی

یہ علت کے استعارہ کی حکم کیلئے اور اس کے برعکس کی تفریع ہے کیونکہ شراء علت اور ملک معلول ہے اور شراء میں اصل یہ ہے کہ ملک میں کل کا اجتماع شرط نہیں ہے اور ملک میں اصل یہ ہے کہ عرفاً کل کا اجتماع شرط ہے پس اگر آدھا غلام خرید لیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خرید لیا تو شراء کی صورت میں یہ نصف آزاد ہو جائے گا (اور) معنی حقیقی کے اعتبار سے ملک کی صورت میں آزاد نہ ہوگا۔ پس اگر اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کا ارادہ کیا ہے تو دونوں صورتوں میں دیانۃً تصدیق کی جائے گی، کیوں کہ استعارہ کرنا درست ہے پس غلام کا نصف باقی اس صورت میں آزاد ہو جائے گا جس صورت میں ملک سے شراء کی نیت کی ہو اور اس صورت میں آزاد نہ ہوگا جس صورت میں شراء سے ملک کی نیت کی ہو لیکن قاضی اس آخری صورت میں اس قائل کی تصدیق نہیں کرے گا کیوں کہ اس نے اپنی ذات پر تخفیف کرنے کا ارادہ کیا ہے لہٰذا وہ اس ارادے میں متہم ہو جائیگا علماء نے ایسا ہی کہا ہے مذکورہ قول پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ پہلی صورت میں بھی اس پر تخفیف کا (الزام عائد ہوتا ہے) کیوں کہ ملک عام ہے اس سے کہ وہ شراء کے ذریعہ ہو یا ہبہ کے ذریعہ ہو یا وصیت یا میراث کے ذریعہ ہو، اور شراء اس کے ایک معین سبب کیساتھ مخصوص ہے لہٰذا مناسب ہے کہ پہلی صورت میں بھی قضاءً تصدیق نہ کی جائے لیکن یہ اعتراض مصنفؒ پر وارد نہ ہوگا کیوں کہ مصنفؒ نے قضاء کا ذکر چھیڑا ہی نہیں ہے اور یہ سب اس وقت ہے جب کہ عبداً نکرہ کہے لیکن جب "ہٰذا العبد" کہے تو ملک اور شراء دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ اس میں اجتماع شرط نہیں ہے اسلئے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہیں اور وصف حاضر میں لغو اور غائب میں معتبر ہے۔

**تشریح:۔** مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ اتصال کی پہلی قسم یہ ہے کہ حکم، علت کیساتھ متصل ہو جیسے ملک شراء سے متصل ہے اور اس قسم میں استعارہ طرفین سے جائز ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے "ان اشتریتُ عبداً فھو حرٌّ" کہہ کر "ان ملکتُ عبداً فھو حرٌّ" کا ارادہ کیا یا "ان ملکتُ عبداً فھو حرٌّ" کہہ کر "ان اشتریتُ عبداً فھو حرٌّ" کا ارادہ کیا تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃً قائل کی تصدیق کی جائے گی البتہ پہلی صورت میں قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی اور دوسری صورت میں قضاءً بھی تصدیق کی جائے گی حاصل یہ ہے کہ ملک سے شراء مراد لینے کی صورت میں دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح تصدیق کی جائے گی، اور شراء سے ملک مراد لینے کی صورت میں صرف دیانۃً تصدیق کی جائے گی اور قضاءً تصدیق نہ ہوگی۔ کیونکہ شراء علت ہے اور ملک معلول ہے اور شراء کے اندر اصل یہ ہے کہ شراء کی صورت میں شئی مُشتَری کے تمام اجزاء کا ایک وقت میں مشتَری (خرید کنندہ) کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے کسی شئی کو متفرق طور پر تھوڑا تھوڑا خرید کیا یعنی ایک جز خرید کر فروخت کر دیا پھر دوسرا جز خرید کر بیچ دیا پھر تیسرا جز خریدا تو یہ کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شئی کا مشتری ہے اور اس نے اس شئی کو خرید کیا ہے، اور ملک

کے اندر اصل یہ ہے کہ عرفاً شئی کے تمام اجزاء کا ملک میں جمع ہونا شرط ہے چنانچہ اگر کوئی شخص ایک شئی کے ایک جز کا مالک ہوگیا اور اس کو بیچ دیا پھر دوسرے جز کا مالک ہوا اور اس کو بھی بیچ دیا پھر تیسرے جز کا مالک ہوا تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شئی کا مالک ہے۔

اسی ضابطہ کے تحت اگر کسی نے "ان اشتریت عبداً فہو حرٌ" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید کیا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہوجائیگا۔ اسلئے کہ آزاد ہونے کی شرط یعنی غلام کو خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر پایا گیا۔ پس جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ آزاد ہوجائے گا جو حصہ تحققِ شرط کے وقت اس کی ملک میں ہے اور جو حصہ پہلے ہی فروخت کرنے کی وجہ سے اس کی ملک سے نکل چکا ہے وہ آزاد نہ ہوگا کیوں کہ صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "لاعتق فیما لایملکہ ابن آدم" اور اگر "ان ملکتُ عبداً فہو حرٌ" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کردیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو یہ نصف ثانی آزاد نہ ہوگا کیوں کہ آزاد ہونے کی شرط یہ ہے کہ متکلم غلام کا مالک ہو، اور ملک کے اندر اصل یہ ہے کہ شئی مملوک کے تمام اجزاء مالک کی ملک میں جمع ہوں اور یہ شرط یعنی غلام کے تمام اجزاء کا ملک کے اندر جمع ہونا پایا نہیں گیا لہٰذا جب شرط نہیں پائی گئی تو غلام آزاد بھی نہ ہوگا۔ پس اگر ملک بول کر شراء کا ارادہ کیا یا شراء بول کر ملک کا ارادہ کیا تو دونوں صورتوں میں دیانۃً قائل کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ استعارہ دونوں طرف سے جائز ہے پس جب "ان ملکتُ" سے "ان اشتریتُ" مراد لیا گیا تو تحققِ شرط کی وجہ سے غلام کا نصف باقی آزاد ہوجائے گا اور جب "ان اشتریتُ" سے "ان ملکتُ" مراد لیا گیا تو شرط متحقق نہ ہونے کی وجہ سے غلام کا نصف باقی آزاد نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملاجیون رح فرماتے ہیں کہ اس دوسری صورت میں یعنی جب "ان اشتریتُ" سے "ان ملکت" کا ارادہ کیا ہو تو قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا یعنی اگر غلام نے قاضی کی عدالت میں یہ مقدمہ پیش کیا کہ اس شخص نے "ان اشتریتُ عبداً فہو حرٌ" کہا تھا اور اس کے بعد اس نے میرا آدھا حصہ خرید کیا اور اس کو فروخت کردیا پھر دوسرا آدھا خرید کیا تو تحققِ شرط کی وجہ سے میرا نصف ثانی آزاد ہوجانا چاہیئے، اور یہ شخص کہتا ہے کہ میں نے "ان اشتریت" بول کر "ان ملکت" کا ارادہ کیا ہے اور "ان ملکت" کی صورت میں عدمِ تحققِ شرط کی وجہ سے میرا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا لہٰذا آپ فیصلہ فرمائیں۔ پس اس صورت میں قاضی اس متکلم کی اس بات میں تصدیق نہیں کرے گا کہ اس نے شراء بول کر ملک کا ارادہ کیا ہے بلکہ قاضی "ان اشتریت" کی بنیاد پر غلام کے نصف ثانی کے آزاد ہونے کا فیصلہ کردے گا کیوں کہ اس متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اپنے مفاد میں نیت کی ہے اس طور پر کہ اس نیت کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوگا اور عدمِ نیت کی صورت میں غلام کا نصف ثانی آزاد ہوجائے گا پس شراء سے ملک کی نیت کرنا سراسر متکلم کے مفاد میں ہے اور غلام کے نقصان میں ہے اور جب یہ نیت متکلم کے مفاد میں ہے تو اس

نیت میں متکلم متہم بالکذب ہوگا اور جب متکلم اس نیت میں متہم بالکذب ہے تو قاضی اس نیت میں متکلم کی تصدیق نہ کرے گا اس صورت میں قاضی کا تصدیق نہ کرنا اس وجہ سے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں ہے استعارہ تو صحیح ہے لیکن متہم بالکذب ہونے کی وجہ سے تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس دلیل سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ اگر متکلم نے ملک بول کر شراء مراد لیا تو قاضی متکلم کی تصدیق کرے گا کیوں کہ اس صورت میں متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت نہیں کی ہے بلکہ تغلیظ کی نیت کی ہے اس طور پر کہ ملک بول کر شراء مراد لینے کی صورت میں غلام کا ایک نصف آزاد ہوجاتا ہے اور اس میں متکلم کا نقصان ہے اور ملک بول کر شراء مراد نہ لینے کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور اس میں متکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے۔ بہر حال متکلم جب اپنی اس نیت میں متہم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق کرے گا اور "ان ملکتُ" پر "ان اشتریتُ" کا حکم جاری کردیا جائے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ علماء کی تحقیق بھی یہی ہے البتہ بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ پہلی صورت میں یعنی جس صورت میں متکلم نے "ان ملکتُ" بول کر "ان اشتریتُ" کا ارادہ کیا ہو، اس صورت میں بھی متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اس نیت میں بھی متکلم کا مفاد وابستہ ہے اس طور پر کہ ملک عام ہے شراء، ہبہ، وصیت، اور میراث تمام طریقوں سے متحقق ہوسکتی ہے یعنی "ان ملکتُ" کی صورت میں متکلم کا مالک ہونا اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ متکلم نے غلام خریدا ہو۔ اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ کسی نے متکلم کیلئے ہبہ کیا ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جبکہ متکلم کیلئے کسی نے غلام کی وصیت کی ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ متکلم کو غلام میراث میں ملا ہو اور شراء ان اسباب میں سے ایک معین سبب کیساتھ خاص ہے یعنی متکلم اگر "ان ملکتُ" بول کر شراء کی نیت نہ کرتا تو ہبہ وغیرہ تمام صورتوں میں مالک ہونے سے غلام آزاد ہوجاتا اور اس صورت میں غلام کا فائدہ اور متکلم کا نقصان ظاہر ہے اور جب متکلم نے "ان ملکتُ" سے شراء کی نیت کی تو غلام صرف شراء کی صورت میں آزاد ہوگا اور باقی صورتوں میں آزاد نہ ہوگا اور اس میں سراسر متکلم کا فائدہ ہے اور جب اس میں متکلم کا فائدہ ہے تو متکلم اپنی اس نیت میں متہم ہوگا اور جب متکلم اس نیت میں متہم ہے تو قضاءً اس کی اس نیت کا اعتبار بھی نہ ہونا چاہیئے تھا حالانکہ آپ اس صورت میں اس کی نیت کا قضاءً اعتبار کرتے ہیں۔ صاحب نور الانوار نے جواب میں فرمایا کہ مصنف منار پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ مصنف منار نے دونوں صورتوں میں دیانۃً تصدیق کئے جانے کا ذکر تو کیا ہے لیکن قضاءً تصدیق کئے جانے کا ذکر نہیں کیا ہے پس جب مصنف نے اس کو ذکر نہیں فرمایا تو مصنف پر اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔ ہاں۔ صاحب منتخب الحسامی جنھوں نے اس کو ذکر کیا ہے کہ اگر "ان ملکتُ" سے "ان اشتریتُ" کی نیت کی گئی تو قضاءً تصدیق کرلی جائے گی ان پر یہ اعتراض وارد ہوگا مگر ان کی طرف سے جواب یہ

ہوگا کہ احکام شرع میں عمومی اور اغلبی چیزوں کا اعتبار ہوتا ہے اور ملک کا اغلبی اور عمومی سبب شراء ہے اور جب شراء، دوسرے اسباب ملک کی بہ نسبت، عام اور اغلب سبب ہے تو متکلم ملک سے شراء مراد لینے کی صورت میں متہم بھی نہ ہوگا اور جب متکلم اپنی نیت میں متہم نہیں ہوا تو اس کی نیت کی قضاءً تصدیق بھی کی جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ سابقہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ "عبداً" نکرہ ذکر کیا ہو اور یوں کہا ہو "ان ملکتُ عبداً" یا "ان اشتریتُ عبداً"۔ لیکن اگر عبد کو معرفہ ذکر کیا ہو اور یوں کہا ہو "ان ملکتُ ہٰذا العبدَ" یا "ان اشتریتُ ہٰذا العبدَ" تو اجتماع کے شرط نہ ہونے میں ملک اور شراء دونوں برابر ہیں۔ یعنی "ان ملکتُ ہٰذا العبد" اور "ان اشتریتُ ہٰذا العبد" دونوں صورتوں میں غلام کے تمام اجزاء کا ملک کے اندر جمع ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا غلام کا نصف ثانی دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہیں اور اوصاف غائب میں معتبر ہوتے ہیں حاضر اور موجود میں معتبر نہیں ہوتے اور عبداً نکرہ چونکہ غائب ہے اسلئے اس میں تفرق اور اجتماع معتبر ہوگا، اور ہٰذا العبد معرفہ چوں کہ حاضر اور موجود ہے اسلئے اس میں ان اوصاف کا اعتبار نہ ہوگا، اور بہر صورت غلام کا نصف ثانی آزاد ہو جائے گا۔

(فوائد) دیانۃً تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ فیما بینہ وبین اللہ اس کا قول معتبر ہوگا یعنی جب متکلم مفتی سے مذکورہ واقعہ کا حکم دریافت کرے گا تو مفتی اس کی نیت کے مطابق فتویٰ صادر کرے گا، اور قضاءً تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ جب قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش ہوگا تو قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ صادر کرے گا۔ اور قضاءً تصدیق نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ صادر نہ کرے۔

وَالثَّانِیْ اِتِّصَالُ الْمُسَبَّبِ بِالسَّبَبِ اَلْمُرَادُ بِالسَّبَبِ مَا لَا یَکُوْنُ عِلَّۃً اُضِیْفَ اِلَیْہَا الْحُکْمُ وَ فِی الْاِصْطِلَاحِ مَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا اِلَی الْحُکْمِ وَلَا یُضَافُ اِلَیْہِ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَلَا تُعْقَلُ فِیْہِ مَعَانِی الْعِلَلِ لٰکِنْ یَتَخَلَّلُ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْحُکْمِ عِلَّۃٌ یُضَافُ اِلَیْہَا کَمَا سَیَاْتِیْ۔

ترجمہ:۔ اور دوسری قسم مسبب کا سبب کیساتھ متصل ہونا ہے۔ سبب سے مراد وہ چیز ہے جو ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو اور اصطلاح میں سبب وہ ہے جو حکم کی طرف جانے والی راہ ہو اس کی طرف نہ وجوب منسوب ہو اور نہ وجود منسوب ہو اور نہ اس میں علتوں کے

معانی سمجھے جاتے ہوں، اور اس کے اور حکم کے درمیان ایسی علت ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو جیساکہ عنقریب آجائے گا۔

**تشریح:** - اتصال صوری شرعی کی دوسری قسم یہ ہے کہ مسبب، سبب کیساتھ متصل ہو شارح رحؒ نے فرمایا کہ سبب سے مراد وہ چیز ہے جو علت نہ ہو یعنی اس کی طرف حکم بلا واسطہ مضاف اور منسوب نہ ہوتا ہو۔ اور اصولِ فقہ کی اصطلاح میں سبب اس چیز کا نام ہے جو حکم کی طرف جانے والی راہ ہو یعنی سبب اس راہ کا نام ہے جو حکم کی طرف جاتی ہو اور اس کی طرف نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہو اور نہ وجودِ حکم منسوب ہوتا ہو، اور نہ ہی اس میں علتوں کے معانی مفہوم ہوتے ہوں البتہ اس راہ اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت موجود ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو۔ شارح علیہ الرحمہ نے وجوب کی قید لگاکر علت سے احتراز کیا ہے کیوں کہ علت کی طرف وجوبِ حکم منسوب ہوتا ہے اور وجود کی قید لگاکر شرط سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ شرط کی طرف وجودِ حکم منسوب ہوتا ہے اور رہا سبب تو اس کی طرف نہ وجوبِ حکم منسوب ہوتا ہے، اور نہ وجودِ حکم منسوب ہوتا ہے۔

كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَاِنَّهٗ اِذَا قَالَ لِاَمَتِهٖ اَنْتِ حُرَّةٌ يَزُوْلُ بِهٖ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ زَوَالِهٖ يَزُوْلُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ فَلَا يَحِلُّ الْوَطْيُ بَعْدَهٗ اِلَّا بِالنِّكَاحِ وَهٰكَذَا اِتِّصَالُ ثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِثُبُوْتِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ اِشْتَرَيْتُ هٰذِهِ الْاَمَةَ فَيَثْبُتُ بِهٖ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ ثُبُوْتِهٖ يَثْبُتُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ ۔

**ترجمہ:** - جیساکہ ملکِ متعہ کے زوال کا ملکِ رقبہ کے زوال سے متصل ہونا اسلئے کہ جب کسی نے اپنی باندی سے "انت حرۃ" کہا۔ تو اس سے ملکِ رقبہ زائل ہو جائے گی اور ملکِ رقبہ کے زوال کے واسطہ سے ملکِ متعہ زائل ہو جائے گی، پس اس کے بعد بغیر نکاح کے وطی حلال نہ ہوگی۔ اسی طرح ملکِ متعہ کے ثبوت کا ملکِ رقبہ کے ثبوت سے متصل ہونا ہے بایں طور کہ کوئی کہے "اشتریتُ ہذہ الامۃ" تو اس سے ملکِ رقبہ کا ثبوت ہو جائے گا اور اس کے ثبوت کے واسطہ سے ملکِ متعہ کا ثبوت ہو جائے گا۔

**تشریح:** - اس دوسری قسم کی مثال دیتے ہوئے فاضل مصنف رحؒ نے فرمایا کہ زوالِ ملکِ متعہ کا زوالِ ملکِ رقبہ سے متصل ہونا اتصالِ مسبب بالسبب کی مثال ہے اس طور پر کہ جب کسی نے اپنی

مملوکہ باندی سے " انتِ حرۃٌ " کہا تو اس سے باندی کا رقبہ آزاد ہوجائے گا یعنی باندی کے رقبہ سے اس کے آقا کی ملک زائل ہوجائے گی اور ملک رقبہ کے زوال کے واسطہ سے اس کے متعہ سے بھی آقا کی ملک زائل ہوجائے گی حتی کہ اس باندی کیساتھ اس کے آقا کا وطی کرنا حلال نہ ہوگا الایہ کہ آقا اس کیساتھ نکاح کرے اس مثال میں " انت حرۃٌ " سبب ہے اور زوالِ ملکِ متعہ مسبب ہے اور سبب و مسبب (حکم) کے درمیان زوالِ ملکِ رقبہ ایک ایسی علت ہے جس کے واسطہ سے حکم یعنی زوالِ ملکِ متعہ، سبب یعنی انت حرۃٌ کی طرف منسوب ہے یعنی زوالِ ملکِ متعہ، زوالِ ملکِ رقبہ کی طرف تو بلا واسطہ مضاف ہے اور سبب (انت حرۃٌ) کی طرف زوالِ ملکِ رقبہ کے واسطہ سے مضاف ہے اور مسبب یعنی زوالِ ملکِ متعہ، زوالِ ملکِ رقبہ کے واسطہ سے سبب یعنی " انت حرۃ " سے متصل ہے اس طور پر کہ " انتِ حرۃٌ " کہتے ہی ملکِ رقبہ اور ملکِ متعہ زائل ہوجاتے ہیں۔ ماتن کی عبارت میں بزوالِ ملکِ الرقبہ سے مولیٰ کا قول " انتِ حرۃٌ " مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اتصالِ مسبب بالسبب کی مثال زوالِ ملکِ متعہ کا انتِ حرۃٌ کے ساتھ متصل ہونا ہے مگر چونکہ یہ اتصال زوالِ ملکِ رقبہ کے واسطہ سے ہوتا ہے اس لئے ماتن رح نے " بزوال ملک الرقبۃ " فرمایا۔ اسی طرح اتصالِ مسبب بالسبب کی مثال ملکِ متعہ کے ثبوت کا ملکِ رقبہ کے ثبوت سے متصل ہونا ہے اس طور پر کہ جب کسی نے کہا " اشتریتُ ہذہ الامۃ " اور باندی کے آقا نے کہا " بعتُ " تو اس عقدِ بیع سے مشتری کیلئے باندی کا ملکِ رقبہ ثابت ہوجائے گا اور ملکِ رقبہ کے واسطہ سے ملکِ متعہ بھی ثابت ہوجائے گا۔ اس مثال میں عقدِ بیع سبب ہوگا اور ثبوتِ ملکِ متعہ مسبب ہوگا اور ان دونوں کے درمیان ثبوتِ ملکِ رقبہ ایسی علت ہوگی جس کے واسطہ سے ثبوتِ ملکِ متعہ، سبب یعنی عقدِ بیع کی طرف مضاف ہوگا اور مسبب (ثبوتِ ملکِ متعہ) سبب (عقدِ بیع) سے متصل ہوگا یعنی بیع تام ہوتے ہی مشتری کیلئے باندی کا ملکِ متعہ ثابت ہوجائے گا۔ یہاں بھی " بثبوتِ ملک الرقبہ " سے مراد عقدِ بیع ہے مگر چونکہ ثبوتِ ملکِ متعہ کا عقدِ بیع کے ساتھ اتصال ثبوت ملک رقبہ کے واسطہ سے ہوتا ہے اسلئے شارح رح نے بھی عقدِ بیع کی بجائے " بثبوت ملک الرقبۃ " فرمادیا ہے۔

فَيَصِحُّ اِسْتِعَارَةُ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهٖ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ حُرَّةٌ وَيُرِيْدُ بِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ تَقُوْلَ بِعْتُ نَفْسِیْ مِنْكَ وَتُرِيْدُ بِهِ النِّكَاحَ وَلَايَجُوْزُ اَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَيُرِيْدُ اَنْتِ حُرَّةٌ وَاَنْ يَّقُوْلَ نَكَحْتُكِ وَيُرِيْدُ بِعْتُكِ لِاَنَّ الْمُسَبَّبَ مُحْتَاجٌ اِلَى السَّبَبِ مِنْ حَيْثُ الثُّبُوْتِ وَالسَّبَبُ لَايَحْتَاجُ اِلَى الْمُسَبَّبِ

مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ لِاَنَّ الْعِتَاقَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا لِاَجْلِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَزَوَالُ مِلْكِ الْمُتْعَةِ اِنَّمَا حَصَلَ مَعَهٗ اِتِّفَاقًا فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ وَكَذَا الْبَيْعُ اِنَّمَا شُرِعَ لِمِلْكِ الرَّقَبَةِ وَحِلُّ الْوَطْيِ اِنَّمَا حَصَلَ مَعَهٗ اِتِّفَاقًا فِيْ بَعْضِ الْاَحْوَالِ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يُّذْكَرَ الْمُسَبَّبُ وَيُرَادُ بِهِ السَّبَبُ اِلَّا اِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنِّيْ اَرٰىنِيْ اَعْصِرُ خَمْرًا فَاِنَّ الْخَمْرَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا مِنَ الْعِنَبِ فَيَجِيْءُ الْاِفْتِقَارُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ .

**ترجمہ :۔** پس سبب کا استعارہ حکم کیلئے درست ہوتا ہے لیکن اس کا برعکس درست نہیں ہوتا ہے بایں طور کہ کوئی اپنی بیوی سے "انتِ حرۃٌ" کہہ کر "انت طالقٌ" مراد لے یا کوئی عورت کہے "بعتُ نفسی منک" اور اس سے نکاح مراد لے اور "انت طالق" کہہ کر "انت حرۃ" مراد لینا اور "نکحتکِ" کہہ کر "بعتکِ" مراد لینا جائز نہیں ہے کیوں کہ مسبب ثبوت کے لحاظ سے سبب کا محتاج ہوتا ہے اور سبب مشروع ہونے کے لحاظ سے مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ عتاق صرف زوالِ ملکِ رقبہ کی خاطر مشروع ہوا ہے اور اس کے ساتھ زوالِ ملک متعہ بعض اوقات میں اتفاقاً حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح "بیع" صرف ملکِ رقبہ کیلئے مشروع ہوئی ہے اور اس کے ساتھ وطی کا حلال ہونا بعض اوقات میں اتفاقاً حاصل ہو جاتا ہے پس جائز نہیں ہے کہ مسبب ذکر کیا جائے اور اس سے سبب مراد لیا جائے۔ مگر جبکہ مسبب، سبب کیساتھ خاص ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول "انی ارانی اعصر خمراً" ہے اسلئے کہ شراب نہیں ہوتی مگر انگور سے پس جانبین سے احتیاج آئے گی۔

**تشریح :۔** مصنف رحؒ نے فرمایا کہ اتصال صوری کی اس دوسری قسم میں استعارہ صرف ایک طرف سے جائز ہے یعنی سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے لیکن حکم (مسبب) کا استعارہ سبب کیلئے جائز نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے "انتِ حرۃٌ" کہا اور "انتِ طالقٌ" مراد لیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ "انتِ حرۃٌ" جس کے ذریعہ ملکِ رقبہ زائل ہوتا ہے سبب ہے اور "انتِ طالقٌ" جس کے ذریعہ ملکِ متعہ زائل ہوتا ہے مسبب ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لہٰذا "انتِ حرۃ" بول کر "انت طالقٌ" مراد لینا جائز ہے۔ اسی طرح اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد کو مخاطب کرکے کہا "بعتُ نفسی منکَ" میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کردیا اور اس سے نکاح مراد لیا تو یہ بھی جائز ہے کیوں کہ بیع جس کے ذریعہ ملکِ رقبہ ثابت ہوتا ہے سبب ہے اور نکاح جس کے ذریعہ، ملکِ متعہ ثابت ہوتا ہے مسبب ہے۔ اور سبب بول کر مسبب مراد

لینا جائز ہے لہٰذا الفاظِ بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی جائز ہوگا۔ اور اگر کسی نے اپنی باندی سے "انتِ طالق" کہا اور "انتِ حرۃٌ" مراد لیا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ کیوں کہ "انتِ طالق" جو زوالِ ملکِ متعہ پر دلالت کرتا ہے مسبب ہے اور "انتِ حرۃٌ" جو زوالِ ملکِ رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لہٰذا "انتِ طالقٌ" بول کر "انتِ حرۃٌ" مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی باندی کو مخاطب کرتے ہوئے کہے "نکحتکِ" میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا، اور "بعتکِ" مراد لے یعنی میں نے تجھ کو فروخت کیا۔ تو جائز نہیں ہے اس لئے کہ نکاح جو ثبوتِ ملکِ متعہ پر دلالت کرتا ہے مسبب ہے اور لفظ بیع جو ثبوتِ ملکِ رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا چونکہ جائز نہیں ہے اسلئے نکاح بول کر بیع مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور سبب بول کر مسبب مراد لینے کا جواز اور مسبب بول کر سبب مراد لینے کا عدمِ جواز اسلئے ہے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ مسبب، اثر ہے سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہے اور اثر اپنے ثبوت میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہوگیا کہ مسبب محتاج ہے اور سبب محتاج الیہ ہے اور سابق میں یہ قاعدہ گذر چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے لہٰذا اس قاعدہ کی روشنی میں سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہوگا۔ اور رہا سبب تو وہ اپنی مشروعیت میں مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب تو مشروع ہو لیکن مسبب مشروع نہ ہو مثلاً الفاظِ عتاق صرف زوالِ ملکِ رقبہ کیلئے مشروع ہوئے ہیں اور ان کے ذریعہ ملکِ متعہ کا زوال اتفاقی امر ہے ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا چنانچہ اگر غلام کیلئے لفظ عتاق بولا گیا اور "انت حرٌ" کہا گیا تو اس صورت میں زوالِ ملکِ رقبہ تو ہوگا لیکن زوالِ ملکِ متعہ نہیں ہوگا اور اگر باندی سے کہا گیا تو زوالِ ملکِ رقبہ اور زوالِ ملکِ متعہ دونوں ہوں گے پس ثابت ہوگیا کہ "انت حرٌ" (سبب) جو زوالِ ملکِ رقبہ پر دلالت کرتا ہے مسبب (زوالِ ملکِ متعہ) کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے۔ اور جب سبب، مسبب کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے تو سبب، مسبب کی طرف محتاج نہ ہوا۔ اسی طرح الفاظِ بیع صرف ثبوتِ ملکِ رقبہ کیلئے مشروع ہوئے ہیں اور ثبوتِ ملکِ متعہ یعنی وطی کا حلال ہونا ایک اتفاقی امر ہے چنانچہ اگر مبیع باندی ہوئی تو ثبوتِ ملکِ رقبہ کیساتھ ثبوتِ ملکِ متعہ بھی ہو جائے گا، اور اگر مبیع غلام ہوا تو صرف ملکِ رقبہ ثابت ہوگا، اور ملکِ متعہ یعنی وطی کا حلال ہونا ثابت نہ ہوگا۔ بہرحال اس سے بھی ثابت ہوا کہ سبب (بیع) جو ثبوتِ ملکِ رقبہ پر دلالت کرتا ہے مسبب (ثبوتِ ملکِ متعہ) کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب مسبب کا محتاج نہ ہوا۔ اور جب سبب، مسبب کا محتاج نہیں ہے تو مسبب محتاج الیہ نہ ہوگا اور جب مسبب محتاج الیہ نہیں ہوا تو مسبب بول کر، سبب مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے، اور مسبب چوں کہ محتاج الیہ نہیں ہے اسلئے مسبب بول کر سبب

مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔
بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لیکن اگر مسبب، سبب کیساتھ خاص۔ تو اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے کیوں کہ اس صورت میں سبب علّت کے معنی میں ہوگا اور سبب اسی مسبب کیلئے مشروع ہوگا اور جب سبب علّت کے معنی میں ہے تو مسبب معلول کے معنی میں ہوگا۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا جائز ہے لہٰذا مذکورہ صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہوگا۔ اس کی مثال سیّدنا یوسف علیہ السلام کے قیدخانہ کے ساتھی کا قول " انی ارانی اعصر خمراً " ہے۔ یہاں خمر سے مراد عنب (انگور) ہے، اور عنب، خمر کا سبب ہے اور خمر اس کا مسبب ہے اور یہ مسبب ایسا ہے جو سبب کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ خمر، عنب ہی سے تیار ہوتی ہے اور عنب کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نشہ آور مشروب تیار ہوتا ہے اس کو احناف کے نزدیک خمر نہیں کہا جاتا ہے پس جب اس مثال میں مسبب، سبب کیساتھ خاص ہے تو دونوں طرف سے احتیاج آئے گی یعنی سبب، مسبب کا محتاج ہوگا اور مسبب، سبب کا محتاج ہوگا، اور جب اس صورت میں سبب، مسبب کا محتاج ہے تو مسبب محتاج الیہ ہوگا اور محتاج الیہ بول کر چونکہ محتاج مراد لیا جاتا ہے اس لئے اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی درست ہوگا۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح يَجُوْزُ إِسْتِعَارَةُ الْعِتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَبِالْعَكْسِ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا يَبْتَنِي عَلَى السِّرَايَةِ وَاللُّزُوْمِ فَيَدْخُلَانِ فِي الْإِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اَلطَّلَاقُ مَوْضُوْعٌ لِرَفْعِ الْقَيْدِ وَالْعِتَاقُ مَوْضُوْعٌ لِإِثْبَاتِ الْقُوَّةِ فَلَا يَتَشَابَهَانِ اَصْلًا .

ترجمہ :- اور امام شافعی رح نے فرمایا عتاق کا استعارہ طلاق کیلئے اور طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے دونوں جائز ہیں اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سرایت اور لزوم پر مبنی ہے لہٰذا یہ دونوں معنوی اتصال میں داخل ہوں گے اور ہم احناف کہتے ہیں کہ طلاق رفع قید کیلئے موضوع ہے اور عتاق، اثباتِ قوت کے لئے موضوع ہے پس یہ دونوں سرے سے باہم متشابہ نہ ہوں گے۔
تشریح :- سابق میں علمائے احناف کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے لیکن مسبب کا استعارہ سبب کیلئے جائز نہیں ہے اور مثال میں فرمایا تھا کہ الفاظِ عتاق (جو زوالِ ملکِ رقبہ کیلئے موضوع ہیں) کو طلاق (جو زوالِ ملکِ متعہ کیلئے موضوع ہے) کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے لیکن الفاظِ طلاق کو عتاق کیلئے مستعار نہیں لیا جاسکتا ہے۔ حضرت امام شافعی رح نے فرمایا

کہ عتا ، کا استعارہ طلاق کیلئے اور طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے جائز ہے یعنی الفاظ عتاق بول کر طلاق مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور الفاظ طلاق بول کر عتاق مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک از قبیلۂ اسقاط ہے یعنی عتاق کے ذریعہ ملکِ رقبہ کا اسقاط ہوتا ہے اور طلاق کے ذریعہ ملکِ متعہ کا اسقاط ہوتا ہے، بہر حال دونوں کے ذریعہ اسقاط ہوتا ہے اور دونوں کی بنیاد سرایت اور لزوم پر ہے، سرایت کا مطلب یہ ہے کہ بعض شیٔ میں حکم ثابت ہونے کی وجہ سے کل شیٔ میں حکم ثابت ہوجاتا ہے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا" وجہکِ طالق" (تیرے چہرے کو طلاق ہے) تو یہ طلاق جس کو بیوی کے ایک حصہ یعنی چہرے میں ثابت کیا گیا ہے بیوی کے کل میں سرایت کرجائے گی اور کل پر طلاق واقع ہوگی، اسی طرح اگر غلام سے کہا" وجہک حرٌ" (تیرا چہرہ آزاد ہے) تو یہ آزادی جس کو غلام کے ایک حصہ یعنی چہرے میں ثابت کیا گیا ہے پورے غلام میں ثابت ہوجائے گی اور پورے غلام پر آزادی واقع ہوجائے گی۔ اور لزوم سے مراد فسخ کو قبول نہ کرنا ہے یعنی عتاق اور طلاق دونوں فسخ کو قبول نہیں کرتے ہیں اور دونوں تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتے ہیں یعنی عتاق اور طلاق دونوں میں سے ہر ایک کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ بہر حال عتاق اور طلاق دونوں میں اتصالِ معنوی موجود ہے یعنی دونوں ازالۂ ملک، سرایت، لزوم اور تعلیق بالشرط کے معنی میں شریک ہیں، اور جب ان دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے جیساکہ اسد اور شجاع کے درمیان اتصال معنوی موجود ہونے کی وجہ سے دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے یعنی اسد بول کر شجاع، اور شجاع بول کر اسد مراد لیا جاسکتا ہے۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان معنوی اتصال موجود نہیں ہے کیوں کہ طلاق، قیدِ نکاحی کو ختم کرنے کیلئے وضع کی گئی ہے یعنی نکاح کی وجہ سے عورت پر کچھ قیود اور پابندیاں عائد ہوجاتی ہیں مثلاً بغیر شوہر کی اجازت کے گھر سے باہر نکلنے پر پابندی لگ جاتی ہے۔ اسی طرح دوسرے کسی مرد کیساتھ نکاح نہیں کرسکتی ہے پس طلاق کے ذریعہ ان قیود کو ختم کردیا جاتا ہے۔ اور عتاق، قوت ثابت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی غلام کے اندر حکماً ضعف ہوتا ہے اس طور پر کہ وہ دوسرے کا مملوک ہوتا ہے اس کیلئے اپنی ذات پر بھی کسی طرح کی قدرت نہیں ہوتی حتی کہ وہ بغیر مولیٰ کی اجازت کے اپنے نکاح تک کا مجاز نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے کسی تصرف کا شرعاً اعتبار ہوتا ہے لیکن جب اس کو آزاد کردیا جاتا ہے تو وہ مالک ہوتا ہے مملوک نہیں ہوتا اور مذکورہ تمام تصرفات کا شرعاً مجاز ہوتا ہے پس اعتاق کے ذریعہ اس قوت کو ثابت کردیا گیا جو قوت اعتاق سے پہلے ثابت نہیں تھی۔ بہر حال جب طلاق، قیدِ نکاحی کو ختم کرنے کیلئے موضوع ہے اور اعتاق، اثباتِ قوت کے لئے موضوع ہے تو ان دونوں کے درمیان

کسی معنی میں اشتراک اور تشابہ نہیں ہوگا اور جب یہ دونوں باہم متشابہ اور کسی معنی میں مشترک نہیں ہیں تو ان کے درمیان معنوی اتصال موجود نہیں ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی طرف سے اس جواب پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ شرعاً اور عرفاً یہی سمجھا جاتا ہے کہ اعتاق، رقیت اور ملک زائل کرنے کیلئے ہے لہٰذا اعتاق ازالۂ ملک کیلئے موضوع ہوگا نہ کہ اثباتِ قوت کیلئے پس اس صورت میں عتاق اور طلاق دونوں باہم متشابہ ہوں گے۔ کیوں کہ ان دونوں میں ہر ایک ازالہ کیلئے ہے، طلاق، قیدِ نکاحی کے ازالہ کیلئے ہے اور عتاق ملک اور رقیت کے ازالہ کیلئے ہے، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عتاق، اثباتِ قوت کیلئے موضوع ہے تو بھی ہم کہیں گے کہ اثباتِ قوت، ازالۂ ملک کو مستلزم ہے یعنی عتاق کے ذریعہ بلا شبہ غلام کے اندر قوت ثابت ہو جاتی ہے لیکن ملکیت اور رقیت جس کو ضعفِ حکمی کہا جاتا ہے وہ بھی زائل ہو جاتا ہے بہرحال ازالہ میں دونوں شریک ہیں اور جب طلاق اور عتاق دونوں ازالہ کے معنی میں شریک ہیں تو اتصالِ معنوی پایا گیا اور جب اتصالِ معنوی پایا گیا تو طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینا بھی درست ہو جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اتصالِ معنوی کیلئے کسی بھی معنی میں شریک ہونا کافی نہیں ہے بلکہ اس معنی میں شریک ہونا ضروری ہے جو معنی مشبہ بہ کیساتھ مختص ہو اور اس معنی کا مشبہ بہ میں پایا جانا مشہور ہو جیسے اہلِ عرب شجاع آدمی کو اسد اور بلید آدمی کو حمار کہتے ہیں کیوں کہ شجاعت اور بلادت ایسے معنی ہیں جو مشبہ بہ یعنی اسد اور حمار کے ساتھ خاص ہیں اور مشہور ہیں، اور بزدل آدمی کو اسد اور ذکی آدمی کو حمار نہیں کہتے ہیں اگرچہ حیوانیت میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں شریک ہیں کیوں کہ حیوانیت ایسے معنی نہیں ہیں جو مشبہ بہ کیساتھ خاص ہوں اور مشہور ہوں۔ اسی طرح طلاق اور عتاق دونوں اگرچہ ازالہ کے معنی میں شریک ہیں لیکن یہ معنی دونوں میں سے کسی کے ساتھ خاص اور مشہور نہیں ہیں بلکہ حیوانیت کی طرح دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ اور جب ایسا ہے تو ان دونوں کے درمیان اتصالِ معنوی نہ ہوگا۔ اور جب ان دونوں کے درمیان اتصالِ معنوی نہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ کا اتصال کو لے کر طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلٰى اَصْلِ الْقَاعِدَةِ اَنَّ الْعِتَاقَ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِاِزَالَةِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِىْ كَانَتْ عَلٰى وَجْهِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ دُوْنَ الْمُتْعَةِ الَّتِىْ كَانَتْ فِى النِّكَاحِ وَكَذَا الْبَيْعُ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِىْ كَانَتْ مِنْ جِهَةِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ دُوْنَ الْمُتْعَةِ الَّتِىْ كَانَتْ فِى النِّكَاحِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ يَكْفِىْ فِىْ هٰذَا كَوْنُهٗ سَبَبًا فِى الْجُمْلَةِ لَا كَوْنُهٗ سَبَبًا عَلٰى وَجْهٍ مَخْصُوْصٍ بِهٖ ۔

**ترجمہ:** ـ لیکن اصل قاعدہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عتاق تو صرف اس ملکِ متعہ کے ازالہ کا سبب ہے جو ملکِ یمین کے طور پر ہو۔ اس متعہ کی ملک کے ازالہ کا سبب نہیں ہے جو نکاح میں ہے اور اسی طرح بیع اس ملکِ متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملکِ یمین کے طور پر ہو نہ کہ اس ملکِ متعہ کے ثبوت کا سبب جو نکاح میں ہے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس مجاز میں اس کا فی الجملہ سبب ہونا کافی ہے، کسی خاص وجہ کی بنا پر اس کا سبب ہونا ضروری نہیں ہے۔

**تشریح:** ـ شارح نور الانوار ملا جیون رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اصل قاعدہ پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا جا سکتا ہے، اور اس کی مثال میں فرمایا کہ "انتِ حرۃ" (جو زوالِ ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے)، بول کر "انتِ طالق" (جو زوالِ ملکِ متعہ پر دلالت کرتا ہے) مراد لینا جائز ہے کیوں کہ انتِ حرۃٌ یعنی لفظ عتاق، انتِ طالق یعنی زوالِ ملکِ متعہ کا سبب ہے۔ اسی طرح "بعتُ نفسی منک" بول کر نکاح مراد لینا جائز ہے کیونکہ "بعت نفسی منک" جو ثبوتِ ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے ثبوتِ ملکِ متعہ کا جس پر لفظ نکاح دلالت کرتا ہے، لیکن یہاں یہ اشکال ہے کہ لفظ عتاق اُس ملکِ متعہ کے زوال کا سبب ہے جو ملکِ یمین کے طور پر ہو اور جو ملکِ متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو لفظ عتاق اس کے زوال کا سبب نہیں ہے۔ پس جب لفظ عتاق اس ملکِ متعہ کے زوال کا سبب نہیں ہے جو نکاح کے طور پر ہو تو لفظ عتاق یعنی "انت حرۃٌ" سے "انت طالق" مراد لینا کیسے درست ہوگا، اسی طرح بیع اُس ملکِ متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملکِ یمین کے طور پر ہو اور جو ملکِ متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو بیع اس کے ثبوت کا سبب نہیں ہے اور جب بیع اس ملکِ متعہ کے ثبوت کا سبب نہیں ہے جو ملکِ متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو تو بیع سے نکاح مراد لینا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سببیت کے اعتبار سے تجوز کے اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ معنی حقیقی، معنی مجازی معین مشخص کا سبب ہو بلکہ جنسِ معنی مجازی کا سبب ہونا بھی کافی ہے جیسے غیث (بارش) جنس نبات کا سبب ہے نبات خواہ بارش سے حاصل ہو یا اس کے علاوہ سے حاصل ہو پس غیث بول کر

جنس نبات مراد لیا جاسکتا ہے۔ اسیطرح یہاں لفظ عتاق مطلقاً زوالِ ملکِ متعہ کا سبب ہے وہ ملکِ متعہ خواہ ملکِ یمین کے طور پر حاصل ہوئی ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔ اسیطرح بیع مطلقاً ثبوتِ ملکِ متعہ کا سبب ہے وہ ملکِ متعہ خواہ ملکِ یمین کے طور پر حاصل ہوئی ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔ بہرحال جب لفظ عتاق مطلقاً زوالِ ملکِ متعہ کا سبب ہے تو اُس ملکِ متعہ کے زوال کا سبب بھی یقیناً ہوگا جو ملکِ متعہ نکاح کے طور پر حاصل ہوتی ہے اور جب لفظ عتاق اس ملکِ متعہ کے زوال کا بھی سبب ہے جو ملکِ متعہ نکاح کے طور پر حاصل ہوتی ہے تو لفظ عتاق بول کر طلاق مراد لینا بھی جائز ہوگا اسیطرح بیع جب مطلقاً ثبوتِ ملکِ متعہ کا سبب ہے تو اُس ملکِ متعہ کے ثبوت کا بھی سبب ہے جو ملکِ متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو اور جب ایسا ہے تو بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی جائز ہوگا۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ شَرَعَ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّهٗ فِيْ اَيِّ مَوْضِعٍ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ وَفِيْ اَيِّ مَوْضِعٍ يُتْرَكُ الْمَجَازُ فَقَالَ وَاِذَا كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً اَوْ مَهْجُوْرَةً صِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ يَعْنِيْ بِالْمُتَعَذِّرِ مَالَا يُمْكِنُ الْوُصُوْلُ اِلَيْهِ اِلَّا بِمَشَقَّةٍ وَبِالْمَهْجُوْرِ مَا يُمْكِنُ وُصُوْلُهٗ اِلَّا اَنَّ النَّاسَ تَرَكُوْهُ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ مِثَالٌ لِلْمُتَعَذِّرَةِ اِذْ اَكْلُ النَّخْلَةِ نَفْسِهَا يَتَعَذَّرُ فَيُرَادُ الْمَجَازُ وَهُوَ ثَمَرُهَا فَاِنْ لَّمْ تَكُنِ الشَّجَرَةُ ذَاتَ ثَمَرٍ يُرَادُ بِهَا ثَمَنُهَا الْحَاصِلُ بِالْبَيْعِ وَلَوْ تَكَلَّفَ وَاَكَلَ مِنْ عَيْنِ النَّخْلَةِ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّ الْمُتَعَذِّرَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ حُكْمٌ وَلَا يُقَالُ اِنَّ الْمَحْلُوْفَ عَلَيْهِ هُوَ عَدَمُ اَكْلِ النَّخْلَةِ وَهُوَ غَيْرُ مُتَعَذِّرٍ وَاِنَّمَا الْمُتَعَذِّرُ اَكْلُهَا لِاَنَّا نَقُوْلُ الْيَمِيْنُ اِذَا دَخَلَتْ عَلَى النَّفْيِ يَكُوْنُ لِلْمَنْعِ فَمُوْجَبُ الْيَمِيْنِ اَنْ يَّصِيْرَ الْفِعْلُ مَمْنُوْعًا بِالْيَمِيْنِ وَمَا لَا يَكُوْنُ مَاْكُوْلًا لَا يَكُوْنُ مَمْنُوْعًا بِالْيَمِيْنِ بَلْ قَبْلَهَا۔

ترجمہ:۔ پھر مجاز کے علاقوں کے بیان سے فارغ ہو کر مصنف نے اس بات کو بیان کرنا شروع کردیا کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے اور کس جگہ مجاز کو ترک کیا جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور جب حقیقت متعذر ہو یا مہجور ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ متعذر سے مصنف کی مراد وہ چیز ہے جس تک بغیر

مشقت کے پہنچنا ممکن نہ ہو اور مہجور سے مراد وہ ہے جس کا حصول ممکن ہو مگر لوگوں نے اسے چھوڑ دیا ہو جیسے جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس کھجور کے درخت سے نہ کھائے گا (یہ) حقیقت متعذرہ کی مثال ہے اسلئے نہ بعینہٖ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے پس مجاز مراد ہوگا اور وہ اس کا پھل ہے پس اگر درخت پھل والا نہ ہو تو اس سے اس کی وہ قیمت مراد ہوگی جو بیع کر حاصل ہوتی ہے اور اگر حالف نے تکلف کرکے بعینہٖ درخت کا کچھ حصہ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیوں کہ متعذر کیساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جس پر قسم کھائی گئی ہے کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے اور یہ متعذر نہیں ہے، متعذر تو اس کا کھانا ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ جب قسم نفی پر داخل ہو تو نفی، منع اور نہی کیلئے ہوتی ہے۔ پس قسم کا مقتضا یہ ہے کہ "فعل" قسم کی وجہ سے ممنوع ہوا اور جو چیز ماکول نہ ہو وہ قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی بلکہ قسم کے پہلے سے ممنوع ہوتی ہے۔

**تشریح:** شارح رح نے فرمایا کہ مصنف رح مجاز کے علاقوں کے بیان سے فراغت پاکر اب اس بات کو ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے اور کس جگہ مجاز کو ترک کیا جاتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ حقیقت اگر متعذرہ ہو یا مہجورہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا اور مجاز پر عمل ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ حقیقتِ متعذرہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو، اور حقیقتِ مہجورہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف رسائی تو ممکن ہو لیکن لوگوں نے اس کو عملاً ترک کر دیا ہو۔ حقیقتِ متعذرہ کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا "واللہ لا آکل من ہذہ النخلۃ" خدا کی قسم میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اس مثال میں حقیقت یعنی بعینہٖ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے لہٰذا اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اگر وہ درخت پھلدار ہوا تو اس درخت کے پھل اس کے مجازی معنی ہوں گے، اور اگر وہ درخت پھل دار نہ ہوا تو اس کی وہ قیمت جو بیع سے حاصل ہوتی ہے اس کے مجازی معنی ہوں گے یعنی پھل دار ہونے کی صورت میں حالف پھل کھا کر حانث ہوگا، اور پھل دار نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کھانے سے حانث ہوگا۔ لیکن اگر حالف نے تکلف کرکے عینِ درخت میں سے کچھ کھالیا یعنی اس کی لکڑی کھالی یا پتے کھالئے تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ یہ متعذر ہے اور متعذر کیساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کے ساتھ بھی حنث وغیرہ کا کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔

"ولا یقال" سے شارح رح ایک اعتراض دفع کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں محلوف علیہ یعنی جس چیز پر قسم کھائی گئی ہے وہ نخلہ کے درخت کا نہ کھانا ہے کیوں کہ حالف نے کہا ہے کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اور درخت کا نہ کھانا غیر متعذر ہے متعذر

تو اس کا کھانا ہے نہ کھانا متعذر نہیں ہے پس جب محلوف علیہ غیر متعذر ہے تو نخلہ سے اس کا پھل یا اس کی قیمت کیسے مراد لی جاسکتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قسم جب نفی پر داخل ہوتی ہے تو وہ نفی نہی کیلئے اور اپنے آپ کو فعل منفی سے روکنے کیلئے ہوتی ہے جیسے کسی نے " واللہ لا اشرب الماء " کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حالف اپنے آپکو شرب ماء سے منع کرنا چاہتا ہے پس اس صورت میں یمین کا مقتضٰی یہ ہوگا کہ فعل منفی قسم کی وجہ سے ممنوع ہو جیسے شربِ ماء قسم کی وجہ سے ممنوع ہوا ہے ورنہ قسم سے پہلے ممنوع نہیں تھا اور جو چیز حسًا اور عادۃً نہ کھائی جاتی ہو (جیسے عین درخت کہ وہ نہ حسًا کھایا جاتا ہے اور نہ عادۃً کھایا جاتا ہے) وہ قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہوتی ہے بہر حال ثابت ہوگیا کہ مثال مذکورہ " واللہ لا اٰکل من ہذہ النخلۃ " میں فعل منفی قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوا بلکہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے اور جب یہ فعل قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے تو اس میں تعذر معتبر ہوگا یعنی محلوف علیہ متعذر ہوگا اور جب محلوف علیہ متعذر ہے تو اس کو ترک کر دیا جائے گا اور مجاز یعنی درخت کے پھل یا اس کی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

> اَوْ لَا یَضَعُ قَدَمَہٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ مِثَالٌ لِلْمَهْجُوْرَةِ لِاَنَّ وَضْعَ الْقَدَمِ فِی الدَّارِ حَافِیًا مِنْ خَارِجٍ بِدُوْنِ اَنْ یَّدْخُلَ فِیْهَا مُمْكِنٌ لٰكِنَّ النَّاسَ هَجَرُوْهُ فَیُرَادُ بِهِ الدُّخُوْلُ لِلْعُرْفِ وَلَوْ وَضَعَ الْقَدَمَ فِی الدَّارِ مِنْ غَیْرِ دُخُوْلٍ لَمْ یَحْنَثْ لِاَنَّهٗ مَهْجُوْرٌ.

**ترجمہ:۔** یا اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا یہ حقیقتِ مہجورہ کی مثال ہے کیوں کہ گھر میں داخل ہوئے بغیر باہر سے ننگے پاؤں گھر میں رکھنا ممکن ہے لیکن لوگوں نے اس معنی کو ترک کر دیا ہے لہٰذا عرف کی وجہ سے اس سے دخول مراد ہوگا اور اگر کسی نے بغیر داخل ہوئے گھر میں قدم رکھا تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ لوگوں نے اس معنی کو ترک کر دیا ہے۔

**تشریح:۔** مصنفؒ نے حقیقتِ مہجورہ کی مثال میں فرمایا کہ اگر کسی نے کہا " واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان " بخدا میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو یہ کلام مطلقًا دخول پر محمول ہوگا۔ کیوں کہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ بغیر مکان میں داخل ہوئے اپنا ننگا قدم باہر سے مکان میں داخل کر دے یعنی پورا جسم چوکھٹ سے باہر رہے اور صرف ننگا پاؤں چوکھٹ کے اندر داخل کر دے اور ایسا کرنا ممکن بھی ہے لیکن لوگوں کے عرف میں یہ معنی متروک ہیں یعنی عرف میں یہ معنی مراد نہیں ہوتے پس جب یہ معنی مہجور اور متروک ہیں تو اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور وضع قدم کے مجازی معنی دخول کے ہیں یعنی

عرف میں وضعِ قدم سے دخول مراد ہوتا ہے دخول سوار ہو کر ہو یا پیادہ پا ہو ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر ہو۔ بہر حال جب اس کلام میں وضعِ قدم سے مطلقاً دخول مراد ہے تو حالف مکان میں داخل ہونے سے حانث ہو جائیگا سوار ہو کر داخل ہوا ہو یا پیادہ پا داخل ہوا ہو ننگے پاؤں داخل ہوا ہو یا جوتے پہن کر داخل ہوا ہو۔ اور اگر حالف مکان میں داخل تو نہ ہوا لیکن چوکھٹ سے باہر بیٹھ کر یا لیٹ کر ننگا پاؤں اندر رکھ دیا یعنی کلام کی حقیقت پر عمل کیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیوں کہ اس کلام کے حقیقی معنی مہجور رہیں اور معنی مہجور کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کیساتھ بھی حنث کا حکم متعلق نہیں ہوگا۔

وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا كَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً مُرْتَبِطٌ بِقَوْلِهٖ اَوْ مَهْجُوْرَةً اَيْ لَا يَلْزَمُ فِي الْمَصِيْرِ اِلَى الْمَجَازِ اَنْ تَكُوْنَ الْحَقِيْقَةُ مَهْجُوْرَةً عَادَةً بَلِ الْمَهْجُوْرُ شَرْعًا اَيْضًا كَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً حَتّٰى يَنْصَرِفَ التَّوْكِيْلُ بِالْخُصُوْمَةِ اِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا تَفْرِيْعٌ لَهٗ يَعْنِيْ اِنْ وَكَّلَ اَحَدٌ رَجُلًا بِاَنْ يُّخَاصِمَ الْمُدَّعِيْ عِنْدَ الْقَاضِيْ يُحْمَلُ عَلٰى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِاَنَّ الْخُصُوْمَةَ هُوَ الْاِنْكَارُ فَقَطْ مُحِقًّا كَانَ الْمُدَّعِيْ اَوْ مُبْطِلًا وَهُوَ حَرَامٌ شَرْعًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَنَازَعُوْا فَلَابُدَّ اَنْ يَّصْرِفَ اِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا بِالرَّدِّ وَالْاِقْرَارِ مَجَازًا مِنْ قَبِيْلِ اِطْلَاقِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ فَلَوْ اَقَرَّ الْوَكِيْلُ عَلٰى مُوَكِّلِهٖ جَازَ عِنْدَهٗ خِلَافًا لِزُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ رح۔

ترجمہ:۔ اور مہجور شرعاً، مہجور عادۃً کی طرح ہے یہ قول مصنف کے قول" او مہجورۃ" کیساتھ متعلق ہے یعنی مجاز کی طرف رجوع کرنے میں یہ لازم نہیں ہے کہ حقیقت عادۃً مہجورہ ہو بلکہ مہجور شرعاً بھی مہجور عادۃً کی طرح ہے حتّٰی کہ توکیل بالخصومت مطلقاً جواب کی طرف راجع ہوگی (یہ) قاعدہ مذکورہ کیلئے تفریع ہے یعنی اگر کسی نے ایک آدمی کو اس بات کا وکیل کیا کہ وہ قاضی کے پاس مدعی سے مخاصمہ کرے تو اس کو مطلق جواب پر محمول کیا جائے گا اسلئے کہ خصومت فقط انکار کا نام ہے مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو اور یہ انکار شرعاً حرام ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے" ولا تنازعوا" جھگڑا مت کرو۔ پس ضروری ہے کہ وہ مجازاً رد اور اقرار کے ساتھ مطلقاً جواب کی طرف راجع ہو (اور یہ) اطلاقِ خاص علی العام کے قبیل سے ہوگا پس اگر وکیل نے اپنے موکل پر اقرار کرلیا تو یہ ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ امام زفر اور امام شافعی رح کا اختلاف ہے۔

تشریح:۔ فاضل مصنف نے کہا کہ جو حقیقت شرعاً مہجور اور متروک ہو اس کا حکم وہی ہوتا ہے جو حقیقت مہجورہ عادۃً کا حکم ہے یعنی جس طرح حقیقتِ مہجورہ عادۃً کی صورت میں مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسیطرح حقیقت مہجورہ شرعاً کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مجاز کی طرف

رجوع کیا جانا صرف حقیقتِ مہجورہ عادۃً کی صورت میں نہیں ہے بلکہ حقیقتِ مہجورہ شرعاً کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا کیوں کہ جس چیز کو شریعت نے ترک کر دیا ہو مسلمان بھی اپنے دین اور عقل کی وجہ سے اس پر عمل کرنے سے گریز ہی کرے گا۔

مصنفؒ نے اس قاعدہ پر دو تفریعی مسئلے ذکر کئے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد پر ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا پھر مدعی علیہ یعنی حامد نے کسی کو قاضی کی عدالت میں مدعی کے ساتھ خصومت کا وکیل کیا تو یہ توکیل بالخصومت مطلقاً جواب پر محمول ہوگی حاصل یہ کہ خصومت تو صرف انکار کا نام ہے مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو یعنی خصومت تو صرف یہ ہے کہ وکیل، مدعی کی بات کا انکار کرتا رہے اور جھگڑا برقرار رکھے۔ حالانکہ یہ شرعاً حرام ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ولا تنازعوا" جھگڑا مت کرو۔ اور جو چیز حرام ہوتی ہے وہ شرعاً مہجور ہوتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ خصومت شرعاً مہجور ہے اور جب خصومت شرعاً مہجور ہے تو مجاز یعنی مطلقاً جواب کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی وکیل کو مطلقاً جواب کی اجازت ہوگی خواہ مدعی علیہ پر ایک ہزار روپیہ کا اقرار کرے خواہ اس کا انکار کرے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ خصومت بول کر مطلقاً جواب مراد لینا یہ اطلاق خاص علی العام کے قبیل سے ہے کیونکہ خصومت خاص ہے صرف انکار کا نام ہے اور جواب عام ہے جو انکار اور اقرار دونوں کو شامل ہے۔ چنانچہ اگر وکیل نے اقرار کیا اور یہ کہا کہ میرے موکل نے واقعی مدعی سے ایک ہزار روپئے لئے ہیں تو مدعی علیہ پر ایک ہزار روپئے واجب ہو جائیں گے اسی طرح اگر مدعی نے وکیل بنایا اور وکیل نے اس کے دعویٰ کے باطل ہونے کا اقرار کیا تو یہ اقرار مدعی پر نافذ ہوگا یعنی مدعی ایک ہزار روپیہ کا مستحق نہ ہوگا۔ یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے لیکن امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وکیل کا اپنے موکل پر اقرار جائز نہیں ہے کیوں کہ موکل نے اس کو خصومت اور جھگڑے کا وکیل کیا ہے اور اقرار کی وجہ سے مصالحت اور مسالمت ہوتی ہے لہٰذا اقرار اس کی ضد ہوگا جس کا اس کو وکیل کیا گیا تھا اور وکیل کو جس کام کا وکیل کیا جاتا ہے وہ اس کے خلاف کرنے کا مجاز نہیں ہوتا لہٰذا وکیل کا اپنے موکل پر اقرار کرنا درست نہ ہوگا۔

---

وَاِذَا حَلَفَ لَا یُکَلِّمُ هٰذَا الصَّبِیَّ لَمْ یَتَقَیَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ یَنْصَرِفُ وَتَفْرِیْعٌ ثَانٍ لَهٗ لِاَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِیِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَنْ لَمْ یَرْحَمْ صَغِیْرَنَا وَلَمْ یُوَقِّرْ کَبِیْرَنَا وَلَمْ یُبَجِّلْ عَالِمَنَا فَلَیْسَ مِنَّا فَیَنْصَرِفُ اِلَی الْمَجَازِ اَیْ لَا یُکَلِّمُ هٰذِهِ الذَّاتَ فَلَوْ کَلَّمَهٗ بَعْدَ مَا کَبِرَ یَحْنَثُ اَیْضًا۔

ترجمہ :- اور جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس بچہ سے گفتگو نہیں کرے گا تو یہ قسم بچپن کے زمانہ سے مقید نہ ہوگی ۔ یہ عبارت مصنف کے قول " ینصرف " پر معطوف ہے اور قاعدہ مذکورہ کیلئے دوسری تفریع ہے کیوں کہ بچہ سے قطع تعلق کرنا شرعاً مہجور ہے اسلئے کہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہیں کیا، ہمارے بڑوں کی توقیر نہ کی اور ہمارے علمار کی تعظیم نہ کی وہ ہم میں سے نہیں ہے پس مذکورہ قسم مجاز کی طرف راجع ہوگی یعنی اس ذات سے کلام نہ کرے گا پس اگر حالف نے اس سے اس کے بڑا ہونے کے بعد بات چیت کی تو بھی حانث ہوجائے گا ۔

تشریح :- اس عبارت میں سابقہ قاعدہ (حقیقتِ مہجورہ شرعاً حقیقتِ مہجورہ عادۃً کی طرح ہے) پر دوسرا تفریعی مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے بچہ کو مخاطب کرکے کہا " واللہ لا اکلم ہذا الصبیَ " تو اس کی یہ قسم بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی کیوں کہ اس کلام کی حقیقت یعنی بچہ سے بچپن کے زمانہ میں کلام نہ کرنا اور تعلق ترک کرنا شرعاً مہجور ہے اور شرعاً اسلئے مہجور ہے کہ ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا ولم یجّل عالمینا فلیس منّا " جس نے چھوٹوں پر رحم بڑوں کی توقیر اور علمار کی تعظیم نہ کی وہ ہمارے طریق پر نہیں ہے ۔ اس حدیث میں ترکِ ترحم پر وعید ہے اور بچوں کے ساتھ ترکِ کلام میں ترکِ ترحم ہے پس ثابت ہوا کہ بچوں کے ساتھ ترکِ کلام پر وعید ہے اور جس چیز پر وعید ہوتی ہے اس کا کرنا حرام اور اس کو چھوڑنا واجب ہوتا ہے پس بچوں کیساتھ ترکِ کلام کرنا حرام اور ترکِ کلام کو چھوڑنا واجب ہوگا بہر حال ثابت ہوگیا کہ بچوں کے ساتھ ترکِ کلام شرعاً مہجور ہے ، اور جب بچوں کے ساتھ ترکِ کلام شرعاً مہجور ہے یعنی " واللہ لا اکلم ہذا الصبی " کلام کی حقیقت شرعاً مہجور ہے تو اس کلام کے مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا ۔ اور اس کلام کے مجازی معنی ہیں " و اللہ لا اکلم ہذہ الذات " یعنی میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا ۔ اور یہ معنی مجازی اسلئے ہیں کہ صبی چوں کہ ذات اور وصفِ صبا سے مرکب ہے اسلئے لفظ صبی بمنزل کل کے ہوگا اور ذات بمنزل جز کے ہے پس یہاں صبی یعنی کل بول کر ذات یعنی جز مراد لیا گیا ہے اور کل بول کر جز مراد لینا مجاز ہے ۔ لہٰذا یہاں صبی بول کر ذات مراد لینا مجاز ہوگا بس اس مثال میں چونکہ مجاز یعنی ذات مراد ہے اور حالف کی مراد یہ ہے کہ میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا ، تو اب یہ حالف اس شخص سے اس کے بچپن میں کلام کرے تب بھی حانث ہوگا جوانی میں کلام کرے تب بھی حانث ہوگا اور بڑھاپے میں کلام کرے گا تب بھی حانث ہوگا ۔ کیوں کہ ذات ہر زمانہ میں موجود ہے ۔

لَا يُقَالُ إِذَا حُمِلَ عَلَى الذَّاتِ يَلْزَمُ هِجْرَانُ الصَّبِيِّ مَادَامَ صَبِيًّا وَتَرْكُ التَّوْقِيرِ إِذَا كَبُرَ وَمُهَاجَرَةُ الْمُؤْمِنِ فَوْقَ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فَالْتِزَامُ الْمَجَازِ لِلْاِحْتِرَازِ عَنِ الْوَاحِدِ يُفْضِيْ إِلٰى ثَلٰثَةِ مَعَاصٍ لِأَنَّا نَقُوْلُ الْمُعْتَبَرُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْقَصْدُ وَهٰذِهِ الثَّلٰثَةُ إِنَّمَا تَلْزَمُ اِلْتِزَامًا وَتَبَعًا لِلذَّاتِ لَا قَصْدًا فَلَا تُعْتَبَرُ وَإِنَّمَا قِيْلَ هٰذَا الصَّبِيُّ لِأَنَّهُ لَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ صَبِيًّا بِالتَّنْكِيْرِ يَتَقَيَّدُ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِأَنَّ وَصْفَ الصِّبَا صَارَ مَقْصُوْدًا بِالْحَلْفِ ح وَهُوَ دَاعٍ إِلَى الْحَلْفِ لِأَنَّهُ قَدْ يَكُوْنُ سَفِيْهًا يَجِبُ الْاِحْتِرَازُ عَنْهُ فَيُصَارُ إِلَى الْأَصْلِ وَإِنْ كَانَ مَهْجُوْرًا شَرْعًا

**ترجمہ:** ۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب یہ قسم ذات پر محمول ہوگی تو بچہ کو بچپن کے زمانہ میں چھوڑنا بڑا ہونے کے بعد توقیر کو چھوڑنا اور مومن کو تین دن سے زیادہ چھوڑنا لازم آئے گا۔ پس ایک خرابی سے بچنے کیلئے مجاز کا التزام تین معاصی کا سبب بنے گا اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اس باب میں قصد معتبر ہے اور یہ تینوں معصیتیں ذات کے تابع ہو کر لازم آتی ہیں قصداً لازم نہیں آتیں، لہٰذا ان کا اعتبار نہ ہوگا، اور "ہٰذا الصبی" اسلئے کہا گیا ہے کہ اگر حالف "لا یکلم صبیًا" نکرہ کے ساتھ کہتا تو یہ قسم اس کے بچپن کے زمانے کیساتھ مقید ہوتی۔ کیوں کہ صبا کا وصف اس وقت مقصود بالحلف ہو چکا ہے اور وہ داعی الی الحلف ہے اسلئے کہ صبی کبھی ایسا بے سمجھ ہوتا ہے جس سے احتراز ضروری ہو جاتا ہے پس اصل ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ وہ مہجور شرعی ہو۔

**تشریح:** ۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اس دوسری تفریع پر اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ مثال مذکورہ میں آپ نے حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف اسلئے رجوع کیا ہے کہ حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں ہجرانِ صبی یعنی چھوٹوں پر ترکِ ترحم لازم آتا ہے حالانکہ یہ حرام اور گناہ ہے لیکن مجاز پر عمل کرنے کی صورت میں یعنی ذات مراد لینے کی صورت میں تین گناہوں کا ارتکاب کرنا لازم آتا ہے (۱) "ہٰذا الصبی" میں مشار الیہ جب تک بچہ ہے تو ہجرانِ صبی یعنی ترکِ ترحم لازم آئے گا۔ (۲) اور اسکے بڑا ہونے کے بعد ترکِ توقیر لازم آئے گا۔ (۳) اور تین دن سے زیادہ ایک مومن کیساتھ سلام کلام ترک کرنا لازم آئے گا۔ پس ایک معصیت سے بچنے کیلئے تین تین معاصی کا ارتکاب کرنا کون سی دانشمندی کی بات ہے پس بہتر یہی تھا کہ اس کلام کی حقیقت مراد لی جاتی اور مجاز کی طرف رجوع نہ کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس باب میں یعنی قسم کے باب میں قصد اور ارادہ معتبر ہوتا ہے اور مذکورہ کلام میں صبی سے ذات مراد لینے کی صورت میں مذکورہ تینوں معاصی ذات کے تابع ہو کر لازم آتے ہیں

قصداً لازم نہیں آتے، اور جب ایسا ہے تو یہ معاصی معتبر نہ ہوں گے چنانچہ اگر حالف "لا اکلم ہذہ الذات" کہتا تو وہ بالقصد کسی منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا اگرچہ اس سے ہجران لازم آتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مثال مذکور میں "ہذا الصبی" معرفہ ذکر کیا گیا ہے لیکن اگر حالف "واللہ اکلم صبیاً" نکرہ کیساتھ کہے تو اس کی یہ قسم بچپن کے زمانے کیساتھ مقید ہوگی یعنی صرف بچپن کے زمانہ میں کلام کرنے سے حانث ہوگا اور اگر اس بچہ کے بڑا ہونے کے بعد حالف نے اس کے ساتھ کلام کیا تو حالف حانث نہ ہوگا۔ کیوں کہ نکرہ کی صورت میں وصف صبا (بچپن) مقصود بالحلف ہوتا ہے یعنی کلام نہ کرنے کی قسم اس کے بچپن کی وجہ سے ہے پس جب وصفِ صبا مقصود بالحلف ہے تو نکرہ کی صورت میں وصفِ صبا کو لغو قرار دیکر مجازاً ذات مراد لینا بھی ممکن نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر "ہذا الصبی" کہا تو یہ وصف ضمنی ہوگا مقصود نہ ہوگا کیوں کہ اشارہ کی صورت میں مشار الیہ کا وصف لغو ہوتا ہے اور ذات معتبر ہوتی ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکرہ کی صورت میں وصف صبا مقصود بالحلف ہے۔ اور بچپن، کلام نہ کرنے کی قسم کا داعی بھی ہوتا ہے اسلئے کہ بچہ کبھی سفیہہ اور ناسمجھ ہوتا ہے اور اس کے بے سمجھ ہونے کی وجہ سے اس سے احتراز کرنا ضروری ہو جاتا ہے پس نکرہ کی صورت میں چونکہ وصفِ صبا مقصود بالحلف ہے اسلئے اس کلام کو اس کی حقیقت کی طرف راجع کیا جائے گا یعنی اس کلام کی حقیقت پر عمل ہوگا اگرچہ یہ شرعاً مہجور رہے۔

وَإِذَا كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً وَالْمَجَازُ مُتَعَارَفًا فَهِيَ أَوْلٰى عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رح خِلَافًا لَهُمَا يَعْنِي مَاذَكَرْنَا سَابِقًا كَانَ فِي الْحَقِيْقَةِ الْمَهْجُوْرَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَهْجُوْرَةً بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ وَلٰكِنْ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَارَفًا غَالِبَ الْاِسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ أَوْ غَالِبًا فِي الْفَهْمِ مِنَ اللَّفْظِ فَحِ الْحَقِيْقَةُ أَوْلٰى عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رح وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ فَقَطْ أَوْلٰى فِي رِوَايَةٍ وَعُمُوْمُ الْمَجَازِ فِي رِوَايَةٍ۔

ترجمہ:- اور جب حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک حقیقت ہی زیادہ بہتر ہے برخلاف صاحبین رح کے یعنی جو کچھ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے وہ حقیقتِ مہجورہ سے متعلق تھا اور اگر وہ مہجورہ نہ ہو بلکہ عادۃً مستعملہ ہو لیکن مجاز متعارف، حقیقت کی بہ نسبت غالب الاستعمال ہو یا لفظ سے غالب الفہم ہو تو اس وقت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین رح کے نزدیک ایک روایت میں فقط مجاز اولیٰ ہے اور ایک روایت میں عموم مجاز اولیٰ ہے۔

تشریح :۔ شارح رحؒ نے فرمایا کہ سابق میں حقیقت مہجورہ کا بیان کیا گیا ہے۔ اب یہاں سے حقیقتِ مستعملہ کا بیان شروع کیا جا رہا ہے چنانچہ فرمایا کہ حقیقت اگر مہجورہ نہ ہو بلکہ مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو تو حضرت امام اعظم رحؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیوں کہ حقیقت اصل ہے اور اصل پر بلکہ مشقت پر عمل کرنا ممکن بھی ہے لہٰذا اصل کی موجودگی میں خلیفہ یعنی مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اور صاحبین رحؒ کے نزدیک انکی ایک روایت کیمطابق فقط مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور ایک روایت کیمطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے مجاز متعارف کی تعریف میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مشائخ بلخ نے کہا کہ متعارف سے مراد تعامل ہے یعنی حقیقت بھی اگرچہ مستعمل ہے لیکن حقیقت کی بہ نسبت مجاز زیادہ مستعمل اور معمول بہ ہے۔ اور مشائخ عراق نے کہا کہ متعارف سے مراد تبادر اور تفاہم ہے یعنی لفظ سے مجاز کی طرف ذہن جلد منتقل ہوتا ہے اور مجازی معنی لفظ سے زیادہ سمجھ میں آتے ہیں۔ شارح نے اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کیلئے غالب الاستعمال اور غالب فی الفہم کا لفظ ذکر فرمایا ہے۔

كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ اَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذَا الْفُرَاتِ فَاِنَّ حَقِيْقَةَ الْاَوَّلِ اَنْ يَّاْكُلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ وَهُوَ مُسْتَعْمَلَةٌ لِاَنَّهَا تُغْلٰى وَ تُقْلٰى وَ تُؤْكَلُ قَضْمًا وَلٰكِنَّ الْمَجَازَ وَهُوَ الْخُبْزُ غَالِبُ الْاِسْتِعْمَالِ فِي الْعَادَةِ فَعِنْدَهٗ اِنَّمَا يَحْنَثُ اِذَا اَكَلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ وَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ اِذَا اَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ اَوْ مِنْهُمَا بِاَنْ يُّرَادَ بَاطِنُهَا وَعَلٰى هٰذَا يَنْبَغِيْ اَنْ يَحْنَثَ بِالسَّوِيْقِ اَيْضًا وَلٰكِنْ لَمَّا كَانَ جِنْسًا آخَرَ فِي الْعُرْفِ لَمْ يُعْتَبَرْ۔

ترجمہ :۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا یا اس فرات سے نہیں پئے گا چنانچہ اول کی حقیقت یہ ہے کہ وہ بعینہٖ گندم کھائے اور وہ مستعمل ہے کیوں کہ اس کو اُبال کر، بھون کر، چبا کر کھایا جاتا ہے لیکن مجاز، روٹی ہے۔ عادۃً وہی غالب الاستعمال ہے۔ پس امام ابوحنیفہ رحؒ کے نزدیک اس وقت حانث ہوگا جب وہ بعینہٖ گندم کھائے۔ اور صاحبین رحؒ کے نزدیک اس وقت حانث ہوگا جب وہ روٹی کھائے یا دونوں کے کھانے سے (حانث ہو جائے گا) بایں طور کہ اس کا اندرونی حصہ مراد ہو اور اس عموم مجاز کی بنا پر مناسب ہے کہ حالف ستو کھانے سے بھی حانث ہو جائے لیکن چونکہ ستو عرف میں دوسری جنس ہے اسلئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

تشریح :۔ حقیقت مستعملہ کی مثال بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف رحؒ نے کہا کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی "واللہ لا آکل من ہذہ الحنطۃ" یا "واللہ لا اشرب من ہٰذا الفرات" تو ان دونوں مثالوں میں حضرت

امام ابو حنیفہ رحؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل ہو گا اور صاحبین رحؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق مجاز پر اور ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل ہو گا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلے کلام یعنی " واللہ لا آکل من ہٰذہ الحنطۃ " کی حقیقت یہ ہے کہ حالف عینِ گندم کھائے اور عینِ گندم کھایا بھی جاتا ہے یعنی اس حقیقت پر لوگوں کا عمل بھی موجود ہے چنانچہ لوگ عینِ گندم کو اُبال کر، بھون کر، چبا کر کھاتے ہیں، اور اس کلام کا مجاز گندم کی روٹی ہے اور گندم کی روٹی غالب الاستعمال بھی ہے اور غالب الفہم بھی۔ غالب الاستعمال تو اسلئے ہے کہ عام طور پر لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں اور عینِ گندم کو چبا کر کھانا روٹی کھانے کے مقابلہ میں کم ہے اور غالب الفہم اسلئے ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گندم کھاتے ہیں تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں اور جَو وغیرہ کی روٹی نہیں کھاتے ہیں۔ بہر حال روٹی کھانا مجاز متعارف ہے۔ پس امام ابو حنیفہ رحؒ کے نزدیک چونکہ حقیقتِ مستعملہ اولیٰ ہے مجاز کے مقابلہ میں اسلئے اگر حالف نے عینِ گندم کھالیا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک حالف حانث ہو جائیگا اور صاحبین رحؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق گندم کی روٹی کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ اس روایت کے مطابق صاحبین رحؒ کے نزدیک صرف مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری روایت کے مطابق عینِ گندم کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا اور گندم کی روٹی کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا کیوں کہ دوسری روایت کے مطابق صاحبین رحؒ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ اور عموم مجاز یہ ہے کہ ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقت ہو اور ایک فرد مجاز ہو پس " واللہ لا آکل من ہٰذہ الحنطۃ " میں عموم مجاز کی بنا پر حنطہ یعنی گندم کا اندرونی حصہ مراد لیا جائے گا اور مطلب یہ ہو گا کہ میں گندم کا اندرونی حصہ نہیں کھاؤں گا۔ اور گندم کے اندرونی حصّہ کا کھایا جانا اس وقت بھی متحقق ہو جاتا ہے جب اس کی روٹی کھائی جائے لہٰذا عموم مجاز مراد لینے کی بنا پر حالف دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا۔

" وعلیٰ ہٰذا ینبغی الخ " سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ صاحبین رحؒ کے نزدیک جب ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے تو صاحبین رحؒ کے نزدیک گندم کا ستّو کھانے سے بھی حالف کو حانث ہو جانا چاہیئے کیوں کہ ستو بھی گندم کا اندرونی حصّہ ہوتا ہے حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک مذکورہ حالف گندم کا ستو کھانے سے حانث نہیں ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں گندم کا ستو دوسری جنس ہے یعنی گندم کا آٹا علیحدہ جنس ہے اور اس کا ستو علیحدہ جنس ہے اسی وجہ سے صاحبین کے نزدیک گندم کا آٹا اس کے ستو کے عوض متفاضلاً بیچنا جائز ہے پس جب گندم کا ستو اس کے آٹے کی جنس غیر ہے تو حنطہ کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز اسکے ستو کو شامل نہ ہو گا اور جب حنطہ کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز ستو کو شامل نہیں ہے تو عموم مجاز مراد لینے کے باوجود حالف گندم کا ستو کھانے سے حانث نہ ہو گا کیونکہ

محلوف علیہ، ستو کو شامل نہیں ہے ۔

وَحَقِيْقَةُ الثَّانِيْ اَنْ يَّشْرَبَ مِنَ الْفُرَاتِ بِطَرِيْقِ الْكَرْعِ وَهِيَ مُسْتَعْمَلَةٌ كَمَا هُوَ عَادَةُ اَهْلِ الْبَوَادِيْ وَلٰكِنَّ الْمَجَازَ غَالِبُ الْاِسْتِعْمَالِ وَهُوَ اَنْ يَّشْرَبَ مِنْ غُرْفٍ اَوْ اِنَاءٍ يُتَّخَذُ فِيْهِ الْمَاءُ مِنْهَا فَعِنْدَهٗ يَحْنَثُ بِالْكَرْعِ فَقَطْ وَعِنْدَهُمَا بِالْاِنَاءِ وَالْغُرْفِ اَوْ بِهِمَا وَبِالْكَرْعِ جَمِيْعًا وَلَوْ شَرِبَ مِنْ نَهْرٍ مُنْشَعِبٍ مِنَ الْفُرَاتِ لَا يَحْنَثُ لِاَنَّهُ انْقَطَعَ اِسْمُ الْفُرَاتِ عَنْهُ بِخِلَافِ مَا اِذَا قِيْلَ مِنْ مَاءِ الْفُرَاتِ فَاِنَّهٗ يَحْنَثُ بِالْاِتِّفَاقِ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا لَمْ يَنْوِ فَاِنْ نَوٰى شَيْئًا فَعَلٰى حَسَبِ مَا نَوٰى ۔

**ترجمہ :۔** اور دوسری صورت کی حقیقت یہ ہے کہ فرات سے منھ لگا کر پئے اور یہ مستعمل ہے جیساکہ جنگل میں رہنے والوں کی عادت ہے لیکن مجاز غالب الاستعمال ہے اور وہ یہ ہے کہ چلو سے پانی پئے یا ایسے برتن سے جسمیں فرات کا پانی رکھا جاتا ہے پس امام صاحبؒ کے نزدیک فقط منھ لگا کر پینے سے حانث ہوجائے گا اور صاحبین کے نزدیک برتن اور چلو سے یا ان دونوں سے اور منھ لگا کر پینے سے اور اگر حالف نے ایسی نہر سے پانی پیا جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حانث نہ ہوگا کیوں کہ اس سے فرات کا نام کٹ چکا ہے برخلاف اس صورت کے جب "من ماء الفرات" کہا جاتا۔ کیوں کہ (اس صورت میں) حالف بالاتفاق حانث ہوجاتا ہے یہ تفصیل اس وقت ہے جب حالف نے نیت نہ کی ہو اور اگر اس نے کوئی نیت کی تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا ۔

**تشریح :۔** شارحؒ نے فرمایا کہ دوسرے کلام یعنی "واللہ لا اشرب من ہٰذا الفرات" کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ حالف منھ لگا کر دریائے فرات سے پانی نہیں پئے گا۔ "من ہٰذا الفرات" میں "من" چونکہ ابتدائے غایت کیلئے ہے اسلئے یہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پانی پینے کی ابتداء دریائے فرات سے ہو اور یہ اس وقت متحقق ہوگا جب کہ پینے کیلئے چلو اور برتن وغیرہ کو واسطہ نہ بنایا گیا ہو بلکہ بغیر ان واسطوں کے دریائے فرات سے منھ لگا کر پانی پیا گیا ہو بہرحال دریائے فرات سے منھ لگا کر پانی پینا اس کلام کی حقیقت ہے اور دریا سے منھ لگا کر پینا مستعمل اور مروّج بھی ہے جیساکہ صحرانشیں اور چرواہوں کی عادت ہے کہ وہ دریا سے منھ لگا کر پانی پی لیتے ہیں اور برتن یا چلو میں پانی لینے کی زحمت گوارا نہیں کرتے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ حالف چلو یا برتن میں لے کر دریائے فرات کا پانی نہیں پئے گا یعنی چلو اور برتن میں لیکر پانی پینا اس کلام کے مجازی معنی ہیں اور یہ مجاز غالب الاستعمال بھی ہے اور غالب الفہم بھی ہے ۔ غالب الاستعمال تو اس لئے

ہے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہی ہے کہ وہ برتن یا چلو میں لے کر پانی پیتے ہیں اور غالب الفہم اسلئے ہیکہ جب یوں کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ دریائے فرات سے پیتے ہیں تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ وہ پانی پیتے ہیں جو دریائے فرات کی طرف منسوب ہو یعنی دریائے فرات کا پانی پیتے ہیں یہ ہرگز نہیں سمجھا جاتا کہ فرات سے منھ لگا کر پانی پیتے ہیں بہرحال چلو یا برتن وغیرہ میں پانی لے کر پینا اس کلام کا مجاز متعارف ہے۔
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز متعارف کی بہ نسبت، حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا چونکہ زیادہ مناسب ہے، اس لئے اس صورت میں ان کے نزدیک اگر حالف دریائے فرات سے منھ لگا کر پانی پئے گا تو حانث ہوگا، اور اگر چلو یا برتن میں لے کر پئے گا تو حانث نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کی ایک روایت کے مطابق چونکہ صرف مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے اس روایت کے مطابق چلو یا برتن میں لے کر پینے سے حالف حانث ہو جائیگا اور دریا سے منھ لگا کر پینے کی صورت میں حانث نہ ہوگا اور دوسری روایت کے مطابق چونکہ عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے اس روایت کے مطابق حالف اگر چلو یا برتن میں لے کر پئے گا تو بھی حانث ہو جائیگا اور اگر دریائے فرات سے منھ لگا کر پئے گا تو بھی حانث ہو جائیگا۔
شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حالف نے اگر ایسی نہر سے پانی پیا جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حانث نہ ہوگا کیوں کہ اس سے فرات کا نام منقطع ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس نہر سے پینے کو فرات سے پینا ہرگز نہیں کہا جائیگا اور جب اس نہر سے پینا فرات سے پینا نہیں ہے تو اس کے پینے سے حانث بھی نہ ہوگا۔ ہاں اگر حالف "من ہذا الفرات" کی جگہ "من ماء الفرات" کہتا تو مذکورہ نہر سے پی کر بالاتفاق حانث ہو جاتا کیونکہ حالف کی مراد یہ ہے کہ وہ پانی جو فرات کی طرف منسوب ہے نہیں پیوں گا۔ اور جو نہر دریائے فرات سے نکل کر آئی ہے اس کا پانی، دریائے فرات ہی کی طرف منسوب ہوگا یعنی اس نہر میں پانی کے منتقل ہونے سے اگرچہ فرات کا نام کٹ گیا ہے لیکن یہ پانی فرات ہی کا پانی ہے اور فرات ہی کی طرف منسوب ہے اور جب یہ پانی فرات کی طرف منسوب ہے تو حالف اس پانی کے پینے سے حانث ہو جائیگا۔
شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف اور تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر حالف نے کسی ایک کی نیت کرلی ہو تو اس صورت میں اس کی نیت کے مطابق ہی حکم ہوگا اور اس میں کسی طرح کا کوئی اختلاف نہ ہوگا۔

وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى اَصْلٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنَّ الْخَلْفِيَّةَ فِى التَّكَلُّمِ عِنْدَهٗ وَعِنْدَهُمَا فِى الْحُكْمِ يَعْنِىْ اَنَّ الْخِلَافَ الْمَذْكُوْرَ بَيْنَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَصَاحِبَيْهِ مَبْنِىٌّ عَلٰى اَصْلٍ اٰخَرَ مُخْتَلِفٍ فِيْمَا بَيْنَهُمْ وَهُوَ اَنَّ الْمَجَازَ خَلْفٌ لِلْحَقِيْقَةِ عِنْدَهٗ فِى

التَّكَلُّمِ وَعِنْدَهُمَا فِي الْحُكْمِ وَهٰذَا يَقْتَضِيْ بَسْطًا وَهُوَ اَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ بِالْاِتِّفَاقِ وَلَابُدَّ فِي الْخَلَفِ اَنْ يَّتَصَوَّرَ وَجُوْدُ الْاَصْلِ وَلَمْ يُوْجَدْ لِعَارِضٍ وَهٰذَا بِالْاِتِّفَاقِ اَيْضًا لٰكِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِيْ جِهَةِ الْخَلَفِيَّةِ فَعِنْدَهٗ الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِي التَّكَلُّمِ اَيْ قَوْلُهٗ هٰذَا ابْنِيْ مُرَادًا بِهِ الْحُرِّيَّةُ خَلَفٌ عَنْ هٰذَا ابْنِيْ مُرَادًا بِهِ الْبُنُوَّةُ فَتُشْتَرَطُ صِحَّةُ التَّكَلُّمِ بِالْحَقِيْقَةِ مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ حَتّٰى يُجْعَلَ مَجَازًا عِنْدَهٗ وَقِيْلَ فِيْ تَقْرِيْرِهٖ اَنَّ هٰذَا ابْنِيْ مُرَادًا بِهِ الْحُرِّيَّةُ خَلَفٌ عَنْ قَوْلِهٖ هٰذَا حُرٌّ وَالْاَوَّلُ اَوْلٰى لِاَنَّهٗ يَبْقَى الْاَصْلُ وَالْخَلَفُ عَلٰى حَالِهِمَا عَلَيْهِ بِخِلَافِ الثَّانِيْ فَاِنَّهٗ يَتَبَدَّلُ الْاَصْلُ بِاَصْلٍ آخَرَ وَبِالْجُمْلَةِ فَعِنْدَهٗ لَابُدَّ لِصِحَّةِ الْمَجَازِ مِنْ اِسْتِقَامَةِ الْاَصْلِ مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ وَاِنْ لَمْ يَسْتَقِمِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيُّ فَيُصَارُ اِلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِي الْحُكْمِ اَيْ حُكْمُ هٰذَا ابْنِيْ مُرَادًا بِهِ الْحُرِّيَّةُ خَلَفٌ عَنْ حُكْمِهٖ مُرَادًا بِهِ الْبُنُوَّةُ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَسْتَقِيْمَ الْحُكْمُ الْحَقِيْقِيُّ وَلَمْ يُعْمَلْ بِعَارِضٍ حَتّٰى يُصَارَ اِلَى الْمَجَازِ فَاِذَا كَانَتِ الْخَلَفِيَّةُ عِنْدَهٗ فِي التَّكَلُّمِ فَالتَّكَلُّمُ بِالْحَقِيْقَةِ اَوْلٰى لِاَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لِاَجْلِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ وَهُوَ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْعَادَةِ غَيْرُ مَهْجُوْرٍ فِيْهَا فَاَيَّةُ ضُرُوْرَةٍ دَاعِيَةٌ اِلٰى صَيْرُوْرَتِهٖ مَجَازًا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَ خَلَفًا عَنْهُ فِي الْحُكْمِ فَلِلْحُكْمِ الْمَجَازِيِّ رُجْحَانٌ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ اِمَّا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ غَالِبَ الْاِسْتِعْمَالِ اَوْ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ عَامًّا شَامِلًا لِلْحَقِيْقَةِ اَيْضًا فَلَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ الْعَمَلُ بِالْمَجَازِ اَوْلٰى لِلضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ اِلَيْهِ ـ

**ترجمہ** :- اور یہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا تلفظ میں ہوا کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں۔ یعنی امام صاحب اور صاحبین کے درمیان مذکورہ اختلاف ایک دوسرے کلیہ پر مبنی ہے جس میں ان تینوں حضرات کا اختلاف ہے اور وہ کلیہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں۔ اور یہ مسئلہ تفصیل چاہتا ہے اور وہ یہ کہ مجاز بالاتفاق حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور ضروری ہے کہ خلیفہ میں اس کے اصل کا وجود متصور ہو۔ اور کسی عارض کی وجہ سے نہ پایا جاتا ہو یہ بھی بالاتفاق ہے لیکن یہ تینوں حضرات خلیفہ ہونے کی جہت میں مختلف ہیں چنانچہ امام صاحب کے نزدیک مجاز، حقیقت کا

خلیفہ ہے تلفظ میں یعنی مولیٰ کا قول " ہٰذا ابنی " درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس "ہٰذا ابنی " کا جس سے بنوّت مراد ہو پس عربیت کے لحاظ سے تکلم بالحقیقت کا صحیح ہونا شرط ہوگا تاکہ اس مجاز کو حقیقت کا خلیفہ بنایا جا سکے، اور اس کلام کی تقریر میں کہا گیا کہ " ہٰذا ابنی " درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس کے قول " ہٰذا حرٌّ " کا اور اول اولیٰ ہے اسلئے کہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں برخلاف ثانی کے کیوں کہ (اس صورت میں) ایک اصل دوسری اصل سے بالکل بدل جاتی ہے الحاصل امام صاحب کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے عربیت کے لحاظ سے اصل کا درست ہونا ضروری ہے اگر حقیقی معنی درست نہ ہوں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی " ہٰذا ابنی " کا حکم دراں حالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس ہٰذا ابنی کے حکم کا جس سے بنوّت مراد ہو پس مناسب ہے کہ حکم حقیقی درست ہو اور کسی عارض کی وجہ سے عمل نہ کیا جا سکتا ہو تاکہ مجاز کی طرف رجوع کیا جائے پس جب امام صاحب کے نزدیک تلفظ میں خلفیت ہے تو تکلم بالحقیقت ہی اولیٰ ہے کیوں کہ لفظ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور حقیقی معنی عادۃً مستعمل ہوتا ہے متروک نہیں ہوتا پس کون سی ضرورت داعی ہے کہ حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور صاحبین رح کے نزدیک مجاز چوں کہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح ہوتی ہے یا تو اس اعتبار سے کہ مجاز کا استعمال بکثرت ہوتا ہے یا اس اعتبار سے کہ مجاز حقیقت کو بھی شامل ہوتا ہے لہٰذا ضرورتِ داعیہ کی وجہ سے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

**تشریح**:۔ سابق میں حضرت امام ابوحنیفہ رح اور صاحبین رح کے درمیان اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ اگر حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو تو حضرت امام صاحب رح کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک روایت میں مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور ایک روایت میں عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

مصنف منار کہتے ہیں کہ امام صاحب رح اور صاحبین رح کے درمیان یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام صاحب رح کے نزدیک مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اور صاحبین رح کے نزدیک مجاز، حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مجاز، حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ خلیفہ میں اصل کے وجود کا متصور ہونا ضروری ہے کیوں کہ خلیفہ ہونا ایک اضافی چیز ہے اور امور اضافیہ میں ایک کے تصور سے دوسرے کے وجود کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے جیسے باپ اور بیٹا امور اضافیہ میں سے ہیں کہ باپ کے تصور سے بیٹے کے وجود کا اور بیٹے کے تصور سے باپ کے وجود کا تصور ہو جاتا ہے اسی طرح خلیفہ میں یہ بات ضروری ہے کہ اصل کا وجود متصور ہو

یعنی خلیفہ اسی وقت خلیفہ ہو سکتا ہے جب کہ اس کا اصل موجود ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس کو مراد نہ لیا جاسکتا ہو۔ بہر حال یہ بات بھی متفق علیہ ہے البتہ خلیفہ ہونے کی جہت میں اختلاف ہے چنانچہ بانیٔ اصول فقہ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ مجاز، تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے یعنی حقیقت کا تکلم، اصل ہوتا ہے اور مجاز کا تکلم اس کا خلیفہ اور فرع ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہٰذا ابنی" اور اس غلام کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف ہے اور غلام ایسی عمر کا ہے کہ اس عمر کا بچہ مولیٰ کا ہو سکتا ہے مثلاً مولیٰ کی عمر چالیس سال ہو اور غلام کی عمر پندرہ سال ہو پس اس کلام سے بنوت اور بیٹا ہونا مراد لینا تو حقیقت ہے اور حریت اور آزادی مراد لینا مجاز ہے مگر چوں کہ غلام کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف ہے اس لئے اس کلام کی حقیقت کا مراد لینا تو متعذر ہے لیکن مجاز یعنی غلام کا آزاد ہونا مراد لیا جاسکتا ہے اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز چوں کہ تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ میں اصل کے وجود کا متصور ہونا ضروری ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک عربیت یعنی ترکیبِ نحوی کے لحاظ سے حقیقت کے تکلم کا صحیح ہونا ضروری ہوگا یعنی اگر حقیقت کا تکلم ترکیبِ نحوی اور صرفی لحاظ سے درست ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس کو مراد نہ لیا جاسکتا ہو تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز (خلیفہ) کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مجاز پر عمل ہوگا اور اگر عربیت یعنی نحو وصرف کے لحاظ سے حقیقت کا تکلم صحیح نہ ہو تو کلام لغو ہوگا اور مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کی جو شرط ہے یعنی عربیت کے لحاظ سے تکلم بالحقیقت کا صحیح ہونا وہ مفقود ہوگی بہرحال مذکورہ کلام "ہٰذا ابنی" چوں کہ عربیت اور نحو وصرف کے اعتبار سے درست ہے اور غلام کے معروف النسب ہونے کی وجہ سے حقیقی معنی کا مراد لینا متعذر ہے اسلئے حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کے مجاز (حریت) پر عمل ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

حاصل یہ کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک وہ "ہٰذا ابنی" جس سے حریت اور آزادی مراد ہے خلیفہ اور مجاز ہے اس "ہٰذا ابنی" کا جس سے بنوت اور بیٹا ہونا مراد ہے بعض حضرات علماء نے قول مذکور کی تقریر یوں کی ہے کہ "ہٰذا ابنی" درانحالیکہ اس سے حریت اور آزادی مراد ہو "ہٰذا حرٌّ" کا خلیفہ ہے گویا "ہٰذا حرٌّ" اصل اور حقیقت ہے اور "ہٰذا ابنی" درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہے مجاز اور خلیفہ ہے خلاصہ یہ کہ تقریر اول کی بناء پر اصل اور حقیقت "ہٰذا ابنی" ہے بشرطیکہ اس سے بنوت مراد ہو اور تقریر ثانی کی بناء پر اصل اور حقیقت "ہٰذا حرٌّ" ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون ؒ نے فرمایا کہ مذکورہ دونوں قولوں میں سے پہلا قول زیادہ بہتر ہے کیوں کہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا اسلئے کہ اصلِ حقیقت بھی "ہٰذا ابنی" ہے بشرطیکہ اس سے بنوت مراد ہو اور فرع مجاز بھی "ہٰذا ابنی" ہے بشرطیکہ اس سے حریت مراد ہو۔ اس کے برخلاف دوسرا قول ہے کہ اس میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت

پر باقی نہیں رہتے بلکہ ایک اصل دوسرے اصل سے بدل جاتی ہے یعنی "ہٰذا ابنی" "ہٰذا حرٌّ" سے بدل گیا ہے اور کسی کلام کا اپنی حالت پر باقی رہنا اور تغیر کا واقع نہ ہونا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت تغیر واقع ہونے کے پس ثابت ہو گیا کہ قول مذکور "ہٰذا ابنی" کی تقریر اول زیادہ بہتر ہے بہ نسبت تقریر ثانی کے۔

الحاصل حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے ضروری ہے کہ عربیت اور ترکیب نحوی کے لحاظ سے اصل درست اور ممکن ہو اب اس کے بعد اگر حقیقی معنی درست نہ ہوں یعنی ان پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ صاحبینؒ نے فرمایا کہ مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی "ہٰذا ابنی" کا حکم درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس "ہٰذا ابنی" کے حکم کا جس سے بنوت مراد ہو۔

صاحبین رحؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے حکم ہی مقصود ہوتا ہے اور رہی عبارت تو وہ مقصود تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتی ہے پس خلیفہ ہونے میں مقصود کا اعتبار کرنا اولیٰ اور بہتر ہے اسلئے مجاز کو حکم میں حقیقت کا خلیفہ قرار دیا گیا ہے اور تکلم میں خلیفہ قرار نہیں دیا گیا۔

لیکن حضرت امام صاحب رحؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں اور لفظ کا تکلم ہوتا ہے اس لئے تکلم میں مجاز کو حقیقت کا خلیفہ قرار دینا اولیٰ ہوگا۔

بہر حال صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے لہٰذا صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے ضروری ہوگا کہ حکم حقیقی ممکن ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جا سکتا ہو پس اگر حکم حقیقی ممکن ہو مگر عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ ہو سکتا ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسے سابقہ مثال "ہٰذا ابنی" میں حکم حقیقی یعنی بیٹا ہونا ممکن ہے کیوں کہ پندرہ سال کا غلام چالیس سال کے مولیٰ سے پیدا ہو سکتا ہے لیکن چونکہ مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے غلام کا نسب مشہور ہے اس لئے اس عارض کی وجہ سے حکم حقیقی یعنی مولیٰ کا بیٹا ہونا مراد نہیں ہو سکتا اور جب حکم حقیقی پر عمل نہیں ہو سکتا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر حکم حقیقی پر عمل کرنا ممتنع ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع صحیح نہ ہوگا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا کیوں کہ مجاز کی طرف رجوع کے صحیح ہونے کی شرط (حکم حقیقی کا ممکن ہونا) مفقود ہو گئی ہے۔

شارح نے "فاذا کانت الخلیفۃ عندہ فی التکلم الخ" سے امام صاحبؒ اور صاحبین رحؒ کے درمیان اصل مسئلہ میں اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا چونکہ تکلم اور تلفظ میں ثابت ہو چکا ہے اسلئے ان کے نزدیک مجاز کی بہ نسبت حقیقت کا تلفظ ہی اولیٰ ہوگا کیوں کہ لفظ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور معنی حقیقی عادۃً مستعمل بھی ہے متروک نہیں ہے پس جب

لفظ، معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور معنی حقیقی عادۃً مستعمل بھی ہے متروک نہیں ہے تو کون سی ضرورت اس بات کی داعی ہوئی کہ معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے یعنی اس طرف کوئی ضرورت داعی نہیں ہے اور جب مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے کوئی ضرورت داعی نہیں ہے تو حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کیطرف رجوع نہ کیا جائیگا بلکہ حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا ہی اولیٰ اور بہتر ہوگا۔ صاحبین نے فرمایا کہ مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح حاصل ہے اسلئے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے رہی یہ بات کہ مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح کیوں حاصل ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز کا استعمال حقیقت کی بہ نسبت زیادہ ہے یا مجاز ایسا عام معنی ہے جو حقیقت کو بھی شامل ہے پس اس ترجیح اور ضرورت داعیہ کی وجہ سے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے پہلی وجہ ترجیح کی وجہ سے صاحبین نے فرمایا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری وجہ ترجیح کی وجہ سے فرمایا کہ عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

وَيَظْهَرُ الْخِلَافُ فِي قَوْلِهِ لِعَبْدِهِ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا اِبْنِيْ اَيْ تَظْهَرُ ثَمْرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح وَصَاحِبَيْهِ رح فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهِ هٰذَا اِبْنِيْ وَالْحَالُ اَنَّ الْعَبْدَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنَ الْقَائِلِ حَيْثُ يَعْتِقُ الْعَبْدُ عِنْدَهُ لَا عِنْدَهُمَا فَاِنَّ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح هٰذَا الْكَلَامُ صَحِيْحٌ بِعِبَارَتِهِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ مُبْتَدَأً وَخَبَرًا مَوْضُوْعًا لِاِثْبَاتِ الْحُكْمِ وَلَيْسَ مَعْنٰى كَوْنِهِ صَحِيْحًا اِسْتِقَامَةَ الْعَرَبِيَّةِ فَقَطْ كَمَا ظَنَّهُ عُلَمَاؤُنَا لِاَنَّ اَبَا حَنِيْفَةَ رح قَالَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهِ اَعْتَقْتُكَ قَبْلَ اَنْ تُخْلَقَ اَوْ اُخْلَقَ اَنَّهُ كَلَامٌ بَاطِلٌ لَا يَصِحُّ تَكَلُّمُهُ مَعَ اَنَّهُ بِحَسَبِ الْعَرَبِيَّةِ صَحِيْحٌ اَيْضًا بَلْ مَعْنَاهُ اَنْ يَكُوْنَ صَحِيْحًا بِعِبَارَتِهِ وَتَسْتَقِيْمُ التَّرْجَمَةُ الْمَفْهُوْمَةُ مِنْهُ لُغَةً اَيْضًا وَلَمْ يَمْتَنِعْ عَقْلًا فَقَوْلُهُ اَعْتَقْتُكَ قَبْلَ اَنْ تُخْلَقَ اَوْ اُخْلَقَ لَيْسَ كَذٰلِكَ بِخِلَافِ قَوْلِهِ هٰذَا اِبْنِيْ لِاَنَّهُ صَحِيْحٌ مَعَ تَرْجَمَتِهِ وَاِنَّمَا الْاِسْتِحَالَةُ جَاءَتْ مِنْ اَجْلِ اَنَّ الْمُشَارَ اِلَيْهِ اَكْبَرُ مِنَ الْقَائِلِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ الْعَبْدُ الْاَكْبَرُ مِنِّيْ اِبْنِيْ لَغَا هٰذَا الْكَلَامُ فَاِذَا كَانَ قَوْلُهُ هٰذَا اِبْنِيْ صَحِيْحًا مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ وَالتَّرْجَمَةِ وَكَانَ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيُّ مُحَالًا بِالنَّظَرِ اِلَى الْخَارِجِ صِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ لِئَلَّا يَلْغُوَ الْكَلَامُ وَهُوَ الْعِتْقُ مِنْ حِيْنِ مِلْكِهِ لِاَنَّ الْاِبْنَ يَكُوْنُ حُرًّا عَلَى الْاَبِ اِنَّمَا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَتِ الْخَلْفِيَّةُ فِي الْحُكْمِ وَكَانَ اِمْكَانُ الْمَعْنَى

الحقیقی شرطاً لصحۃ المجاز لغا ھذا الکلام لان البنوۃ من الاصغر سناً لا یمکن حتی یحمل علی المجاز الذی ھو العتق۔

ترجمہ :۔ اور یہ اختلاف مولیٰ کے اس قول "ہذا ابنی" میں جسے اس نے اپنے ایسے غلام سے کہا ہے جو عمر میں اس سے بڑا ہے ظاہر ہوگا یعنی امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا نتیجہ اس شخص کے قول میں ظاہر ہوجاتا ہے جو اپنے غلام کو "ہذا ابنی" کہتا ہے حالانکہ وہ غلام اس کہنے والے سے عمر میں بڑا ہے چنانچہ یہ غلام امام صاحب کے نزدیک آزاد ہوجائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ کلام اپنے مبتدأ اور خبر اور اثبات حکم کیلئے موضوع ہونے کے لحاظ سے صحیح العبارت ہے اور کلام کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت میں مستقیم ہونا نہیں ہے جیساکہ ہمارے علماء نے گمان کر رکھا ہے کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ نے آدمی کے اس قول کے بارے میں جسے وہ اپنے غلام سے کہتا ہے، تجھ کو میں نے تیری پیدائش سے پہلے یا اپنی پیدائش سے پہلے آزاد کردیا ہے کہا کہ یہ کلام باطل ہے اس کا بولنا صحیح نہیں ہے باوجودیکہ یہ کلام عربیت کے اعتبار سے درست بھی ہے بلکہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحیح العبارت ہو اور اس کا ترجمہ جو لغۃً مفہوم ہوتا ہے وہ بھی درست ہو اور عقلاً ممتنع نہ ہو پس قائل کا قول "اعتقتک قبل ان اخلق او تخلق" ایسا نہیں ہے برخلاف اس کے قول "ہذا ابنی" کے اسلئے کہ وہ مع ترجمہ صحیح ہے اور استحالہ صرف اسلئے آیا ہے کہ مشار الیہ قائل سے بڑا ہے اسی وجہ سے اگر قائل نے "العبد الاکبر منی ابنی" کہا تو یہ کلام لغو ہوجائے گا۔ پس جب اس کا قول "ہذا ابنی" عربیت اور ترجمہ کے لحاظ سے صحیح ہے اور امر خارج کے اعتبار سے حقیقی معنی محال ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا تاکہ کلام لغو نہ ہو اور مجازی معنی مالک ہونے کے وقت سے عتق کے ہیں اس لئے کہ بیٹا باپ پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک خلیفہ ہونا چونکہ حکم میں ہے اور صحت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے اسلئے یہ کلام لغو ہوجائے گا کیونکہ عمر میں چھوٹے سے بنوت ناممکن ہے حتیٰ کہ محمول کیا جائے اس مجاز پر کہ وہ عتق ہے۔

تشریح :۔ مصنف منار نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان مجاز کی جہت خلفیت میں جو اختلاف زیب قرطاس کیا گیا ہے اس کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا "ہذا ابنی" یہ میرا بیٹا ہے حالانکہ غلام مشار الیہ، عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے یا عمر میں مولیٰ کے مساوی ہے تو اس صورت میں حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ غلام آزاد ہوجائیگا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اسلئے آزاد ہوجائے گا کہ ان کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے حقیقت کلام کے تکلم کا صحیح ہونا

ضروری ہے اور مذکورہ کلام "ہٰذا ابنی" ترکیب نحوی یعنی بتدا دخبر اور اثباتِ حکم کیلئے موضوع ہونے کے اعتبار سے بالکل درست ہے اور اس کا تلفظ بالکل صحیح ہے۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ تکلم بالحقیقت کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت اور ترکیب نحوی میں صحیح اور مستقیم ہونا نہیں ہے جیساکہ ہمارے حنفی علماء کا خیال ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا میں نے تجھے تیری پیدائش سے پہلے ہی یا اپنی پیدائش سے پہلے ہی آزاد کردیا ہے تو حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ کلام باطل ہے اس کا بولنا درست نہیں ہے حالانکہ یہ کلام عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہے پس عربیت اور ترکیبِ نحوی کے اعتبار سے درست ہونے کے باوجود امام صاحبؒ کا اس کلام کو باطل اور لغو قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت میں مستقیم ہونا نہیں ہے بلکہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحیح العبارت ہو یعنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو۔ اور اس کا جو ترجمہ لغۃً مفہوم ہوتا ہے وہ بھی درست ہو، عقلاً ممتنع اور ناممکن نہ ہو اور قائل کا مذکورہ کلام "اعتقتک قبل ان تخلق" یا "قبل ان اخلق" ایسا نہیں ہے یعنی یہ کلام اگرچہ صحیح العبارت ہے لیکن اس کا ترجمہ عقلاً ممتنع ہے بہرحال جب اس کلام میں مجاز کی طرف رجوع کرنے کی شرط مفقود ہوگئی تو یہ کلام لغو اور باطل ہوگا اور مجاز پر محمول نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف "ہٰذا ابنی" تو یہ عربیت اور ترکیبِ نحوی کے اعتبار سے بھی درست ہے اور اس کا جو ترجمہ لغۃً مفہوم ہے وہ بھی درست ہے البتہ خارج کلام سے استحالہ آیا ہے کیوں کہ عبد مشار الیہ قائل سے عمر میں بڑا ہے اور یہ بات محال ہے کہ بڑی عمر کا آدمی چھوٹی عمر کے انسان کا بیٹا ہو۔ بہرحال جب یہ کلام عربیت اور ترجمہ دونوں اعتبار سے درست ہے یعنی خلفیتِ مجاز کی شرط موجود ہے اور امر خارج کے اعتبار سے معنی حقیقی کا مراد لینا محال ہے تو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا۔ اور اس کلام کا مجاز یہ ہے کہ مولیٰ جب سے اس غلام کا مالک ہوا تھا اسی وقت سے یہ غلام آزاد شمار ہوگا کیوں کہ بیٹا، باپ کے پاس ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور آزادی اور حریت اس کلام کا مجاز اسلئے ہے کہ بنوت (بیٹا ہونا) حریت کو مستلزم ہے پس یہاں ملزوم یعنی بنوت بول کر لازم یعنی آزادی مراد لی گئی ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے لہٰذا یہ کلام غلام کی آزادی کیلئے مجاز ہوگا۔

• "ولہٰذا لو قال العبد الاکبر منی ابنی الخ" سے شارحؒ نے فرمایا کہ کلام کو مجاز پر محمول کرنے کیلئے چوں کہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ کلام صحیح العبارت ہو اور اس کا ترجمہ درست ہو، عقلاً ممتنع نہ ہو اسلئے اگر مولیٰ نے یوں کہا "العبد الاکبر منی ابنی" تو یہ کلام لغو ہوجائے گا۔ کیوں کہ یہ کلام اگرچہ صحیح العبارت ہے لیکن اس کا ترجمہ عقلاً ممتنع ہے اور ترجمہ عقلاً ممتنع اسلئے ہے کہ یہ بات ناممکن ہے کہ عمر کے اعتبار سے بڑا آدمی کسی کم عمر کے آدمی کا بیٹا ہو پس اس کلام میں چونکہ خلفیتِ مجاز کی شرط موجود نہیں ہے اسلئے یہ کلام مجاز پر محمول نہ ہوگا

بلکہ لغو ہوگا۔ بہر حال "ہٰذا ابنی" کے ذریعہ امام صاحبؒ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اور صحتِ مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے، اسلئے یہ کلام لغو ہو جائے گا کیوں کہ یہ بات ناممکن ہے کہ بڑی عمر کا آدمی کسی چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا ہو بہر حال جب اس کلام کا معنی حقیقی ناممکن ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک خلفیتِ مجاز کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو یہ کلام مجاز پر بھی محمول نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ لغو ہو جائے گا۔

لَا يُقَالُ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ قَوْلُهٗ زَيْدٌ اَسَدٌ لَغْوًا لِعَدَمِ اِمْكَانِ الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ مَجَازٌ بَلْ حَقِيْقَةٌ بِحَذْفِ حَرْفِ التَّشْبِيْهِ اَيْ زَيْدٌ كَالْاَسَدِ وَاَمَّا قَوْلُهٗ رَاَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ فَاِنَّهٗ وَاِنْ كَانَ مَجَازًا لٰكِنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالْحَقِيْقَةِ خَبْرُ الرُّؤْيَةِ لَا كَوْنُهٗ اَسَدًا حَتّٰى يَلْزَمَ الْمُحَالُ قَصْدًا وَقِيْلَ يُمْكِنُ كَوْنُهٗ اَسَدًا بِالْمَسْخِ وَهُوَ بَعِيْدٌ۔

**ترجمہ:**۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول "زید اسد" لغو ہونا چاہیئے کیونکہ معنی حقیقی ممکن نہیں ہے اسلئے کہ ہم اسکو مجاز تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ حقیقت کہتے ہیں یعنی زید کالاسد" اور رہا اس کا قول "رأیت اسداً یرمی" تو یہ اگرچہ مجاز ہے لیکن مقصود حقیقی رویت کی خبر ہے اس کا اسد ہونا نہیں ہے کہ قصداً محال لازم آئے، اور کہا گیا کہ مسخ کے ذریعہ اس کا اسد ہونا ممکن ہے اور یہ بعید ہے۔

**تشریح:**۔ بعض حضرات نے صاحبینؒ کے قول پر یہ اعتراض کیا ہے کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق "زید اسد" لغو ہونا چاہیئے کیوں کہ صاحبینؒ کے نزدیک صحتِ مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے حالانکہ "زید اسد" کے حقیقی معنی یعنی زید کا شیر ہونا ممکن نہیں ہے پس جب اس کلام کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کرنا بھی درست نہ ہونا چاہیئے بلکہ یہ کلام لغو ہونا چاہیئے۔ فاضل شارح نے فرمایا کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کیوں کہ ہمیں "زید اسد" کا مجاز ہونا ہی تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ کلام حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ حقیقت ہے یعنی اصل عبارت "زید کالاسد" ہے اور "زید کالاسد" حقیقت ہے نہ کہ مجاز۔ پس جب یہ کلام حقیقت ہے اور مجاز نہیں ہے تو مجاز کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے، اور رہا قائل کا قول "رأیت اسداً یرمی" تو یہ مجاز ہے یعنی اسد سے رجل شجاع مراد ہے اور اس پر قرینہ لفظ "یرمی" ہے کیوں کہ تیر اندازی حقیقی اسد (شیر) سے ممکن نہیں ہے بلکہ رجل شجاع سے ممکن ہے، پس لفظ "یرمی" کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ "رأیت اسداً یرمی" میں مجاز مراد ہے اور صحتِ مجاز کی شرط (یعنی معنی

حقیقی کا ممکن ہونا) بھی موجود ہے اس طور پر کہ اس کلام کا مقصودِ حقیقی رویت کی خبر دینا ہے، شئ مرئی کے اسد ہونے کی خبر دینا مقصود نہیں ہے اگر شئ مرئی کے اسد ہونے کی خبر دینا مقصودِ حقیقی ہوتا تو محال لازم آتا کیوں کہ شئ مرئی یعنی رجل شجاع کا اسد ہونا محال اور ناممکن ہے اور اس صورت میں صحت مجاز کی شرط (معنی حقیقی کا ممکن ہونا) مفقود ہونے کی وجہ سے کلام لغو ہو جاتا لیکن چوں کہ اس کلام کا مقصود حقیقی صرف رویت کی خبر دینا ہے اور صرف رویت ممکن ہے اسلئے مجاز کی طرف رجوع کرنا درست ہوگا اور مذکورہ کلام "رأیت اسداً یرمی" لغو نہ ہوگا۔ بعض حضرات نے اس کلام کے حقیقی معنی کے امکان کو ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ مثال مذکور میں رجل شجاع یعنی شئ مرئی کا شیر ہونا ممکن ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ رجل شجاع کو مسخ فرما کر شیر کر دے جیسا کہ پہلی امتوں میں لوگوں کو مسخ کیا گیا ہے اور جب معنی حقیقی ممکن ہیں تو صحت مجاز کی شرط پائے جانے کی وجہ سے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ صاحب نور الانوار نے ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات بعید از قیاس ہے کیوں کہ مسخ و تبدیل امتِ محمدیہ میں کرامۃً ممنوع ہے۔

وَقَدْ تَتَعَذَّرُ الْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ مَعًا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ مُمْتَنِعًا يَعْنِيْ قَدْ يَتَعَذَّرُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيُّ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِيُّ مَعًا إِذَا كَانَ كِلَا الْحُكْمَيْنِ مُمْتَنِعًا فَيَلْغُو الْكَلَامُ حِيْنَئِذٍ بِالضَّرُوْرَةِ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ لِامْرَأَتِهِ هٰذِهِ بِنْتِيْ وَهِيَ مَعْرُوْفَةُ النَّسَبِ وَتُوْلَدُ لِمِثْلِهِ أَوْ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ حَتّٰى لَا تَقَعُ الْحُرْمَةُ بِذٰلِكَ أَبَدًا فَإِنَّهُ إِذَا كَانَتِ الْامْرَأَةُ مَعْرُوْفَةَ النَّسَبِ اِسْتَحَالَ أَنْ تَكُوْنَ بِنْتَهُ وَإِنْ كَانَتْ أَصْغَرَ سِنًّا مِنْهُ وَكَذَا إِذَا كَانَتْ أَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ فَإِنَّهُ اِسْتَحَالَ أَنْ تَكُوْنَ بِنْتَهُ أَبَدًا فَتَعَذُّرُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ ظَاهِرٌ وَأَمَّا تَعَذُّرُ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَجَازًا لَكَانَ مِنْ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يَقْتَضِيْ سَابِقِيَّةَ صِحَّةِ النِّكَاحِ وَالْبِنْتِيَّةَ تَقْتَضِيْ أَنْ تَكُوْنَ مُحَرَّمَةً أَبَدًا فَلَا يَقَعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا نِكَاحٌ وَلَا طَلَاقٌ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَجَازًا عَنْهُ فَلَا تَقَعُ الْحُرْمَةُ بِذٰلِكَ الْقَوْلِ أَبَدًا فَيَلْغُو الْكَلَامُ إِلَّا أَنَّهُمْ قَالُوْا إِذَا أَصَرَّ عَلٰى ذٰلِكَ يُفَرِّقُ الْقَاضِيْ بَيْنَهُمَا لَا لِأَنَّ الْحُرْمَةَ تَثْبُتُ بِهٰذَا اللَّفْظِ بَلْ لِأَنَّهُ بِالْإِصْرَارِ صَارَ ظَالِمًا يَمْنَعُ حَقَّهَا فِي الْجِمَاعِ فَيَجِبُ التَّفْرِيْقُ كَمَا فِي الْجُبِّ وَالْعُنَّةِ فَقَوْلُهُ أَوْ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ مَعْرُوْفَةُ النَّسَبِ قَوْلُهُ وَتُوْلَدُ لِمِثْلِهِ حَالٌ مِنْ قَوْلِهِ مَعْرُوْفَةُ النَّسَبِ يَعْنِيْ لَا بُدَّ أَنْ تَكُوْنَ مَعْرُوْفَةَ النَّسَبِ حِيْنَ كَوْنِهَا

مَوْلُوْدَةً لِمِثْلِهٖ اَوْ اَنْ تَكُوْنَ اَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ حَتّٰى تَتَعَذَّرَ الْحَقِيْقَةُ فَلَوْ فُقِدَ الشَّرْطَانِ مَعًا بِاَنْ كَانَتْ مَجْهُوْلَةَ النَّسَبِ وَلَمْ تَكُنْ اَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ يَثْبُتُ نَسَبُهَا مِنْهُ فَمَا قِيْلَ اِنَّ قَوْلَهٗ اَوْ اَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ وَتُوْلَدُ لِمِثْلِهٖ فَتَوَهُّمٌ سَاقِطٌ وَقِيْلَ الْحُكْمُ فِىْ مَجْهُوْلِ النَّسَبِ كَذٰلِكَ حَتّٰى لَا تَحْرُمُ لِاَنَّ الرُّجُوْعَ عَنِ الْاِقْرَارِ بِالنَّسَبِ صَحِيْحٌ قَبْلَ تَصْدِيْقِ الْمُقَرِّ لَهٗ اِيَّاهُ وَلَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ بِمُوْجَبِ هٰذَا اللَّفْظِ قَبْلَ تَاَكُّدِهٖ بِالْقَبُوْلِ۔

ترجمہ :۔ اور حقیقت اور مجاز دونوں متعذر ہوجاتے ہیں جب کہ حکم ممتنع ہو یعنی جب دونوں حکم ممتنع ہوں تو حقیقت و مجاز دونوں متعذر ہوجاتے ہیں پس اس وقت بالبداہت کلام لغو ہوجائیگا جیسے قائل کے اس قول میں کہ وہ اپنی بیوی کو "ہٰذہ بنتی" کہے۔ حالانکہ وہ عورت معروف النسب ہے اور اس قائل جیسے مرد سے اس جیسی عورت کا تولد ہوسکتا ہے یا وہ عورت عمر میں اس مرد سے بڑی ہے حتیٰ کہ اس قول سے حرمت کبھی واقع نہ ہوگی کیوں کہ جب عورت معروف النسب ہے تو اس کا اس قائل کی بیٹی ہونا محال ہے اگرچہ عمر میں اس سے چھوٹی ہی کیوں نہ ہو اسیطرح جب وہ عورت اس سے عمر میں بڑی ہو کیوں کہ یہ بات محال ہے کہ وہ عورت اس کی بیٹی ہو پس معنی حقیقی کا متعذر ہونا ظاہر ہے اور رہا معنی مجازی کا متعذر ہونا تو اسلئے کہ اگر قول مذکور مجاز ہو تو "انت طالق" سے مجاز ہوگا حالاں کہ یہ باطل ہے کیونکہ طلاق صحتِ نکاح کی سبقت کا تقاضہ کرتی ہے اور بیٹی ہونا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے حرام ہو۔ لہٰذا اس قائل اور عورت کے درمیان نہ نکاح واقع ہوگا اور نہ طلاق۔ پس جب "قول مذکور" "انت طالق" سے مجاز نہ ہوا تو اس قول سے کبھی حرمت واقع نہ ہوگی۔ (بلکہ) یہ کلام لغو ہوگا مگر فقہاء نے کہا ہے کہ جب شوہر اس پر [illegible] تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کردے گا اس وجہ سے نہیں کہ حرمت اس لفظ سے ثابت ہوتی ہے بلکہ اسلئے کہ شوہر اصرار کرنے کی وجہ سے ظالم ہوگیا ہے جماع میں عورت کے حق کو روکتا ہے لہٰذا تفریق واجب ہوگی جیساکہ مقطوع الذکر اور عنین کی صورت میں واجب ہوتی ہے۔ ماتن کا قول "اکبر سنا منہ" کا عطف "معروفۃ النسب" پر ہے اور "تولد لمثلہ" "معروفۃ النسب" سے حال ہے یعنی ضروری ہے کہ وہ عورت معروفۃ النسب ہو اس حال میں کہ وہ اس قائل جیسے مرد سے پیدا ہوسکتی ہو یا یہ کہ وہ اس مرد سے عمر میں بڑی ہو یہاں تک کہ حقیقت متعذر ہوجائے پس اگر دونوں شرطیں مفقود ہوجائیں اس طور پر کہ اس عورت کا نسب نامعلوم ہو اور وہ اس مرد سے عمر میں بھی بڑی نہ ہو تو اس عورت کا نسب اس قائل سے ثابت ہوجائیگا اور وہ جو کہا گیا ہے کہ ماتن کا قول "او اکبر سنا منہ" اس کے قول "وتولد لمثلہ" پر معطوف ہے تو وہ وہم ہے ساقط الاعتبار ہے۔ اور کہا گیا کہ مجہول النسب میں بھی حکم ایسا ہی ہے حتیٰ کہ وہ عورت حرام نہ ہوگی

کیوں کہ مقرلہ کی تصدیق سے پہلے اقرار بالنسب سے رجوع کرنا درست ہے اور اس لفظ کے موجب پر اس کے موکد بالقبول ہونے سے پہلے عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔

**تشریح:** مصنف منار نے فرمایا کہ اگر حقیقت اور مجاز دونوں کا حکم ممتنع ہو تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن اور متعذر ہو جاتا ہے اور جب معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن ہو تو اس صورت میں کلام لغو ہو جاتا ہے کیوں کہ کلام، معنی کا فائدہ دینے کیلئے موضوع ہوتا ہے، لیکن جب اسکے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن ہو گیا تو یہ کلام مفیدِ معنی نہ رہا اور جب یہ کلام مفید معنی نہ رہا تو لغو ہو گیا بہرحال جب حقیقت اور مجاز دونوں کے حکم ممتنع ہوں تو معنی حقیقی اور معنیٔ مجازی دونوں پر عمل کرنا متعذر ہوگا اور کلام لغو ہوگا۔ اس کی مثال بقول مصنف یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہذہ بنتی" اور اس عورت کا نسب قائل کے علاوہ دوسرے شخص سے مشہور ہے درانحالیکہ اس جیسی عورت قائل جیسے مرد سے پیدا بھی ہو سکتی ہے مثلاً عورت کی عمر پندرہ سال ہو اور قائل کی عمر چالیس سال ہو یا وہ عورت قائل سے عمر میں بڑی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام سے حرمت واقع نہ ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت کا نسب قائل کے علاوہ دوسرے سے مشہور ہے تو اس عورت کا اس قائل کی بیٹی ہونا محال اور ناممکن ہے اگرچہ یہ عورت عمر میں اس قائل سے چھوٹی ہو۔ اسی طرح جب عورت عمر میں قائل سے بڑی ہو تو بھی اس عورت کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے۔

شارح نورالانوار کہتے ہیں کہ "ہذہ بنتی" کے حقیقی معنی کا متعذر ہونا تو ظاہر ہے اسلئے کہ عورت کے نسب کا قائل کے علاوہ دوسرے سے ثابت ہونا اور عورت کا عمر میں قائل سے بڑا ہونا دونوں چیزیں اس بات سے مانع ہیں کہ شرعاً قائل سے نسب ثابت ہو پس جب مذکورہ موانع کی وجہ سے قائل سے اس عورت کے نسب کا ثابت ہونا ممنوع ہے تو معنی حقیقی پر عمل کرنا ناممکن اور متعذر ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے اور رہا اس کلام کا معنی مجازی تو اس پر عمل کرنا اسلئے متعذر ہے کہ "ہذہ بنتی" سے اگر مجاز مراد ہو تو اس کلام کے مجازی معنی "انت طالق" کے ہوں گے کیوں کہ "ہذہ بنتی" "انت طالق" کو مستلزم ہے اس طور پر کہ "ہذہ بنتی" بھی تحریم پر دال ہے اور "انت طالق" سے بھی تحریم ثابت ہوتی ہے لیکن قائل کی وسعت میں صرف وہ تحریم ہوتی ہے جو طلاق کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور رہی تحریم مؤبد جو بیٹی میں ثابت ہوتی ہے تو وہ قائل کی وسعت میں نہیں ہوتی لہٰذا قائل اگر اس کلام سے تحریم ثابت کرنا چاہے تو وہ تحریم بالطلاق ہوگی کیوں کہ اس کی وسعت میں یہی ہے بہرحال یہ کلام یعنی "ہذہ بنتی" اگر مجاز ہو تو "انت طالق" سے مجاز ہوگا لیکن یہ مجاز بھی متعذر اور باطل ہے اسلئے کہ بنتیت (بیٹی ہونا) اور طلاق کے درمیان منافات ہے اس طور پر کہ طلاق تقاضہ کرتی ہے کہ پہلے سے نکاح درست ہو، اور بنتیت (بیٹی ہونا) تقاضہ کرتی ہے کہ وہ عورت ہمیشہ کیلئے حرام ہو ان کے درمیان نہ نکاح ہو اور نہ طلاق۔ بہرحال جب طلاق صحتِ نکاح

کے مقدم ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور بنتیت عدم صحت نکاح کا تقاضہ کرتی ہے تو ان دونوں کے درمیان منافات ثابت ہو گئی اور جن دو چیزوں کے درمیان منافات ہوتی ہے ان کے درمیان مجاز و استعارہ جاری نہیں ہوتا لہٰذا "ہٰذہ بنتی" اور "انت طالق" کے درمیان بھی مجاز جاری نہ ہوگا اور اس جگہ "ہٰذہ بنتی" سے مجازاً "انت طالق" مراد لینا درست نہ ہوگا، اور جب "ہٰذہ بنتی" سے مجازاً "انت طالق" مراد لینا درست نہیں ہے تو "ہٰذہ بنتی" سے حرمت اور طلاق بھی واقع نہ ہوگی اور جب اس کلام سے طلاق اور حرمت واقع نہیں ہوئی تو یہ کلام لغو ہوگا۔ البتہ فقہاء نے کہا کہ اگر شوہر "ہٰذہ بنتی" پر مصر ہو تو اس صورت میں قاضی دونوں کے درمیان تفریق کردے گا مگر یہ تفریق کرنا اس وجہ سے نہیں ہے کہ حرمت اس لفظ (ہٰذہ بنتی) سے ثابت ہوتی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ شوہر اصرار کرنے کے سبب ظالم ہو گیا ہے کیوں کہ شوہر جب "ہٰذہ بنتی" پر مصر ہوگا تو وہ اس کے ساتھ وطی کرنے سے باز رہے گا، اور جب شوہر وطی کرنے سے رک گیا تو اس کی یہ بیوی کالمعلقہ ہو جائے گی اسلئے کہ شوہر جب اس کے ساتھ وطی نہیں کرتا تو وہ بیوی نہ رہی اور چونکہ یہ عورت دوسرے کیساتھ نکاح نہیں کرسکتی اسلئے اس کو مطلقہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے۔ بہر حال یہ عورت کالمعلقہ ہو گئی اور عورت کو معلقہ رکھنے والا شخص ظالم ہوتا ہے اور معلقہ عورت مظلومہ ہوتی ہے اور مظلومہ سے ظلم رفع کرنا واجب ہے لہٰذا قاضی اس عورت سے ظلم رفع کرنے کی خاطر ان دونوں کے درمیان تفریق کردے گا۔ اور یہ تفریق اسی طرح واجب ہے جیسے مقطوع الذکر اور عنین میں واجب ہوتی ہے یعنی جس طرح مقطوع الذکر اور عنین جماع میں عورت کے حق کو روک کر ظالم شمار ہوتے ہیں اور قاضی عورت کی درخواست پر ان کے ظلم کو رفع کرنے کیلئے تفریق کردیتا ہے۔ اسی طرح "ہٰذہ بنتی" پر اصرار کرنے کی وجہ سے شوہر چونکہ ظالم ہے اسلئے اس صورت میں بھی تفریق واجب ہوگی، ہاں۔ مقطوع الذکر اور عنین کے درمیان اتنا فرق ہے کہ مقطوع الذکر کی بیوی نے تفریق کی درخواست گذاری تو قاضی فوراً تفریق کردے گا کیوں کہ مقطوع الذکر کو مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور عنین (جو جماع پر قدرت نہ رکھتا ہو) کی بیوی اگر تفریق کا مطالبہ کرے تو قاضی بغرض علاج اسکو ایک سال کی مہلت دے گا اس مدت میں اگر اس نے وطی کرلی تو فبہا ورنہ عنین اگر اسکو طلاق نہ دے تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق کردے گا۔

"فقولہ او اکبر سنا منہ الخ" سے فاضل شارح متن کی عبارت کو نحوی انداز پر حل کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ "اکبر سنا منہ" کا عطف "معروفۃ النسب" پر ہے اور "تولد لمثلہ" "معروفۃ النسب" سے حال ہے۔ اب عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ عورت جس کو "ہٰذہ بنتی" کہا گیا ہے مشہور نسب والی ہو دراں حالیکہ اس جیسی عورت اس جیسے مرد سے پیدا ہوسکتی ہو یعنی عورت کی عمر قائل سے کم ہو یا یہ کہ وہ عورت اس مرد سے عمر میں بڑی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام کی حقیقت پر عمل کرنا متعذر رہوگا پہلی صورت میں شہرتِ نسب کی وجہ سے اور دوسری صورت میں عورت کی عمر کے زائد ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر یہ دونوں

شرطیں مفقود ہوجائیں یعنی عورت کا نسب بھی معلوم نہ ہو اور وہ اس مرد (قائل) سے عمر میں بھی بڑی نہ ہو تو اس صورت میں اس عورت کا نسب اس مرد (قائل) سے ثابت ہوجائے گا اور قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کردے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ماتن کا قول "او اکبر سنا منہ" ماتن کے قول "وتولد لمثلہ" پر معطوف ہے غلط ہے اور ناقابلِ اعتبار ہے کیوں کہ عورت جب معروفۃ النسب ہو تو اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال اور ناممکن ہے اگرچہ یہ عورت عمر میں قائل سے چھوٹی ہو اور جب شہرتِ نسب کی وجہ سے عمر میں چھوٹی ہونے کے باوجود اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے تو "او اکبر سنا منہ" کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ معروفۃ النسب ہونے کیساتھ اگر وہ عمر میں بڑی ہو تو اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے اسلئے کہ یہ مقصد عورت کے معروفۃ النسب ہونے سے حاصل ہوجاتا ہے عمر میں خواہ وہ بڑی ہو خواہ چھوٹی ہو۔

شارح رحؒ نے فرمایا کہ بعض حضراتِ علماء کی رائے یہ ہے کہ جس طرح عورت کے معروفۃ النسب ہونے کی صورت میں "ہٰذہ بنتی" کہنے سے عورت کا نسب قائل سے ثابت نہیں ہوتا اسیطرح اگر عورت کا نسب نامعلوم ہو تو بھی عورت کا نسب قائل سے ثابت نہ ہوگا اور وہ عورت اس قائل پر حرام نہ ہوگی۔ کیونکہ مقرلہ کی تصدیق سے پہلے اقرار بالنسب سے رجوع کرنا درست ہے اسلئے کہ یہ ہوسکتا ہے کہ مقرلہ یعنی عورت کے تصدیق کرنے سے پہلے شوہر اپنے قول "ہٰذہ بنتی" سے رجوع کرلے اور جب اقرار بالنسب سے رجوع کا احتمال ہے تو اس عورت کا اس قائل سے نسب ثابت نہ ہوگا اور رہی یہ بات کہ اس کلام (ہٰذہ بنتی) کے مقتضیٰ پر عمل کرکے اس عورت کا نسب قائل سے ثابت کردیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک عورت قبول کرکے اس کو موکد نہ کردے اس وقت تک اس کلام کے مقتضیٰ پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے بہرحال جہالتِ نسب کی صورت میں بھی نسب ثابت نہ ہوگا اور عورت قائل پر حرام نہ ہوگی ـــ

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ رحؒ بَعْدَ ذٰلِكَ فِیْ بَیَانِ قَرَائِنِ الْعَمَلِ بِالْمَجَازِ وَتَرْكِ الْحَقِیْقَةِ وَهِیَ خَمْسَةٌ عَلٰی مَا زَعَمَهٗ فَقَالَ وَالْحَقِیْقَةُ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَالنَّذْرِ بِالصَّلٰوةِ وَالْحَجِّ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ فِی اللُّغَةِ الدُّعَاءُ كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْهِ وَقَوْلِهٖ ع وَاِذَا كَانَ صَائِمًا فَلْیُصَلِّ اَیْ لِیَدْعُ ثُمَّ نُقِلَتْ اِلَی الْاَرْكَانِ الْمَعْلُوْمَةِ وَالْعِبَادَةِ الْمَعْهُوْدَةِ وَهُجِرَ مَعْنَاهُ الْاَوَّلُ فَاِنْ قَالَ اَحَدٌ لِلّٰهِ عَلَیَّ اَنْ اُصَلِّیَ تَجِبُ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ لَا الدُّعَاءُ وَكَذَا الْحَجُّ لُغَةً الْقَصْدُ

مُطْلَقًا ثُمَّ نُقِلَ فِی الشَّرْعِ اِلَی الْمَنَاسِكِ الْمَعْهُوْدَةِ فِیْ مَكَّةَ فَلَوْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَیَّ اَنْ اَحُجَّ تَجِبُ عَلَیْهِ الْعِبَادَةُ الْمَعْهُوْدَةُ وَفِیْ حُكْمِهِمَا سَائِرُ الْاَلْفَاظِ الْمَنْقُوْلَةِ شَرْعًا اَوْ عُرْفًا عَامًّا وَخَاصًّا وَكَذَا قَوْلُهٗ لَا یَضَعُ قَدَمَهٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ عَلٰی مَا مَرَّ۔

ترجمہ :۔ پھر مصنفؒ نے اس کے بعد ان قرائن کو بیان کرنا شروع کیا جن کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے اور وہ قرائن مصنف کے خیال کے مطابق پانچ ہیں چنانچہ فرمایا اور حقیقت متروک ہوتی ہے دلالت عادت کی وجہ سے جیسے نماز اور حج کی نذر ۔ کیوں کہ لغت میں صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں جیساکہ باری تعالیٰ کے قول" یاایہا الذین آمنوا صلوا علیہ" اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول" واذا کان صائماً فلیصل" میں ہیں یعنی لیدع" پھر صلاۃ کو ارکان معلومہ اور عبادت معینہ کی طرف نقل کرلیا گیا اور اس کا پہلا معنی چھوڑ دیا گیا ۔ پس اگر کوئی شخص" للہ علیّ ان اصلّی" کہے تو اس پر نماز واجب ہوگی نہ کہ دعاء ۔ اسی طرح لغت میں حج کے معنی مطلقاً قصد کے ہیں پھر شریعت میں اسکو ان مناسکِ معلومہ کی طرف نقل کرلیا گیا جو مکہ میں ہوتے ہیں ۔ پس اگر کوئی شخص" للہ علیّ ان احج" کہے تو اس پر عبادتِ معلومہ واجب ہوگی ۔ اور ان دونوں کے حکم میں وہ تمام الفاظ داخل ہیں جو منقول شرعی یا عرفی عام اور خاص کہلاتے ہیں ۔ اور اسی طرح قائل کا قول" لا یضع قدمہ فی دار فلان" ہے جو گذر چکا ۔

تشریح :۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ یہاں سے مصنفؒ ان قرائن اور مواضع کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے ۔ مصنفؒ کے خیال کے مطابق ان کی تعداد پانچ ہے ۔ (۱) دلالتِ عادت (۲) دلالتِ لفظ فی نفسہ (۳) دلالتِ سیاق نظم (۴) دلالت حال متکلم (۵) دلالتِ محل کلام ۔

پہلی قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حقیقت کبھی بلانیتِ متکلم محض دلالتِ عادت کی وجہ سے متروک ہوجاتی ہے اور مجاز پر عمل ہوتا ہے دلالتِ عادت کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ کے استعمال اور الفاظ سے معنی سمجھنے میں انسان کی جو عادت ہوتی ہے اس عادت کے دلالت کرنے کی وجہ سے بلانیت متکلم معنی حقیقی متروک ہوجاتے ہیں اور معنی مجازی پر عمل ہوتا ہے ۔ اور دلالتِ عادت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام اسلئے موضوع ہوتا ہے تاکہ مخاطب کو سمجھایا جاسکے پس جب کلام عرفاً اور عادۃً کسی شئی کیلئے مستعمل ہو اور اسکو معنی لغوی سے نقل کرلیا گیا ہو تو استعمال کی اس عادت اور عرف کو ترجیح حاصل ہوگی اور اس کا معنی حقیقی (معنی لغوی) متروک ہوگا ۔ یہ خیال رہے کہ دلالتِ عادت کی وجہ سے حقیقت کا متروک ہونا اس صورت میں ہے جب کہ حقیقت مستعمل نہ ہو کیوں کہ حقیقت اگر مستعمل ہوگی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقتِ مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ

نہ ہوگا۔ دلالتِ عادت کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صلاۃ اور حج کی نذر کی تو اس سے صلاۃ مخصوصہ (قیام، قرأت، رکوع، سجود وغیرہ) اور شعائرِ معلومہ کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ کیوں کہ لغت میں صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ" میں اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "واذا کان صائما فلیصل" میں صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں پھر صلاۃ کے معنی ارکانِ معلومہ اور عبادتِ معینہ (نماز) کی طرف نقل کر لئے گئے اور لغوی معنی (دعاء) چھوڑ دیئے گئے حتیٰ کہ جب لفظ صلاۃ بولا جاتا ہے تو اس سے معنی مجازی یعنی ارکانِ معلومہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے لغوی معنی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ پس اگر کسی نے "للہ علیّ ان اصلّی" کہا تو اس پر نماز واجب ہوگی اور دعاء واجب نہ ہوگی یعنی عادت اور عرف کی دلالت سے معنی حقیقی (دعاء) متروک ہوں گے اور معنی مجازی (ارکانِ معلومہ) پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ کیوں کہ اہلِ اسلام کی عادت یہ ہے کہ وہ عبادت معلومہ (نماز) کی نذر کرتے ہیں دعاء کی نذر نہیں کرتے۔

اسی طرح لغت میں حج کے معنی مطلقاً قصد کے ہیں پھر شریعت میں اس کے معنی ان مناسکِ معہودہ کی طرف نقل کر لئے گئے جو مناسک مکہ میں ہوتے ہیں حتیٰ کہ جب لفظ حج بولا جاتا ہے تو اس سے حج کی مخصوص عبادت مراد ہوتی ہے مطلقاً قصد کے معنی مراد نہیں ہوتے۔ چنانچہ اگر کسی نے "للہ علیّ ان احجّ" کہا تو اس پر عبادتِ معہودہ یعنی ارکان حج کا ادا کرنا واجب ہوگا۔ کیوں کہ اہلِ اسلام کی عادت یہ ہے کہ وہ عبادتِ معہودہ کی نذر کرتے ہیں اور قصد کی نذر نہیں کرتے۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جو حکم صلاۃ اور حج کا ہے وہی حکم ان تمام الفاظ کا ہے جو منقول شرعی یا عرفی کہلاتے ہیں یعنی صلاۃ اور حج کی طرح ان الفاظ کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

اسی طرح سابق میں گذر چکا ہے کہ اگر کسی نے "واللہ لا اضع فی دار فلان" کہا تو اس کے حقیقی معنی (رہنہ پاقدم رکھنا) متروک ہوں گے اور مجازی معنی (داخل ہونا) جو متعارف اور معتاد ہیں مراد ہوں گے۔

وَبِدَلَالَۃِ اللَّفْظِ فِیْ نَفْسِہٖ اَیْ بِاِعْتِبَارِ مَاخَذِ اِشْتِقَاقِہٖ وَمَادَّۃِ حُرُوْفِہٖ لَا بِاِعْتِبَارِ اِطْلَاقِہٖ بِاَنْ کَانَ اللَّفْظُ مَثَلاً مَوْضُوْعًا لِمَعْنًی فِیْہِ قُوَّۃٌ فَیَخْرُجُ مَا وُجِدَ فِیْہِ ذٰلِکَ الْمَعْنٰی نَاقِصًا اَوْ لِمَعْنًی فِیْہِ نُقْصَانٌ وَضُعْفٌ فَیَخْرُجُ مَا وُجِدَ فِیْہِ ذٰلِکَ الْمَعْنٰی زَائِدًا وَیُسَمّٰی هٰذَا مُشَکِّکًا وَعَبَّرَ عَنْہُ صَاحِبُ التَّوْضِیْحِ بِکَوْنِ بَعْضِ الْاَفْرَادِ فِیْہِ زَائِدًا اَوْ نَاقِصًا۔

ترجمہ :۔ اور دلالتِ لفظ فی نفسہٖ کی وجہ سے یعنی اپنے ماخذ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے نہ کہ اس کے مطلق ہونے کے اعتبار سے اس طور پر کہ لفظ مثلاً ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس میں قوت ہے پس جس میں یہ معنی ناقص پائے جائیں گے خارج ہوجائے گا یا ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہے پس جس میں یہ معنی زیادہ ہوں گے خارج ہوجائے گا ایسے لفظ کو مشکک کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ صاحبِ توضیح نے اس کو اس طور پر تعبیر کیا ہے کہ اس میں بعض افراد زائد ہوں یا ناقص ہوں۔

تشریح :۔ دوسری قسم بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ کبھی لفظ کے فی نفسہٖ دلالت کرنے کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے فی نفسہ دلالت کا مطلب یہ ہے کہ سیاق وسباق اور عادت کی طرف نظر کئے بغیر لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو پس اسی دلالت کی وجہ سے کبھی حقیقت متروک ہو جاتی ہے نہ اس اعتبار سے کہ وہ مطلق ہے مثلاً ایک لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس میں قوت ہے پس جس میں یہ معنی ناقص ہوں گے وہ خارج ہوجائے گا، یا لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہے اور جس میں یہ معنی زیادہ اور قوی ہوں گے وہ خارج ہوجائے گا۔ ایسے لفظ کو مشکک کے نام کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے اسی کو صاحبِ توضیح نے اس طور پر کہا ہے کہ جس میں بعض افراد زائد ہوں یا ناقص ہوں۔

(فوائد)۔ مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کیساتھ اور بعض افراد پر نقصان کے ساتھ صادق آئے مثلاً سفیدی ایک کلی ہے دودھ پر شدت اور زیادت کیساتھ صادق آتی ہے اور دانت پر ضعف اور نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے۔ پس لفظ اپنے ماخذِ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے اگر ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں قوت ہے تو اس سے وہ فرد خارج ہوجائے گا جس میں یہ معنی ضعیف اور ناقص ہوں اگرچہ یہ بھی لفظ کے حقیقی معنی ہیں اسیطرح اگر لفظ اپنے ماخذِ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں ضعف ہے تو اس سے وہ فرد خارج ہوجائے گا جس میں یہ معنی قوی اور زائد ہیں اگرچہ یہ بھی لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔

فَالْاَوَّلُ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاكُلُ لَحْمًا فَلَا يَتَنَاوَلُ لَحْمَ السَّمَكِ وَقَوْلُهٗ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ فَاِنَّ لَفْظَ اللَّحْمِ لَا يَتَنَاوَلُ السَّمَكَ اِذْ هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْاِلْتِحَامِ وَهُوَ الشِّدَّةُ وَلَا شِدَّةَ بِدُوْنِ الدَّمِ وَالسَّمَكُ لَا دَمَ فِيْهِ لِاَنَّ الدَّمَوِيَّ لَا يَسْكُنُ الْمَاءَ وَلَا يَعِيْشُ فِيْهِ فَلَا يَتَنَاوَلُ هٰذَا

الحلف لحم السمك وان كان أطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا وبه تمسك مالك رح في انه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث به لاجل ماخذ اللفظ ولانه بايعه لا يسمى في العرف بائع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة حر يدا فكان ناقصا في معنى المملوكية۔

ترجمہ :۔ پس اول جیسے جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اور قائل کا یہ قول کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیوں کہ لحم کا لفظ مچھلی کو شامل نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ وہ التحام سے ماخوذ ہے اور التحام شدت کے معنی میں ہے اور خون کے بغیر شدت نہیں ہوتی ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہوتا ہے کیوں کہ خون والا جانور پانی میں نہ سکونت کر سکتا ہے اور نہ اس میں زندگی بسر کر سکتا ہے لہٰذا یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اگرچہ قرآن پاک میں باری تعالیٰ کے قول "لتاکلوا منہ لحما طریا" میں مچھلی کے گوشت پر اطلاق کیا گیا ہے اسی سے امام مالکؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ مذکورہ شخص مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث ہو جائیگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وہ شخص ماخذِ لفظ کی وجہ سے اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا اور اسلئے کہ مچھلی کے بیچنے والے کو عرف میں بائع اللحم نہیں کہا جاتا ہے، اور قائل کے قول "کل مملوک لی حرٌّ" میں لفظ "مملوک" مکاتب کو شامل نہ ہوگا اسلئے کہ مکاتب تمام وجوہ سے یداً اور رقبۃً کامل مملوک نہیں ہوتا ہے پس یہ مدبر اور ام ولد کو شامل ہوگا اور مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیونکہ مکاتب رقبۃً مملوک ہے اور یداً آزاد ہے لہٰذا مکاتب مملوکیت کے معنی میں ناقص ہوگا۔

تشریح :۔ سابق میں دلالتِ لفظ فی نفسہٖ کی دو صورتیں بیان کی ہیں ایک یہ کہ لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں قوت ہو، دوم یہ کہ لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں ضعف اور نقصان ہو۔

پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی "واللہ لا آکل لحما" میں گوشت نہیں کھاؤنگا۔ تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی بشرطیکہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو چنانچہ اگر اس نے مچھلی کے گوشت کی بھی نیت کی ہو تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا "کل مملوک لی حرٌّ" میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ تو یہ قول مکاتب کو شامل نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو شامل نہیں ہوتا ہے اور لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو اسلئے شامل نہیں ہوتا کہ لحم، التحام سے ماخوذ ہے اور التحام کے معنی شدت کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے "التحم الحرب" یعنی اشتد الحرب۔ جنگ شدید ہوگئی پس گوشت

میں چونکہ شدّت ہوتی ہے اس لئے گوشت کو لحم کیساتھ موسوم کر دیا گیا۔ حاصل یہ کہ لحم میں شدّت کے معنی موجود ہیں۔ اور یہ بات مسلّم ہے کہ خون کے بغیر شدّت نہیں ہوتی، لہٰذا جن جانوروں میں خون ہوگا ان کے گوشت میں شدّت ہوگی اور جن جانوروں میں خون نہیں ہوگا ان کے گوشت میں شدت نہ ہوگی۔ اور مچھلی ایسا جانور ہے جس میں خون نہیں ہوتا اور رہا وہ جو مچھلی کو کاٹتے وقت بہتا ہے تو وہ خون نہیں ہے بلکہ سرخ پانی ہے جس پر مجازاً خون کا اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خون والا جانور پانی میں نہ سکونت کرتا ہے اور نہ زندگی بسر کرتا ہے اور رہی مچھلی تو وہ سکونت بھی پانی میں کرتی ہے اور اس کا گذر بسر بھی پانی میں ہوتا ہے۔ بہر حال مچھلی کا پانی میں سکونت کرنا اور پانی میں زندگی بسر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ مچھلی دَمَوِی (خون والا) جانور نہیں ہے اور جب مچھلی خون والا جانور نہیں ہے تو اس میں شدّت بھی نہ ہوگی اور جب مچھلی میں شدّت نہیں ہے تو مچھلی کا گوشت لحم کے لفظ سے خارج ہو جائیگا اور مذکورہ قسم " واللہ لا آکل لحما " مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اور یہ حالف مچھلی کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمایئے کہ مچھلی کا گوشت بھی لحم کی حقیقت ہے لیکن لحم کے ماخذ اشتقاق اور مادۂ حروف کے شدّت کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ حقیقت متروک ہے اور لحم نہ کھانے کی قسم کھانے والا شخص اس کے کھانے سے حانث نہیں ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مچھلی کا گوشت بیچنے والے کو عرف میں بائع اللحم نہیں کہا جاتا ہے اور ایمان (قسموں) کا دار و مدار عرف پر ہے لہٰذا عرف کا اعتبار کرتے ہوئے حالف مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا اور حالف کی مذکورہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قرآن پاک میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا اطلاق کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے " لتاکلوا منہ لحما طریا " تاکہ تم دریا سے تازہ لحم کھاؤ اس جگہ لحم طری سے مراد مچھلی کا گوشت ہے اسی سے استدلال کرتے ہوئے حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ مذکورہ قسم کھانے والا شخص مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ مطلق لحم، مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ماخذِ لفظ یعنی لحم کے حروف مادی شدت کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے چوں کہ مچھلی کے گوشت پر دلالت نہیں کرتے ہیں اسلئے لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگا اور حالف اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اور رہی آیت تو اس میں لحم کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے۔

دوسری مثال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے " کل مملوک لی حرٌّ " (میرا ہر مملوک آزاد ہے) کہا تو اس کا یہ کلام مدبر اور ام ولد کو شامل ہوگا لیکن مکاتب کو شامل نہ ہوگا۔ کیوں کہ مدبر اور ام ولد۔ یداً اور رقبۃً تمام وجوہ سے مملوک ہوتے ہیں اور مکاتب تمام وجوہ سے مملوک نہیں ہوتا بلکہ رقبۃً مملوک ہوتا ہے

اور یداً یعنی تصرف کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے پس جب مدبر اور ام ولد تمام وجوہ سے مملوک ہیں تو قائل کا قول "کل مملوک لی حرٌّ" ان دونوں کو شامل ہوگا اور یہ دونوں آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب چونکہ یداً آزاد ہوتا ہے اسلئے مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہوں گے اور جب مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہیں تو لفظ مملوک جو کمالِ مملوکیت اور قوت مملوکیت پر دلالت کرتا ہے مکاتب کو شامل نہ ہوگا اور اس کلام کی وجہ سے مکاتب آزاد نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمایئے کہ مکاتب بھی لفظ مملوک کی حقیقت ہے مگر چونکہ مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہیں اور مملوک کا لفظ کمالِ مملوکیت پر دلالت کرتا ہے اسلئے یہ حقیقت متروک ہو گئی۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب مکاتب میں ملک ناقص اور مدبر اور ام ولد میں کامل ہوتی ہے تو مدبر اور ام ولد آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہو جانا چاہیئے اور مکاتب آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہونا چاہیئے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی مدبر اور ام ولد سے کفارہ ادا نہیں ہوتا اور مکاتب سے کفارہ ادا ہو جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کفارہ کا مدار رقیت پر ہے اور رقیت ان دونوں میں ناقص ہے اور مکاتب میں کامل ہے پس مکاتب جس میں رقیت کامل ہے اس سے کفارہ ادا ہو جائے گا اور مدبر اور ام ولد جن میں رقیت ناقص ہے ان سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مدبر اور ام ولد میں رقیت ناقص اور مکاتب میں کامل کس طرح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہتِ عتق تینوں میں ثابت ہے چنانچہ مدبر اور ام ولد مولیٰ کے مرنے سے آزاد ہو جاتے ہیں اور مکاتب بدلِ کتابت ادا کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے لیکن مدبر اور ام ولد میں جو جہتِ عتق ثابت ہے وہ کسی بھی حال میں مرتفع نہیں ہو سکتی ہے یعنی یہ دونوں مولیٰ کے مرنے سے بہر حال آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب میں جو جہتِ عتق ثابت ہے وہ مرتفع ہو سکتی ہے اس طور پر کہ اگر مکاتب بدلِ کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو وہ حسب سابق رقیق ہوگا آزاد نہ ہوگا۔

**(فوائد)**۔ مدبر وہ غلام ہے جس کو اسکے مولیٰ نے "اذا متُّ فانت حرٌّ" کہا ہو یعنی اگر میں مر گیا تو تو آزاد ہے۔ ام ولد وہ باندی ہے جس نے اپنے مولیٰ کے نطفہ سے بچہ جنا ہو اور مولیٰ نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ بھی کیا ہو ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں مولیٰ کے مرنے سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ مکاتب وہ غلام ہے جس نے اپنے مولیٰ سے یہ معاملہ کیا کہ میں اپنی آزادی کے بدلے اس قدر مال ادا کروں گا پس مکاتب جب پورا مال ادا کر دے گا تو آزاد ہو جائے گا اور اگر ایک پیسہ بھی اس کے ذمہ باقی رہا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔

وَالثَّانِیْ مَا ذَکَرَہٗ بِقَوْلِہٖ وَعَکْسُہٗ الْحَلْفُ بِاَکْلِ الْفَاکِھَۃِ اَیْ عَکْسَ الْمَذْکُوْرِ مِنَ الْمِثَالَیْنِ مَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاکُلُ الْفَاکِھَۃَ فَلَا یَتَنَاوَلُ الْعِنَبَ لِاَنَّ الْفَاکِھَۃَ اِسْمٌ لِمَا یُتَفَکَّہُ بِہٖ وَیُتَلَذَّذُ حَالَ کَوْنِہٖ زَائِدًا عَلٰی مَا یَقَعُ بِہٖ قِوَامُ الْبَدَنِ فَھُوَ مَوْضُوْعٌ لِلنُّقْصَانِ وَالْعِنَبُ وَالرُّطَبُ وَالرُّمَّانُ فِیْھَا کَمَالٌ لَیْسَ فِی الْفَاکِھَۃِ وَھُوَ اَنْ یَکُوْنَ بِہٖ قِوَامُ الْبَدَنِ وَیُکْتَفٰی بِھَا فِیْ بَعْضِ الْاَمْصَارِ لِلْغِذَاءِ فَلَا یَدْخُلُ فِی النَّاقِصِ وَاَمَّا اِدْخَالُ الطَّرَّارِ فِی السَّارِقِ وَاِنْ کَانَ فِیْہِ کَمَالٌ اَیْضًا مِنَ السَّارِقِ فَلِاَنَّ ذٰلِکَ الْکَمَالَ وَالزِّیَادَۃَ لَیْسَ بِمُغَیِّرٍ لِمَعْنَی الْاَصْلِ بَلْ مُکَمِّلٌ لَہٗ مِنْ قَبِیْلِ دَلَالَۃِ النَّصِّ فَیَشْتَمِلُہٗ کَاشْتِمَالِ اُفٍّ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَلَا تَقُلْ لَّھُمَا اُفٍّ لِلضَّرْبِ وَالشَّتْمِ بِخِلَافِ زِیَادَۃِ الْعِنَبِ فَاِنَّہٗ مُغَیِّرٌ لِمَعْنَی التَّفَکُّہِ وَمُضِرٌّ لَہٗ وَعِنْدَھُمَا یَحْنَثُ بِذٰلِکَ کُلِّہٖ لِاَنَّھَا مِنْ اَعَزِّ الْفَوَاکِہِ ھٰذَا اِذَا لَمْ یَنْوِ وَاَمَّا اِذَا نَوٰی ذٰلِکَ یَحْنَثُ اِتِّفَاقًا۔

**ترجمہ:** ۔ اور دوسری صورت وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے ذکر کیا ہے اور اس کے برعکس میوہ کھانے کی قسم کھانا ہے یعنی مذکورہ دونوں مثالوں کے برعکس وہ صورت ہے کہ کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا پس یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی کیوں کہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت اور لذت مقصود ہوتی ہے اس حال میں کہ وہ اس اصل چیز سے زائد ہو جس سے بدن کا خمیر تیار ہوتا ہے پس فاکہہ، نقصان کے معنی کیلئے موضوع ہے اور انگور، کھجور، اور انار میں کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہہ میں نہیں ہیں۔ اور وہ یہ کہ ان چیزوں سے بدن کا قوام بنتاہے اور بعض شہروں میں غذا کیلئے ان پر اکتفاء کیا جاتا ہے لہٰذا انگور ناقص میں داخل نہیں ہے۔ اور رہا جیب کترے کو چور میں داخل کرنا تو اس میں اگرچہ چور کی نسبت کمال کے معنی ہیں (لیکن) یہ کمال اور زیادتی اصل معنی میں تبدیلی کرنے والی نہیں ہے بلکہ اسکے لئے مکمل ہے دلالت النص کے قبیل سے ہے پس سارق، طرار کو اسی طرح شامل ہوگا جس طرح باری تعالی کے قول "ولا تقل لہما اف" میں لفظ اف، ضرب اور شتم کو شامل ہے برخلاف انگور کی زیادتی کے کیونکہ وہ تفکہ کے معنی بدل دینے والی ہے اور اس کیلئے نقصان دہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حالف ان تمام چیزوں کے کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ یہ چیزیں نہایت ہی نایاب اور عمدہ فواکہ میں سے ہیں یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ قسم کھانے والے نے نیت نہ کی ہو اور جب اس کی نیت کرلی ہو تو بالاتفاق حانث ہو جائے گا۔

تشریح :۔ یہاں سے مصنفؒ دوسری صورت کی مثال بیان فرمارہے ہیں یعنی جب لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں ضعف اور نقصان ہو تو اس سے وہ معنی خارج ہوجائیں گے جس میں قوت اور کمال ہو اسکی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھائی اور یوں کہا " واللہ لا آکل الفاکہۃ" تو یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی، اسی طرح کھجور اور انار کو شامل نہ ہوگی یعنی حالف ان چیزوں کے کھانے سے حانث نہ ہوگا کیوں کہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت اور لذت مقصود ہوتی ہے اور بدن کا قوام اور غذاء مقصود نہیں ہوتی پس فاکہہ ان چیزوں سے زائد ہوگا جن سے انسان غذا حاصل کرتا ہے اور بدن کا قوام تیار کرتاہے، اور جب ایسا ہے تو فاکہہ میں نقصان کے معنی ملحوظ ہوں گے اور انگور، کھجور اور انار (جن سے غذاء حاصل کی جاتی ہے بلکہ بعض شہروں میں غذا کیلئے انھیں پر اکتفار کیا جاتاہے اور ان سے بدن کا قوام تیار ہوتاہے) میں ایسے کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہہ میں موجود نہیں ہیں پس فاکہہ سے انگور وغیرہ وہ تمام چیزیں خارج ہوجائیں گی جن میں فاکہہ کے معنی کامل اور قوی ہیں اگرچہ یہ چیزیں بھی فاکہہ کی حقیقت ہیں بہرحال اس مثال میں بھی دلالتِ لفظ فی نفسہ کی وجہ سے حقیقت متروک ہوگئی ہے ۔

" واما ادخال الطرار الخ" سے ایک سوال کا جواب بیان کیاگیاہے ۔ سوال یہ ہے کہ آپکی مذکورہ تقریر سے یہ لازم آتاہے کہ طرار (جیب کترا) سارق (چور) کے حکم میں داخل نہ ہو اور جیب کترے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے کیوں کہ طرار کے معنی سارق کے معنی کی بہ نسبت زائد ہیں اس طور پر کہ سارق وہ ہے جو سوتے ہوئے آدمی کا مال چپکے سے اٹھاتاہے اور طرار وہ ہے جو بیدار آدمی کا مال اس کو چقمہ دے کر حاصل کرتاہے پس معلوم ہوا کہ سارق کے معنی ناقص اور طرار کے معنی کامل ہیں اور جب ایسا ہے تو آپکی سابقہ تقریر کے مطابق سارق کا لفظ طرار کو شامل نہ ہونا چاہیئے اور طرار کے ہاتھ کا کاٹا جانا واجب نہ ہونا چاہیئے حالاں کہ آپ کہتے ہیں کہ سارق کی طرح طرار کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طرار میں سارق کے معنی کی بہ نسبت اگرچہ معنی کی زیادتی اور معنی کا کمال ہے لیکن یہ زیادتی اور کمال اصل معنی یعنی سرقہ کے معنی میں کسی طرح کی تبدیلی پیدا کرنے والی نہیں ہے بلکہ اصلِ معنی کیلئے مکمّل ہے اس طور پر کہ جب چپکے سے کسی کا محفوظ مال لینا جرم ہے تو کسی بیدار آدمی کو غفلت میں ڈال کر علانیہ طور سے اس کا مال لینا بدرجہ اولیٰ جرم ہوگا ۔ پس جب طرار میں معنی کی زیادتی اور کمال ، سرقہ کے معنی میں تبدیلی پیدا نہیں کرتی بلکہ سرقہ کے معنی کیلئے مکمّل ہے تو طرار میں سرقہ کا حکم دلالت النص کے ذریعہ ثابت ہوگا اس طور پر کہ سرقہ جس میں جرم کم ہے جب اس میں بذریعہ نصِ قرآن حد (قطعِ ید) واجب ہے تو یہ نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ طرار

جو سارق کی بہ نسبت بڑا مجرم ہے اس پر بھی قطعِ ید واجب ہو۔ حاصل یہ کہ سارق پر قطعِ ید نص کے ذریعہ واجب ہوا ہے اور طرار پر دلالت النص کے ذریعہ واجب ہوا ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ والدین کے سامنے اُف کرنے کی حرمت ان کے ساتھ مار پیٹ اور گالم گلوچ کی حرمت کو شامل ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کے قول یعنی " ولا تقل لهما اف " سے یہ بات ثابت ہے کہ والدین کے سامنے اظہار ناگواری کرتے ہوئے کلمۂ اف کا تکلم بھی ممنوع ہے بہرحال یہ بات تو عبارت النص سے ثابت ہے لیکن اس کے لازمی معنی ایلام اور والدین کو تکلیف دینے کے ہیں یعنی ماں باپ کو تکلیف مت دو اور ضرب وشتم میں کلمۂ اف کہنے کی بہ نسبت زیادہ تکلیف ہے لہٰذا والدین کے ساتھ ضرب وشتم کا معاملہ کرنا بھی ممنوع اور حرام ہوگا مگر ضرب وشتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہوگی بہرحال جس طرح ضرب وشتم کے معنی کلمۂ اف کے معنی کیلئے مغیّر نہیں ہیں بلکہ اس کیلئے مکمل ہیں اور ضرب وشتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہے اسی طرح طر (جیب کترنے) کے معنی سرقہ کے معنی کو تبدیل نہیں کرتے بلکہ اس کیلئے مکمل ہیں اور طرار پر قطعِ ید کا وجوب دلالت النص کے ذریعہ ثابت ہے اس کے برخلاف انگور، کھجور اور انار کہ ان کے معنی میں جو زیادتی ہے وہ تفکہ کے معنی کو بدل دینے والی ہے اور اس کیلئے نقصان دہ ہے اس طور پر کہ تفکہ کے معنی فرحت ولذت حاصل کرنے کے ہیں اور یہ امر زائد اور غیر مقصود ہے اور مذکورہ چیزوں سے غذاء حاصل کی جاتی ہے اور غذا مقصود ہے پس ثابت ہوا کہ انگور وغیرہ کے معنی کی زیادتی تفکہ کے معنی کو تبدیل کر دیتی ہے اور جب انگور کے معنی کی زیادتی، تفکہ کے معنی کو تبدیل کرنے والی ہے تو فاکہہ کا لفظ انگور وغیرہ کو شامل نہ ہوگا اور فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے انگور وغیرہ کھانے کی صورت میں حانث نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ صاحبین رح کے نزدیک فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانیوالا شخص انگور وغیرہ مذکورہ تمام چیزوں کے کھانے سے حانث ہوجائے گا کیوں کہ انگور، کھجور اور انار عمدہ قسم کے فواکہ میں سے ہیں اور جب یہ چیزیں عمدہ قسم کے فواکہ میں سے ہیں تو فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے ان چیزوں کے کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔ بعض حضرات نے کہا کہ امام صاحبؒ اور صاحبین رح کے درمیان مذکورہ اختلاف عصر اور زمانہ کا اختلاف ہے یعنی حضرت امام صاحبؒ کے زمانہ میں چونکہ انگور وغیرہ کو فواکہ میں سے شمار نہیں کیا جاتا تھا اسلئے انھوں نے اپنے زمانہ کے عرف کے مطابق فتویٰ دیدیا اور کہا کہ فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانیوالا شخص، انگور وغیرہ چیزوں کے کھانے سے حانث نہ ہوگا اور صاحبین رح کے زمانہ میں عرف چونکہ بدل گیا اور لوگ انگور وغیرہ کو فواکہ میں سے شمار کرنے لگے اسلئے ان حضرات نے اپنے زمانے کے عرف کے مطابق فتویٰ دیا اور یہ کہا کہ مذکورہ حالف، انگور وغیرہ کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

علامہ ملاجیون رح نے فرمایا کہ امام صاحب اور صاحبین رح کے درمیان مذکورہ اختلاف اس صورت

میں ہے جب کہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر حالف نے مذکورہ چیزوں کی نیت کر لی تو ان چیزوں کے کھانے سے حالف بالاتفاق حانث ہو جائے گا۔

وَبِدَلَالَۃِ سِیَاقِ النَّظْمِ اَیْ بِسَبَبِ سَوْقِ الْکَلَامِ لِقَرِیْنَۃٍ لَفْظِیَّۃٍ اِلْتَحَقَتْ بِہٖ سَوَاءً کَانَتْ سَابِقَۃً اَوْ مُتَاخِّرَۃً کَقَوْلِہٖ طَلِّقْ اِمْرَأَتِیْ اِنْ کُنْتَ رَجُلًا حَتّٰی لَایَکُوْنَ تَوْکِیْلًا فَاِنَّ حَقِیْقَۃَ ھٰذَا الْکَلَامِ ھُوَ التَّوْکِیْلُ بِالطَّلَاقِ لٰکِنْ تُرِکَ ذٰلِکَ بِقَرِیْنَۃِ قَوْلِہٖ اِنْ کُنْتَ رَجُلًا لِاَنَّ ھٰذَا الْکَلَامَ اِنَّمَا یُقَالُ عِنْدَ اِرَادَۃِ اِظْھَارِ عَجْزِ الْمُخَاطَبِ عَنِ الْفِعْلِ الَّذِیْ قُرِنَ بِہٖ فَیَکُوْنُ الْکَلَامُ لِلتَّوْبِیْخِ مَجَازًا وَمِثْلُہٗ قَوْلُہٗ تَعَالٰی فَمَنْ شَاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْیَکْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِیْنَ نَارًا حَیْثُ تُرِکَتْ حَقِیْقَۃُ الْمَشِیَّۃِ وَحَقِیْقَۃُ قَوْلِہٖ فَلْیَکْفُرْ بِقَرِیْنَۃِ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِیْنَ نَارًا وَحُمِلَ عَلَی التَّوْبِیْخِ۔

**ترجمہ**:۔ اور سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے یعنی ایسے کلام کے لانے کی وجہ سے جو ایسے لفظی قرینہ کیساتھ ہے جو اس کلام سے ملحق ہے خواہ وہ قرینہ کلام سے مقدم ہو یا مؤخر ہو جیسے قائل کا قول "طلق امرأتی ان کنت رجلا" حتی کہ یہ کلام توکیل نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس کلام کی حقیقت توکیل بالطلاق ہے لیکن اس کو "ان کنت رجلا" کے قرینہ سے ترک کر دیا گیا ہے اسلئے کہ یہ کلام ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب کہ یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام متصل ہے پس یہ کلام مجازاً زجر و توبیخ کیلئے ہوگا اور اسی کے مثل باری تعالیٰ کا قول "فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین نارا" ہے چنانچہ "مشیت" اور "فلیکفر" کے حقیقی معنی "انا اعتدنا للظالمین نارا" کے قرینہ سے متروک ہیں، اور "فلیکفر" توبیخ کے معنی پر محمول ہے۔

**تشریح**:۔ جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے ان میں سے تیسرا موقع یہ ہے کہ کبھی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے۔ یعنی ایسا کلام لایا گیا ہو جس کے ساتھ لفظی قرینہ ملحق ہو خواہ وہ قرینہ مقدم ہو یا مؤخر ہو اور وہ قرینہ اس بات پر دال ہو کہ مذکورہ کلام کے حقیقی معنی متروک اور غیر مراد ہیں۔ مثلاً کسی نے ایک شخص کو مخاطب کر کے کہا "طلق امرأتی ان کنت رجلا" اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے۔ اس کلام یعنی "طلق امرأتی" کے حقیقی معنی توکیل بالطلاق کے ہیں یعنی متکلم اس کلام کے ذریعہ مخاطب کو اپنی بیوی پر طلاق واقع کرنے کا وکیل کرتا ہے لیکن یہ معنی "ان کنت رجلا" کے قرینہ سے متروک ہیں اس طور پر کہ "ان کنت رجلا" ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب کہ یہ ظاہر کرنا

مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام یعنی "ان کنت رجلاً" متصل ہے پس یہ کلام مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہوگا اور متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ اگر تو مرد ہے اور اپنے اندر کچھ دم، خم رکھتا ہے تو میری بیوی کو طلاق دے کر دیکھ یعنی تو میری بیوی کو طلاق دینے پر قادر نہیں ہے اسلئے کہ انسان کا دوسرے کی بیوی کو طلاق دینا ناممکن ہے۔

بہر حال سیاق کلام یعنی "ان کنت رجلاً" کی وجہ سے "طلق امرأتی" کی حقیقت متروک ہے۔ اور یہ کلام مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین ناراً" ہے کیوں کہ اس آیت میں "انا اعتدنا للظالمین ناراً" قرینہ کی وجہ سے "مشیت" اور "فلیکفر" کے حقیقی معنی متروک ہیں اس طور پر کہ اس جگہ "مشیت" کے حقیقی معنی رفع اثم کے ہیں یعنی اگر ایمان نہ لایا تو کوئی گناہ نہیں ہے اور "فلیکفر" کے حقیقی معنی وجوب کفر کے ہیں یعنی صیغۂ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کفر اختیار کرنا واجب ہے لیکن باری تعالیٰ کا قول "انا اعتدنا للظالمین ناراً" اس بات پر قرینہ ہے کہ ایمان نہ لانے کی صورت میں گنہگار ہوگا اور کفر اختیار کرنا حرام ہے اسلئے کہ آیت میں "ظالمین" کے لئے جہنم کی وعید بیان کی گئی ہے اور "ظالمین" سے کفار مراد ہیں پس ثابت ہوا کہ ایمان نہ لانے اور کفر اختیار کرنے کی صورت میں انسان جہنم کا مستحق ہوگا اور یہ اس بات پر قرینہ ہے کہ آیت میں "مشیت" اور "فلیکفر" کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں ورنہ تو کفر اختیار کرنے پر جہنم کا مستحق نہ ہوتا بلکہ یہ مجازاً توبیخ پر محمول ہے یعنی کفر اختیار کرنے پر زجر و توبیخ کیا گیا ہے۔

وَبِدَلَالَةٍ مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَقَصْدِهِ ۚ فَيُحْمَلُ عَلَى الْأَخَصِّ مَجَازًا وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَى الْعُمُومِ بِحَقِيقَتِهِ كَمَا فِي يَمِينِ الْفَوْرِ وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ فَارَتِ الْقِدْرُ إِذَا غَلَتْ وَاشْتَدَّتْ ثُمَّ سُمِّيَتْ بِهِ الْحَالَةُ الَّتِي لَا لُبْثَ فِيهَا وَلَا رَيْثَ بِاعْتِبَارِ فَوَرَانِ الْغَضَبِ كَمَا إِذَا أَرَادَتْ إِمْرَأَةٌ الْخُرُوجَ فَقَالَ لَهَا الزَّوْجُ إِنْ خَرَجْتِ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَمَكَثَتْ سَاعَةً حَتَّى سَكَنَ غَضَبُهُ ثُمَّ خَرَجَتْ لَا تَطْلُقُ فَإِنَّ حَقِيقَةَ هٰذَا الْكَلَامِ أَنْ تَطْلُقَ فِي كُلِّ مَا خَرَجَتْ وَلٰكِنَّ مَعْنَى الْغَضَبِ الَّذِي حَدَثَ فِي الْمُتَكَلِّمِ وَقْتَ خُرُوجِهَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ هِيَ هٰذِهِ الْخَرْجَةُ الْمُعَيَّنَةُ فَيُحْمَلُ الْكَلَامُ عَلَيْهَا مَجَازًا بِهٰذِهِ الْقَرِينَةِ وَمِثْلُهُ قَوْلُ الرَّجُلِ لِآخَرَ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِي فَقَالَ إِنْ تَغَدَّيْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ فَإِنَّ حَقِيقَتَهُ أَنْ يَعْتِقَ عَبْدُهُ أَيْنَمَا تَغَدّٰى سَوَاءٌ كَانَ مَعَ الدَّاعِي أَوْ وَحْدَهُ فِي

بَیْتِہٖ وَلٰکِنَّ مَعْنَی التَّغْدِیَۃِ الَّذِیْ حَدَثَ فِی الْمُتَکَلِّمِ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْغَدَاءُ الْمَدْعُوُّ اِلَیْہِ حَالَ کَوْنِہٖ مَعَ الدَّاعِیْ فَیُحْمَلُ عَلَیْہِ فَقَطْ حَتّٰی لَوْ تَغَدّٰی بَعْدَ ذٰلِكَ فِیْ بَیْتِہٖ لَایَحْنَثُ وَلَا یَعْتِقُ عَبْدُہٗ ۔

ترجمہ :۔ اور ایسے معنی کے دلالت کرنے کی وجہ سے جو متکلم کی طرف راجع ہوتے ہیں اور اس کے قصد کے دلالت کرنے کی وجہ سے ۔ پس ایسا کلام مجازاً اخص پر محمول ہوتا ہے اگرچہ لفظ اپنی حقیقت کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہو جیسے یمین فور میں اور یہ "فارتِ القِدرُ" سے ماخوذ ہے جب کہ دیگ میں خوب جوش آجائے پھر اس کے ساتھ اس حالت کا نام رکھ دیا گیا جس میں جوشِ غضب کا اعتبار کر کے کوئی ٹھہراؤ اور تاخیر نہیں ہوتی جیسے جب عورت نکلنے کا ارادہ کرے تو شوہر عورت سے کہے اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے پس عورت تھوڑی دیر کیلئے ٹھہر گئی یہاں تک کہ اس کا غصہ ختم ہو گیا پھر عورت نکل گئی تو اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی ۔ اسلئے کہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ ہر نکلنے میں اس عورت پر طلاق واقع ہو لیکن غضب کے معنی جو اس کے خروج کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مراد یہی معینہ خروج ہے پس اس قرینہ کی وجہ سے اس کلام کو مجازاً اسی معینہ خروج پر محمول کیا جائے گا ۔ اور اسی کے مثل ایک شخص کا دوسرے آدمی سے یہ قول ہے کہ آؤ میرے ساتھ کھانا کھاؤ ۔ پھر اس دوسرے آدمی نے کہا اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے وہ جہاں کہیں بھی کھائے خواہ داعی کیساتھ کھائے یا گھر میں تنہا کھائے لیکن تغدیہ کے جو معنی متکلم میں اس وقت پیدا ہوئے وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہاں وہی کھانا مراد ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے اس حال میں کہ وہ داعی کیساتھ ہو پس یہ کلام صرف اسی معنی پر محمول ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے اس کے بعد اپنے گھر میں کھالیا تو حانث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا ۔

تشریح :۔ جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے ان میں سے چوتھا موقع یہ ہے کہ متکلم کے حال اور اس کے قصد کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے یعنی اگر متکلم میں ایسے معنی پیدا ہو جائیں جو ترکِ حقیقت پر دلالت کرتے ہوں اور یہ محسوس ہو جائے کہ متکلم کا مقصود حقیقت کو ترک کرنے کا ہے تو ایسی صورت میں بھی حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا اور وہ کلام مجازاً اخص پر محمول ہوگا اگرچہ حقیقت کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتا ہو یعنی کلام کی حقیقت کاملہ تو عموم ہے اور حقیقت قاصرہ خصوص ہے پس متکلم کے حال اور ارادہ کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقتِ کاملہ یعنی عموم کو ترک کر دیا جائے گا اور اس کو مجازاً حقیقتِ قاصرہ یعنی خصوص پر محمول کیا جائے گا ۔

بہر حال اس میں بھی ایک گونہ حقیقت کا متروک ہونا موجود ہے ۔ مصنف ؒ نے اس کی مثال بیان

کرتے ہوئے فرمایا جیساکہ یمین فور لفظ فور اصل میں فارت القدر سے ماخوذ ہے یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ دیگ میں خوب جوش آجائے پھر جوشِ غضب کا اعتبار کر کے فور کے ساتھ اس حالت غضب کو موسوم کر دیا گیا جس میں ٹھہراؤ اور تاخیر نہ ہو ۔ غصہ کی حالت میں جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو یمین فور اسی لئے کہتے ہیں کہ متکلم سے اس کا صدور جوشِ غضب کی حالت میں ہوتا ہے بہر حال جو قسم غصہ کی حالت میں کھائی جاتی ہے اس کو یمین فور کہا جاتا ہے اور اس کا اطلاق اُسی حالت غضب پر ہوتا ہے اس کے بعد کی حالتوں پر نہیں ہوتا مثلاً ایک عورت ، شوہر سے جھگڑ کر گھر سے نکلنے لگی تو شوہر نے اس سے کہا " ان خرجت فانت طالق " اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے یہ سُن کر عورت ٹھہر گئی ، پھر جب شوہر کا غصہ ختم ہو گیا تو وہ گھر سے نکل کر چلی گئی پس ایسی صورت میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس کلام یعنی " ان خرجت فانت طالق " کے حقیقی معنی جس کو حقیقت کہا جاتا ہے عام ہیں اور مطلب یہ ہے کہ اس عورت پر ہر صورت میں طلاق واقع ہو خواہ یہ عورت اسی وقت شوہر کے غصہ کی حالت میں نکلے یا غصہ ختم ہونے کے بعد نکلے ۔ لیکن غضب کے معنی جو عورت کے خروج کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متکلم کی مراد یہی خروج معین ہے یعنی متکلم کا غضب اس بات پر قرینہ ہے کہ متکلم ، مطلقاً نکلنے سے منع نہیں کرنا چاہتا ہے بلکہ خاص طور پر اُس وقت غضب میں نکلنے سے روکنا چاہتا ہے اور یہی اس کلام کی حقیقتِ قاصرہ ہے پس اس قرینۂ غضب کی وجہ سے اس کلام کی حقیقتِ کاملہ متروک ہوگی اور یہ کلام مجازاً حقیقتِ قاصرہ یعنی خروج معین پر محمول ہوگا ۔ چنانچہ اگر یہ عورت اُسی وقت نکل گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر غصہ ختم ہونے کے بعد نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی ۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ اسی کے مثل ایک دوسری مثال ہے وہ یہ کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا " تعال تغد معی " آؤ میرے ساتھ کھاؤ ، پھر اس دوسرے شخص یعنی مدعولہ نے کہا " ان تغدیتُ فعبدی حرٌ " اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے ۔ اس کلام کے حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ وہ جہاں بھی کھائے اس کا غلام آزاد ہو جائے داعی کیساتھ کھائے یا گھر میں تنہا کھائے یعنی حقیقی معنی کے اعتبار سے یہ کلام عموم پر دلالت کرتا ہے اور اسی کو حقیقت کاملہ کہتے ہیں ۔ لیکن تغدیہ کے جو معنی اس وقت متکلم میں پیدا ہوئے ہیں وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہاں داعی کیساتھ اسی کھانے کا تناول کرنا مراد ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے یعنی متکلم کا حال اور اس کا قصد اس بات پر قرینہ ہے کہ متکلم نے غلام کی آزادی مطلقاً کھانا کھانے پر معلق نہیں کی ہے بلکہ داعی کیساتھ اس کھانے کے تناول کرنے پر معلق کی ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے اور متکلم کا مقصد یہ ہے کہ اگر میں نے تیرے ساتھ اسی کھانے کو کھایا تو میرا غلام آزاد ہے یہ مخصوص حالت ہی اس کلام کی حقیقتِ قاصرہ ہے ۔ بہر حال اس

قرینہ کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت کاملہ یعنی عموم کو ترک کر دیا جائے گا اور اس کو خصوص یعنی حقیقت قاصرہ پر محمول کیا جائے گا چنانچہ اگر اس متکلم نے داعی کیساتھ کھانا نہ کھایا بلکہ اس کے بعد اپنے گھر جاکر کھالیا تو یہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا ۔

وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَعَدَمِ صَلَاحِيَتِهِ لِلْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ لِلُزُوْمِ الْكَذِبِ فِيْمَنْ هُوَ مَعْصُوْمٌ عَنْهُ فَلَابُدَّ اَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ كَقَوْلِهٖ اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ فَاِنَّ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيَّ اَنْ لَاتُوْجَدَ اَعْمَالُ الْجَوَارِحِ اِلَّا بِالنِّيَّةِ وَهُوَ كَذِبٌ لِاَنَّ اَكْثَرَ مَايَقَعُ الْعَمَلُ مِنَّا فِيْ وَقْتِ خُلُوِّ الذِّهْنِ عَنِ النِّيَّةِ فَلَابُدَّ اَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ اَيْ ثَوَابُ الْاَعْمَالِ اَوْ حُكْمُ الْاَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ فَاِنْ قُدِّرَ الثَّوَابُ فَظَاهِرٌ اَنَّهُ لَايَدُلُّ عَلَى اَنَّ جَوَازَ الْاَعْمَالِ فِي الدُّنْيَا مَوْقُوْفٌ عَلَى النِّيَّةِ وَاِنْ قُدِّرَ الْحُكْمُ فَهُوَ نَوْعَانِ دُنْيَوِيٌّ كَالصِّحَّةِ وَالْفَسَادِ وَاُخْرَوِيٌّ كَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْاُخْرَوِيُّ مُرَادٌ بِالْاِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَلَايَجُوْزُ اَنْ يُّرَادَ الدُّنْيَوِيُّ اَيْضًا اَمَّا عِنْدَهٗ فَلِاَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُوْمُ الْمَجَازِ وَاَمَّا عِنْدَنَا فَلِاَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُوْمُ الْمُشْتَرَكِ فَلَايَدُلُّ عَلَى اَنَّ جَوَازَ الْعَمَلِ مَوْقُوْفٌ عَلَى النِّيَّةِ فَلَاتَكُوْنُ النِّيَّةُ فَرْضًا فِي الْوُضُوْءِ عَلَى مَاقَالَ الشَّافِعِيُّ وَاَمَّا فِيْ سَائِرِ الْعِبَادَاتِ الْمَحْضَةِ فَالْمَقْصُوْدُ فِيْهَا الثَّوَابُ فَاِذَا خَلَتْ عَنِ الثَّوَابِ بِدُوْنِ النِّيَّةِ فَاتَ الْجَوَازُ اَيْضًا بِهٰذِهِ الْوَتِيْرَةِ لَا بِاَنَّ النَّصَّ دَالٌّ عَلَى فَوْتِ الْجَوَازِ .

ترجمہ :۔ اور محل کلام کی دلالت کی وجہ سے اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ سے کیوں کہ ایسی ذات میں کذب لازم آتا ہے جو ذات کذب سے معصوم ہے لہٰذا ایسے کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول " انما الاعمال بالنیات " ہے کیوں کہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جوارح کے افعال بغیر نیت کے نہ پائے جائیں ۔ حالانکہ یہ معنی جھوٹ ہیں اسلئے کہ ہمارے اکثر اعمال ایسے وقت میں واقع ہو جاتے ہیں جب کہ ذہن ، نیت سے خالی ہوتا ہے پس اس حدیث کو مجازی معنی پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کا ثواب یا اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے پس اگر ثواب مقدر ہو تو ظاہر ہے کہ یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ دنیا میں اعمال کا جواز نیت پر موقوف ہے اور اگر حکم مقدر ہو تو اسکی دو قسمیں ہیں دنیوی جیسے صحت اور فساد اور اخروی جیسے ثواب اور عقاب اور

ہمارے اور شوافع کے نزدیک بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے لہٰذا یہ بات ناجائز ہے کہ دنیوی حکم بھی مراد ہو بہرحال امام شافعیؒ کے نزدیک تو اسلئے کہ اس صورت میں عموم مجاز لازم آتا ہے اور ہمارے نزدیک اسلئے کہ عموم مشترک لازم آتا ہے پس یہ حدیث اس پر دلالت نہیں کرتی کہ عمل کا جواز نیت پر موقوف ہے لہٰذا نیت وضو میں فرض نہ ہوگی جیساکہ امام شافعیؒ کا قول ہے اور تمام عباداتِ محضہ میں چونکہ ثواب مقصود ہے اسلئے جب یہ بغیر نیت کے ثواب سے خالی ہوں گی تو اس طور پر ان کا جواز بھی فوت ہو جائے گا نہ اس طور پر کہ نص جواز کے فوت ہونے پر دلالت کرتی ہے ۔

**تشریح** :۔ جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے اس عبارت میں ان میں سے پانچواں موقع مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی محلِ کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے محلِ کلام سے مراد وہ محل ہے جس میں کلام واقع ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے اور محلِ کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محل اس کلام کے حقیقی معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں ایسی ذات (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کا کاذب ہونا لازم آتا ہے جو ذات کذب اور جھوٹ سے معصوم اور بری ہے لہٰذا ایسے کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا تاکہ ذاتِ رسول کا کاذب ہونا لازم نہ آئے ۔ اس کی مثال حدیث "انما الاعمال بالنیات" ہے کیونکہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جوارح اور اعضاء کے افعال و اعمال نیتوں پر موقوف ہیں ــــ ــــ یعنی بغیر نیت کے جوارح کے اعمال موجود نہیں ہوتے حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور جھوٹ ہے اسلئے کہ ہمارے بہت سے کام بغیر نیت بھی واقع ہو جاتے ہیں یعنی عمل موجود ہو جاتا ہے اور ذہن نیت سے خالی ہوتا ہے پس اس حدیث کو حقیقی معنی پر محمول کرنے کی صورت میں چونکہ الصادق المصدوق جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا (العیاذ باللہ) کاذب ہونا لازم آتا ہے اسلئے اس حدیث کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال سے پہلے مضاف یعنی لفظ ثواب مقدر ہے یا لفظ حکم مقدر ہے پہلی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے یعنی عمل پر ثواب کا ترتب اسی وقت ہوگا جب کہ نیت پائی جائے اور اگر نیت نہ پائی جائے تو ثواب کا ترتب نہیں ہوگا۔ لیکن بغیر نیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عمل دنیا میں جائز اور موجود نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے ثواب تو مرتب نہ ہو لیکن عمل جائز اور موجود ہو۔ پس حدیث میں لفظ ثواب مقدر ماننے کی وجہ سے حدیث کا مطلب بھی درست ہو جائے گا اور ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔ دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیوی جیسے عمل کا جائز اور صحیح ہونا اور اس کا فاسد ہونا (۲) اخروی جیسے عمل پر ثواب یا عذاب کا مرتب ہونا ۔ لیکن ہمارا اور

شوافع کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہاں اخروی حکم مراد ہے اور حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب و عذاب نیتوں پر موقوف ہے پس جب ہمارے اور شوافع کے نزدیک بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے تو اس کیساتھ دنیوی حکم کا مراد لینا درست نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تو اسلئے کہ حدیث میں مجازاً حکمُ الاعمال مراد لیا گیا ہے اور اخروی حکم بالاجماع مراد ہے پس اگر دنیوی حکم بھی مراد لے لیا گیا تو معنی مجازی (حکم) عام ہو جائے گا اور عموم مجاز لازم آئے گا حالانکہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل نہیں ہیں لہٰذا ان کے نزدیک صرف حکم اخروی مراد ہوگا اور دنیوی حکم مراد نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک دنیوی حکم مراد لینا اسلئے ناجائز ہے کہ اگر اخروی حکم کیساتھ دنیوی حکم بھی مراد لیا گیا تو عموم مشترک لازم آئے گا حالانکہ احناف کے نزدیک عموم مشترک باطل ہے پس احناف کے نزدیک بھی حدیث میں صرف اخروی حکم مراد ہوگا اور دنیوی حکم مراد نہ ہوگا۔

بہرحال جب دونوں کے نزدیک حدیث میں اخروی حکم مراد ہے اور دنیوی حکم مراد نہیں ہے تو حدیث کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب و عذاب نیتوں پر موقوف ہے یعنی بغیر نیت کے اعمال پر اخروی حکم مرتب نہ ہوگا اور بغیر نیت کے اخروی حکم مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اعمال پر دنیوی حکم (صحت و فساد) بھی مرتب نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے حکم اخروی (ثواب و عذاب) تو مرتب نہ ہو لیکن دنیوی حکم مرتب ہو جائے یعنی عمل جائز اور موجود ہو جائے پس اس صورت میں بھی حدیث کا ترجمہ اور مطلب درست ہو جائے گا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم نہ آئے گا۔ حاصل یہ کہ محلِ کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس حدیث کے حقیقی معنی متروک ہیں اور یہ حدیث مجازی معنی پر محمول ہے۔

صاحب نور الانوارؒ نے امام شافعیؒ کے خلاف ایک مسئلہ کا استنباط کرتے ہوئے فرمایا کہ جب عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ فرضیتِ نیت کے قائل ہیں کیوں کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ وضو پر ثواب مرتب نہ ہو اور ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وضو صحیح اور جائز نہ ہو بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ وضو جائز تو ہو لیکن اس پر ثواب مرتب نہ ہو۔ اور جب ایسا ہے تو وضو کیلئے نیت فرض نہ ہوگی لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ عباداتِ محضہ (نماز، روزہ) اگر نیت سے خالی ہوں تو وہ باطل ہو جاتی ہیں لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان عبادات کی صحت اور جواز نیتوں پر موقوف ہے اور حدیث کے معنی یہ ہیں کہ اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے کیوں کہ اگر عمل کا ثواب نیت پر موقوف کیا جائے جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے تو نیت کے فوت ہونے سے ان عبادات کا ثواب فوت ہونا چاہیئے ان کی صحت اور جواز باطل نہ ہونا چاہیئے یعنی بغیر نیت عبادت کرنے پر ثواب اگرچہ

مرتب نہ ہو لیکن عبادت کا فریضہ ادا ہو جانا چاہیئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بلا نیت عبادت باطل ہو جاتی ہے اور فریضہ ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں تو اعمال کا ثواب ہی نیتوں پر موقوف ہے اور ان کی صحت نیتوں پر موقوف نہیں ہے لیکن عبادات محضہ (نماز، روزہ) میں ثواب ہی مقصود ہوتا ہے پس جب نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادت ثواب سے خالی ہو گئی تو عبادت کا مقصود فوت ہو گیا اور جب عبادت کا مقصود فوت ہو گیا تو عبادت فوت ہو گئی کیوں کہ مقصود شئی کے فوت ہونے سے شئی فوت ہو جاتی ہے بہر حال نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادات محضہ کے جواز اور صحت کا فوت ہونا اس طریقہ پر ہے یہ بات نہیں ہے کہ ان کے جواز کے فوت ہونے پر نص یعنی حدیث دال ہے کیوں کہ حدیث کے معنی صحت الاعمال بالنیات کے نہیں ہیں بلکہ ثواب الاعمال یا حکم الاعمال بالنیات کے ہیں۔

وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ رُفِعَ عَنْ اُمَّتِيْ اَلْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ فَاِنَّ ظَاهِرَهٗ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْخَطَاءَ وَالنِّسْيَانَ لَا يُوْجَدُ مِنْ اُمَّتِهٖ وَهُوَ كَذِبٌ بَاطِلٌ فَيُحْمَلُ عَلٰى اَنَّ حُكْمَهٗ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْنِيْ الْمَاٰثَمَ مَرْفُوْعٌ وَاَمَّا فِي الدُّنْيَا فَغُرْمُهٗ بَاقٍ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ اَلْبَتَّةَ وَكَذَا فِيْ فَسَادِ الصَّوْمِ بِالْاَكْلِ خَطَاءً وَفَسَادُ الصَّلٰوةِ بِالتَّكَلُّمِ خَطَاءً فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ لِلشَّافِعِيِّ رح فِيْ بَقَاءِ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَتَمَّ الْاٰنَ بَيَانُ الْمَوَاضِعِ الْخَمْسَةِ عَلَى اسْتِقْرَاءِ الْمُصَنِّفِ رح وَفِيْهِ كَلَامٌ لَا يَخْفٰى۔

**ترجمہ:** ـ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "رُفِعَ عن امتی الخطاء والنسیان" ہے اسلئے کہ اس حدیث کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سے خطاء اور نسیان کا وجود نہیں ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط اور باطل ہے پس اس حدیث کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس کا حکم آخرت میں ہے یعنی گناہ مرفوع ہے اور رہا دنیا میں تو اس کا تاوان حقوق العباد میں باقی ہے۔ اسی طرح خطاءً کھانے کی وجہ سے روزہ فاسد ہونے میں اور خطاءً بات کرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہونے میں (خطاء کا حکم باقی ہے) پس امام شافعی رح کیلئے بقائے صلاۃ اور بقائے صوم میں اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے مصنف کے استقراء کے مطابق مواضع خمسہ کا بیان تمام ہوا اور اس میں کلام ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

**تشریح:** ـ محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہونے کی دوسری مثال یہ حدیث ہے "رُفِعَ عن امتی الخطاء والنسیان" میری امت سے خطاء اور نسیان دونوں کو اٹھا لیا گیا ہے۔ خطاء میں فعل تو یاد ہوتا ہے مگر ارادہ نہیں ہوتا اور نسیان میں فعل یاد نہیں ہوتا البتہ ارادہ ہوتا ہے مثلاً روزہ دار

کو اپنا روزہ دار ہونا تو یاد ہے لیکن کلی کرتے وقت بغیر ارادے کے پانی حلق میں چلا گیا تو یہ خطا کہلائے گا اور اگر روزے دار کو اپنا روزہ دار ہونا یاد نہ ہو اور وہ بالارادہ کھاپی لے تو یہ نسیان ہوگا۔

بہر حال اس حدیث کے حقیقی معنی متروک ہیں کیوں کہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ میری امت میں خطاء اور نسیان موجود نہیں ہیں یعنی میری امت سے نہ خطاء کا صادر ہونا ممکن ہے اور نہ نسیان کا مگر چونکہ یہ دونوں چیزیں امتِ محمدیہ میں موجود ہیں اسلئے حدیث کے حقیقی معنی واقع کے خلاف اور جھوٹ ہوں گے اور حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم آئے گا۔ پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کاذب ہونے سے بچانے کیلئے اس حدیث کے حقیقی معنی کو ترک کردیا جائے گا اور مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا کہ خطاء اور نسیان آخرت میں مرفوع ہیں یعنی خطاء اور نسیان کی وجہ سے آخرت میں گنہگار نہ ہوگا اور رہا دنیا کا معاملہ تو دنیا میں خطاء مرفوع نہیں ہے بلکہ باقی ہے یعنی حقوق العباد میں اس کا تاوان باقی ہے چنانچہ خطاءً قتل کرنے کی وجہ سے قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے اسیطرح خطاءً کھانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے اور قضاء واجب ہو جاتی ہے، اور خطاءً بات کرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اس کی قضاء واجب ہو جاتی ہے اور اگر آپ روزہ کی حالت میں خطاءً کھانے کو ناسیاً کھانے پر قیاس کر کے یوں کہیں کہ جس طرح ناسیاً کھانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اسیطرح خطاءً کھانے سے بھی فاسد نہ ہونا چاہیئے تھا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حالتِ نسیان میں عذر قوی ہے اس میں بندے کا کوئی جرم نہیں ہے اور رہی خطاء تو اس میں ایک گونہ بندے کا جرم ہے اس طور پر کہ اگر بندہ احتیاط سے کام لیتا تو پانی حلق میں نہ جاتا پس اس فرق کیساتھ خطاءً کھانے کو ناسیاً کھانے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ بہر حال جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مذکورہ حدیث سے مواخذہٴ اخرویہ کا مرفوع ہونا مراد ہے تو حضرت امام شافعیؒ کا خطاءً بات کرنے اور خطاءً کھانے کی وجہ سے بقائے صلاۃ اور بقائے صوم پر اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا یعنی اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعیؒ کا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ خطاءً بات کرنے سے نماز فاسد نہ ہوگی اور خطاءً کھانے سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔

شارح نور الانوارؒ نے فرمایا کہ مصنفؒ کے تتبع اور استقراء کے مطابق جن پانچ مواقع کا وعدہ کیا گیا تھا ان کا بیان تمام ہوگیا۔ البتہ مصنفؒ کا مذکورہ پانچ مواقع میں حقیقت کے متروک ہونے کو منحصر کرنا محلِ کلام اور محلِ اعتراض ہے جیساکہ ظاہر ہے لیکن استقرائی حصر کیلئے یہ کلام مضر نہیں ہے۔

(فوائد) یہ جو کہا گیا ہے کہ خطاء کا اخروی حکم مرفوع ہے یعنی خطاء پر آخرت میں گناہ متحقق نہیں ہوتا اس پر اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کہ قتل خطاء میں گناہ متحقق ہے یعنی قتل خطاء پر آخرت میں مواخذہ ہوگا پس جب قتل خطاء پر آخرت میں مواخذہ ہوگا تو گناہ کہاں مرفوع ہوا اور جب گناہ

مرفوع نہیں ہوا تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ خطار کا اخروی حکم یعنی گناہ مرفوع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ گناہ قتل خطار میں نہیں ہے اور فقہاء جو کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ شخص ترک احتیاط کی وجہ سے گنہگار ہے نہ کہ قتلِ خطار کی وجہ سے اور خطارً قتل کرنے والا قتل کرنے میں اگرچہ خاطی ہے لیکن ترک احتیاط میں عامد ہے پس گناہ فعل عمدی یعنی ترکِ احتیاط میں متحقق ہوا نہ کہ فعل خطائی یعنی قتل میں۔ اور جب ایسا ہے تو مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَالتَّحْرِيمُ الْمُضَافُ إِلَى الْأَعْيَانِ كَالْمَحَارِمِ وَالْخَمْرِ حَقِيقَةٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ تَتِمَّةٌ لِقَوْلِهِ وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ جِيءَ بِهَا رَدًّا لِزَعْمِ الْبَعْضِ فَإِنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّ التَّحْرِيمَ الْمُضَافَ إِلَى الْعَيْنِ كَالْمَحَارِمِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَالْخَمْرِ فِي قَوْلِهِ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا مَجَازٌ عَنِ الْفِعْلِ أَيْ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ وَشُرْبُ الْخَمْرِ فَتَكُونُ الْحَقِيقَةُ مَتْرُوكَةً بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ لِأَنَّ الْمَحَلَّ عَيْنٌ لَا يَقْبَلُ الْحُرْمَةَ لِأَنَّ الْحِلَّ وَالْحُرْمَةَ مِنْ أَوْصَافِ الْفِعْلِ فَقُلْنَا نَحْنُ أَنَّ هٰذِهِ الْحُرْمَةَ عَلَى حَالِهَا وَحَقِيقَتِهَا لِأَنَّهُ أَبْلَغُ مِنْ أَنْ يَقُولَ حُرِّمَتْ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْحُرْمَةَ نَوْعَانِ نَوْعٌ يُلَاقِي الْفِعْلَ فَيَكُونُ الْعَبْدُ مَمْنُوعًا وَالْفِعْلُ مَمْنُوعًا عَنْهُ وَنَوْعٌ يُلَاقِي الْمَحَلَّ فَيَخْرُجُ الْمَحَلُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مُبَاحًا وَصَارَ الْعَيْنُ مَمْنُوعًا وَالْعَبْدُ مَمْنُوعًا عَنْهُ وَهٰذَا أَبْلَغُ الْوَجْهَيْنِ فِي الْمَنْعِ فَإِنَّ الْأَوَّلَ كَمَا يُقَالُ لِلطِّفْلِ لَا تَأْكُلِ الْخُبْزَ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالثَّانِي كَمَا يُرْفَعُ الْخُبْزُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَيُقَالُ لَهُ لَا تَأْكُلْ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ النَّفْيِ وَالنَّسْخِ وَهُوَ أَبْلَغُ مِنَ النَّهْيِ الْحَقِيقِيِّ عَلَى مَا مَرَّ تَقْرِيرُهُ وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ إِنَّهُ مُجْمَلٌ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا يَكُونُ حَرَامًا فَلَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيرِ الْفِعْلِ وَهُوَ غَيْرُ مُعَيَّنٍ لِاسْتِوَاءِ جَمِيعِ الْأَفْعَالِ فِيهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ وَهُوَ خَلَفٌ مَنْشَؤُهُ سُوءُ الْفَهْمِ۔

ترجمہ:- اور وہ تحریم جس کی نسبت اعیان کی طرف ہو جیسے محارم اور شراب وہ ہمارے نزدیک حقیقت ہے بعض کا اختلاف ہے یہ مستقل جملہ مصنف کے قول " وبدلالۃ محل الکلام " کے تتمہ کے طور پر ہے اس کو بعض حضرات کے گمان کو رد کرنے کے واسطے لایا گیا ہے ان حضرات کا خیال ہے کہ جو تحریم عین کی طرف منسوب ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول " حرمت علیکم امہاتکم " میں محارم اور حضور

صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "حُرِّمَتِ الخمر لعینہا" میں خمر فعل یعنی نکاح امہات اور شرب خمر سے مجاز ہیں ، پس محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جائے گی کیوں کہ محل ایک عین ہے جو حرمت کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ حلال اور حرام ہونا فعل کے اوصاف میں سے ہے پس ہم نے کہا کہ یہ حرمت اپنی حالت اور اپنی حقیقت پر قائم ہے اسلئے کہ "حرمت علیکم امہاتکم" حرمت نکاح امہاتکم سے زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اور یہ اسلئے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ جو فعل سے ملتی ہے پس عبد ممنوع اور فعل ممنوع عنہ ہوگا اور ایک قسم وہ جو محل سے ملتی ہے پس محل مباح ہونے سے خارج ہو جائے گا۔ اور عین ممنوع اور عبد ممنوع عنہ ہوگا۔ دو وجہوں میں سے منع کے باب میں زیادہ بلیغ ہے اسلئے کہ اول جیسا کہ بچہ سے کہا جائے کہ "روٹی مت کھا" حالانکہ روٹی اس کے سامنے ہے اور ثانی جیسے اس کے سامنے سے روٹی اٹھالی جائے اور اس سے کہا جائے کہ مت کھا۔ پس یہ صورت نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہے اور حقیقی نہی سے زیادہ بلیغ ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا۔ اور بعض معتزلہ نے کہا کہ یہ مجمل ہے کیوں کہ عین حرام نہیں ہوتا ہے پس فعل کا مقدر کرنا ضروری ہے حالانکہ وہ غیر معین ہے اسلئے کہ تمام افعال اس میں مساوی ہیں لہٰذا توقف واجب ہے اور یہ باطل ہے اس کا منشار سوء فہم ہے۔

تشریح :۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ عبارت "رُفِعَ عن امتی" پر معطوف ہے اور مجاز کی مثال ہے۔ صاحب نور الانوار نے ان کے اس خیال کو رد کرنے کیلئے فرمایا کہ یہ عبارت مستقل جملہ ہے سابقہ عبارت "رفع عن امتی" سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ عبارت مصنف کے قول "بدلالۃ محل الکلام" کا تتمہ اور تکملہ ہے، اور اس عبارت کا مقصد بعض حضرات کے گمان کو رد کرنا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ تحریم جس کی نسبت اعیان اور ذوات کی طرف ہوتی ہے۔ (جیسے باری تعالیٰ کے قول "حُرِّمَتْ علیکم امہاتکم" میں تحریم ذوات امہات کی طرف منسوب ہے، اور "حرمت علیکم المیتۃ" میں ذات میتہ کی طرف تحریم منسوب ہے اور صاحب شریعت مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "حُرِّمَتِ الخمر لعینہا" میں تحریم عین خمر اور ذات خمر کی طرف منسوب ہے،) ہمارے یعنی احناف کے نزدیک وہ تحریم حقیقت ہے یعنی ایسی صورت میں حقیقت متروک نہیں ہوتی بلکہ اس پر عمل ہوتا ہے بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ ایسی صورت میں محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے اور معنی مجازی مراد ہوتے ہیں اور بعض معتزلہ نے کہا کہ ایسی تحریم مجمل اور واجب التوقف ہوتی ہے۔ جو حضرات ایسی تحریم میں جو اعیان کی طرف منسوب ہو محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے اور مجاز پر عمل کرنے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ محل عین ہے اور عین حرمت کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ حلت اور حرمت فعل کے اوصاف میں سے ہیں نہ کہ ذات اور

عین کے اوصاف میں سے یعنی ذاتِ شئی اور عینِ شئی حلال یا حرام نہیں ہوتی بلکہ فعل حلال یا حرام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ دونوں آیتوں "حرمت علیکم امہاتکم" "حرمت علیکم المیتۃ" اور حدیث "حرمتِ الخمر لعینہا" میں حقیقت متروک ہوگی اور ذاتِ امہات، ذاتِ میتہ اور ذاتِ خمر مراد نہ ہوگی بلکہ یہ تینوں نصوص مجاز پر محمول ہوں گی، اور مجاز کی دو صورتیں ہیں یا تو ان تینوں نصوص میں مجاز بالحذف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی "حرمت علیکم نکاحُ امہاتکم" "حرمت علیکم اکلُ المیتۃ" اور "حرمت شربُ الخمر لعینہا" یعنی ذاتِ امہات کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ نکاحِ امہات کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے اسی طرح ذاتِ میتہ کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اکلِ میتہ کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے، اسی طرح حدیث میں ذاتِ خمر کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ شربِ خمر کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے اور یا اس طور پر مجاز ہوگا کہ ان تینوں نصوص میں عین شئی ذکر کرکے وہ فعل مراد لیا گیا ہے جو فعل اس عین کیساتھ متعلق ہوتا ہے مثلاً پہلی آیت میں امہات سے نکاحِ امہات، دوسری آیت میں میتہ سے اکلِ میتہ اور حدیث میں خمر سے شربِ خمر مراد لیا گیا ہے۔ بہرحال جس کلام میں تحریم کی نسبت اعیان کی طرف ہو محلِ کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت متروک ہوگی اور اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے۔

ہماری طرف سے ان حضرات کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں اس طور پر کہ لفظ تحریم جو ان نصوص میں مذکور ہے اس کے لغوی اور حقیقی معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں اور یہاں یہی معنی مراد ہیں یعنی تم سے تمہاری ماؤں کو روک دیا گیا، اور تم سے مردار کو روک دیا گیا اور شراب کو روک دیا گیا۔ پس تینوں نصوص میں لفظ تحریم اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے، اور اس لغوی معنی کیلئے حرمت لازم ہے اور حرمت کی دو قسمیں ہیں (١) ایک وہ حرمت ہے جو فعل سے متصل ہوتی ہے اس صورت میں بندہ ممنوع اور فعل ممنوع عنہ ہوتا ہے یعنی بندے کو اس فعل حرام سے روکا جاتا ہے لیکن اس صورت میں محل (عین) فعل کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے (٢) دوم وہ ہے جو محل سے متصل ہوتی ہے اس صورت میں محل مباح ہونے سے خارج ہوجاتا ہے یعنی اس میں فعل قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور عین (محل) ممنوع اور بندہ ممنوع عنہ ہوتا ہے یعنی عین کو بندے سے روک لیا جاتا ہے ان دونوں صورتوں میں سے یہ دوسری صورت منع کرنے اور روکنے میں زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اسلئے کہ پہلی صورت میں بندہ کو اگرچہ فعل سے روک دیا گیا ہے لیکن محل چونکہ فعل قبول کرنے کیلئے باقی ہے اسلئے یہ روکنا نہی کے مرتبہ میں ہوگا اور دوسری صورت میں چونکہ محل فعل قبول کرنے کیلئے باقی اور موجود نہیں ہے اسلئے اس صورت میں روکنا نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے روٹی

موجود ہو اور اس سے کہا جائے "لاتاکل الخبز" روٹی مت کھا۔ اس مثال میں اگرچہ بندے کو روٹی کھانے سے منع کیا گیا ہے لیکن روٹی موجود ہے جس کو کھایا جاسکتا ہے۔ پس یہاں منع کرنا نہی کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے روٹی موجود نہ ہو اور اس سے "لا تاکل الخبز" کہا جائے تو یہاں چونکہ محل (روٹی) موجود نہیں ہے اسلئے یہاں روکنا نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور یہ بات نہی کی بحث میں گذر چکی ہے کہ نفی اور نسخ بہ نسبت نہی کے ابلغ اور زیادہ مؤثر ہے۔ لہٰذا مذکورہ دو صورتوں میں سے دوسری صورت ابلغ اور زیادہ مؤثر ہے پس مذکورہ تینوں نصوص میں ابلغ طریقہ اختیار کیا گیا اور حرمت کو بجائے فعل سے متصل کرنے کے محل سے متصل کیا گیا اور یہ فرمایا گیا کہ مائیں، مردار اور شراب، مباح ہونے سے ہی خارج ہیں۔ اس صورت میں مذکورہ تینوں نصوص اپنی حقیقت پر باقی رہتی ہیں اور مجاز پر محمول کرنے کی چنداں ضرورت نہیں پڑتی۔ اور بعض معتزلہ جواعیان کی طرف منسوب ہونے والی تحریم کو مجمل قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ عین چونکہ بذات خود حرام نہیں ہوتا اسلئے کسی ایسے فعل کو مقدر کرنا ضروری ہوگا جس کے ساتھ تحریم متعلق ہوسکے اور وہ فعل متعین نہیں ہے کیوں کہ اس میں تمام افعال برابر ہیں یعنی کسی وجہ ترجیح کے نہ ہونے کی وجہ سے ہر فعل مقدر ہوسکتا ہے پس جب فعل مقدر ماننے کے سلسلہ میں تمام افعال برابر ہیں تو یہ تحریم مجمل ہوگی اور توقف کرنا واجب ہوگا یعنی جب تک مرجح نہ پایا جائے کسی فعل کو مقدر نہیں کیا جائے گا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ یہ قول باطل ہے اس کا منشاء بدنہی ہے کیوں کہ جب تحریم کو عین کی طرف منسوب کیا گیا ہو تو اسی مقام کے مناسب فعل مقدر کیا جائے گا مثلاً "حرمت علیکم امہاتکم" کے مناسب فعل نکاح ہے، "حرمت علیکم المیتۃ" کے مناسب فعل اکل ہے، اور "حرمت الخمر" کے مناسب فعل شرب ہے۔ بہر حال جب مقام کے مناسب فعل مقدر ہوگا تو تقدیر فعل کے سلسلہ میں تمام افعال برابر نہ ہوئے اور جب تمام افعال برابر نہیں ہیں تو یہ تحریم مجمل اور واجب التوقف بھی نہ ہوگی۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ اَرْدَفَ بِذَيْلِهِمَا بَحْثَ حُرُوْفِ الْمَعَانِيْ فَقَالَ وَيَتَّصِلُ بِمَا ذَكَرْنَا حُرُوْفُ الْمَعَانِيْ اَيْ يَتَّصِلُ بِالْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ حُرُوْفٌ لَهَا مَعَانٍ وَهِيَ الْحُرُوْفُ النَّحْوِيَّةُ الْعَامِلَةُ وَغَيْرُ الْعَامِلَةِ فَاِنَّ فِيْ اِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ تَكُوْنُ حَقِيْقَةً وَاِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى عَلٰى تَكُوْنُ مَجَازًا وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ وَاحْتَرَزَ بِهَا عَنْ حُرُوْفِ الْمَبَانِيْ اَعْنِيْ حُرُوْفَ الْهِجَاءِ الْمَوْضُوْعَةِ لِغَرَضِ التَّرْكِيْبِ لَا لِلْمَعْنٰى وَقَدْ ذَكَرَ هٰذَا الْبَحْثَ صَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِيْ

وَنَحْوُہٗ فِی خَاتِمَۃِ الْکِتَابِ مَا فَعَلَہُ الْمُصَنِّفُ اِتِّبَاعًا لِلْجُمْھُوْرِ اَوْلٰی وَلٰکِنَّ اِطْلَاقَ الْحُرُوْفِ عَلٰی مَا ذُکِرَ ھٰھُنَا تَغْلِیْبٌ لِاَنَّ کَلِمَاتِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ اَسْمَاءٌ ۔

ترجمہ :۔ اور جب مصنفؒ حقیقت اور مجاز کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ان کے ذیل میں حروف معانی کی بحث کو لائے چنانچہ فرمایا کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس کے ساتھ حروف معانی کا تعلق ہے یعنی حقیقت اور مجاز کے ساتھ ایسے چند حروف متعلق ہیں جن کے معنی ہوتے ہیں اور یہ حروف معانی، نحوی حروف ہوتے ہیں (جن میں سے بعض) عاملہ اور بعض غیر عاملہ کہلاتے ہیں اسلئے کہ حرف "فی" جب ظرفیت کے معنی میں ہوگا تو وہ حقیقت ہوگا اور اگر "علیٰ" کے معنی میں ہو تو مجاز ہوگا اسی پر دوسرے حروف کو قیاس کر لو۔ مصنفؒ نے معانی کی قید کے ذریعہ، حروف مبانی یعنی ان حروف تہجی سے احتراز کیا ہے جن کو ترکیب کی غرض کیلئے وضع کیا گیا ہے معنی کیلئے نہیں، اس حروف معانی کی بحث کو صاحب منتخب حسامی اور ان جیسے دوسرے مصنفین نے خاتمہ کتاب میں ذکر کیا ہے اور مصنف نے جمہور کے اتباع میں جو کچھ کیا ہے وہ زیادہ مناسب ہے لیکن ان کلمات پر جن کو مصنف نے اس جگہ ذکر کیا ہے حروف کا اطلاق تغلیب کے طور پر ہے کیوں کہ کلمات شرط اور ظرف اسماء ہیں۔

تشریح :۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ فاضل مصنف جب حقیقت و مجاز کو بیان کر چکے تو اس کے بعد متصلاً حروف معانی کو ذکر فرمایا ان حروف معانی کو نحوی حروف بھی کہا جاتا ہے ان میں سے بعض حروف عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف جر اور بعض غیر عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف عطف۔ شارح کہتے ہیں کہ حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد متصلاً حروف معانی کو اسلئے ذکر کیا گیا ہے کہ حروف معانی کا حقیقت و مجاز کیساتھ خاص تعلق ہے اس طور پر کہ حروف معانی بھی حقیقت و مجاز کی طرف منقسم ہوتے ہیں مثلاً حرف فی، جب ظرفیت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے "زید فی الدار" تو وہ حقیقت ہوتا ہے یعنی اس وقت حرف فی، اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور جب حرف فی، علیٰ کے معنی میں ہوتا ہے جیسے "لاصلبنکم فی جزوع النخل" تو وہ مجاز ہوتا ہے یعنی اس وقت حرف فی، اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسی پر دوسرے حروف کو قیاس کر لیا جائے۔ حاصل یہ کہ حروف معانی میں بھی چونکہ حقیقت و مجاز جاری ہوتا ہے اسلئے حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد متصلاً حروف معانی کی بحث ذکر کی گئی ہے۔

یہ واضح رہے کہ حروف کی دو قسمیں ہیں (۱) حروف معانی (۲) حروف مبانی۔ حروف معانی وہ ہیں جو افعال کے معانی کو اسماء تک پہنچاتے ہیں اور اسم و فعل کے مقابلہ میں آتے ہیں جیسے "خرجت من البصرۃ الی الکوفہ" میں خروج کی ابتداء اور انتہاء حرف "من" اور "الی" سے مفہوم ہوتی ہے اگر یہ دونوں حروف نہ ہوتے تو خروج کی ابتداء اور انتہاء مفہوم نہ ہوتی۔ حروف مبانی وہ ہیں جن سے کلمہ مرکب ہوتا

ہے لیکن وہ خود کلمہ نہیں ہوتے جیسے زید میں ز، ی، د حروف مبانی ہیں کہ ان سے کلمۂ زید مرکب ہے لیکن یہ حروف علیٰحدہ علیٰحدہ خود کلمہ نہیں ہیں، انھیں کو حروف تہجّی کہتے ہیں اسی کو شارح نے کہا کہ حروف مبانی یعنی حروف تہجی وہ حروف ہیں جن کی وضع ترکیب کیلئے ہوتی ہے معنی کیلئے نہیں ہوتی۔ بہر حال مصنفؒ نے حروف کیساتھ **معانی** کی قید لگا کر انھیں حروف مبانی سے احتراز کیا ہے یعنی یہاں حروف معانی کا بیان ہوگا نہ کہ حروف مبانی کا۔

صاحب نور الانوار ملاجیونؒ نے فرمایا کہ صاحب منتخب حسامی اور کچھ دیگر مصنفین نے حروف معانی کی بحث خاتمۂ کتاب میں ذکر کی ہے کیوں کہ حروف معانی کی بحث کا تعلق نحو سے ہے نہ کہ فقہ سے مگر چونکہ بعض احکام شرع اس کے ساتھ متعلق ہیں اسلئے فائدہ کی تکمیل کے پیش نظر اسکو خاتمہ میں ذکر کر دیا گیا ہے اور صاحب المنار کا خاتمہ سے پہلے ہی اس مقام پر حروف معانی کی بحث کا ذکر کرنا جمہور کی تقلید میں ہے اور یہی زیادہ مناسب ہے۔

"ولکن اطلاق الحروف الخ" ـــ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس بحث کے تحت جن کلمات کا ذکر کیا گیا ہے ان سب پر حروف کا اطلاق درست نہیں ہے کیونکہ ان میں کلمات شرط اور کلمات ظرف بھی ہیں اور وہ اسماء ہوتے ہیں نہ کہ حروف۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس بحث میں جن کلمات کو ذکر کیا گیا ہے ان میں زیادہ تر چونکہ حروف ہیں اسلئے حروف کو اسماء پر غلبہ دیکر تمام کو حروف کہہ دیا گیا۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ حُرُوْفُ الْعَطْفِ اَكْثَرُهَا وُقُوْعًا قَدَّمَهَا وَقَالَ فَالْوَاوُ لِمُطْلَقِ الْعَطْفِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيْبٍ يَعْنِىْ اَنَّ الْوَاوَ لِمُطْلَقِ الشَّرْكَةِ فَاِنْ كَانَ فِىْ عَطْفِ الْمُفْرَدِ عَلَى الْمُفْرَدِ فَالشَّرْكَةُ ثَابِتَةٌ فِى الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ اَوْبِهٖ وَ اِنْ كَانَ فِىْ عَطْفِ الْجُمَلِ فَالشَّرْكَةُ فِىْ مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَالْوُجُوْدِ وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ لَا يَتَعَرَّضُ لِلْمُقَارَنَةِ كَمَا زَعَمَهٗ بَعْضُ اَصْحَابِنَا وَلَا لِلتَّرْتِيْبِ كَمَا زَعَمَهٗ بَعْضُ اَصْحَابِ الشَّافِعِىِّؒ فَاِذَا قِيْلَ جَاءَنِىْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو يَحْتَمِلُ اَنَّهُمَا جَاءَاكَ مَعًا اَوْ تَقَدَّمَ اَحَدُهُمَا عَلَى الْاٰخَرِ وَحُجَّةُ الشَّافِعِىِّؒ قَوْلُهٗؑ نَحْنُ نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَفَهِمَ النَّبِىُّؑ مِنْهُ التَّرْتِيْبَ وَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا فَاِنَّ تَقْدِيْمَ الرُّكُوْعِ عَلَى السُّجُوْدِ وَاجِبٌ وَالْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ اَنَّ النَّبِىَّؑ لَعَلَّهٗ فَهِمَ التَّرْتِيْبَ مِنْ وَحْىٍ غَيْرِ مَتْلُوٍّ وَاِنَّمَا اَحَالَ عَلٰى

الْاٰیَۃِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّ التَّقْدِیْمَ فِی الذِّکْرِ لَایَخْلُوْ عَنِ الْاِھْتِمَامِ وَالتَّرْجِیْحِ وَعَنِ الثَّانِیْ اَنَّہٗ مُعَارَضٌ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَاسْجُدِیْ وَارْکَعِیْ خِطَابًا لِمَرْیَمَ فَاِنَّ تَقْدِیْمَ السُّجُوْدِ عَلَی الرُّکُوْعِ لَیْسَ بِفَرْضٍ بِالْاِجْمَاعِ ۔

ترجمہ :۔ پھر چونکہ ان حروف میں زیادہ تر حروف عطف کا وقوع ہوتا ہے (اسلئے) مصنف نے انھیں کو مقدم کیا اور کہا کہ واؤ، مقارنت اور ترتیب کے درپے ہوئے بغیر مطلق عطف کیلئے ہے یعنی واؤ مطلق شرکت کیلئے ہے پس اگر واؤ عطف مفرد علی المفرد میں ہو تو شرکت محکوم علیہ میں ہوگی یا محکوم بہ میں اور اگر جملوں کے عطف میں ہو تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوگی ۔ الحاصل واؤ مقارنت کے درپے نہیں ہوتا ہے جیساکہ ہمارے بعض احناف کا خیال ہے اور نہ ترتیب کے درپے ہوتا ہے جیساکہ بعض شوافع کا خیال ہے پس جب" جاءنی زید وعمرو" کہا جائے تو یہ بھی احتمال ہے کہ تیرے پاس وہ دونوں ایک ساتھ آئے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کی آمد دوسرے پر مقدم ہو اور امام شافعی رح کی دلیل باری تعالیٰ کے قول" اِنّ الصفا والمروۃ من شعائر اللہ" کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول" نحن نبدأ بما بدأ اللہ" ہے پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ترتیب کو سمجھا ہے ۔ اور باری تعالیٰ کا قول" وارکعوا واسجدوا" ہے اسلئے کہ رکوع کی تقدیم، سجدہ پر واجب ہے۔ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی غیر متلو سے ترتیب کو سمجھا ہو اور آیت کا حوالہ اسلئے پیش کیا ہو کہ تقدیم فی الذکر اہتمام اور ترجیح سے خالی نہیں ہے اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور باری تعالیٰ کے قول" واسجدی وارکعی" کے معارض ہے جیسے حضرت مریم علیہا السلام کو خطاب کر کے کہا گیا ہے کیونکہ سجود کی تقدیم، رکوع پر بالاجماع فرض نہیں ہے ۔

تشریح :۔ شارح علیہ الرحمہ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہے کہ سابق میں حروف کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں (۱) حروف عاملہ (۲) حروف غیر عاملہ ۔ پس مصنفؒ نے حروف عاملہ کے قوی ہونے کے باوجود حروف غیر عاملہ (حروف عطف) کو ان پر مقدم کیوں فرمایا ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حروف غیر عاملہ (حروف عطف) کا وقوع حروف عاملہ کے مقابلہ میں زیادہ ہے لہٰذا کثرتِ وقوع کی وجہ سے حروف غیر عاملہ کو مقدم کیا گیا اور حروف غیر عاملہ کا وقوع زیادہ اسلئے ہے کہ حروف غیر عاملہ (حروف عطف) اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور حروف عاملہ (حروف جر اور کلماتِ شرط) دونوں پر داخل نہیں ہوتے بلکہ حروف جر صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اور کلماتِ شرط صرف فعل پر داخل ہوتے ہیں ۔ رہا یہ سوال کہ واؤ کو دوسرے حروف عاطفہ مثلاً فا، ثم وغیرہ پر کیوں مقدم کیا گیا ہے ۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کا مدلول مطلقاً دو چیزوں کو جمع کرنا ہے اس میں نہ مقارنت

کی قید ہوتی ہے اور نہ ترتیب کی اور اسکے علاوہ دوسرے حروف عاطفہ کا مدلول مقارنت یا ترتیب وغیرہ کی قید کیساتھ مقید ہوتا ہے۔ پس چونکہ مطلق مقید پر مقدم ہوتا ہے اسلئے واؤ کو دوسرے حروف عاطفہ پر مقدم کر دیا گیا۔

بہرحال مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمۂ واؤ مطلق عطف یعنی مطلق شرکت کیلئے آتا ہے اس کے معنی میں نہ مقارنت ملحوظ ہوتی ہے اور نہ ترتیب۔ مقارنت کا مطلب ہے دو چیزوں کا ایک زمانے میں جمع ہونا اور ترتیب کا مطلب ہے حرف عطف کے مابعد کا اس کے ماقبل سے زمانہ میں مؤخر ہونا۔ بہرحال واؤ کے ذریعہ اگر ایک مفرد کا دوسرے مفرد پر عطف کیا گیا ہو تو شرکت صرف محکوم علیہ میں ہوگی جیسے "قام وقعد زید" یعنی زید کھڑا ہوا اور بیٹھا، اس مثال میں زید (محکوم علیہ) پر قیام اور قعود دونوں کا حکم لگایا گیا ہے یا صرف محکوم بہ میں شرکت ثابت ہوگی جیسے "قام زید وعمرو" زید اور عمرو کھڑے ہوگئے یعنی قیام (محکوم بہ) میں زید وعمرو دونوں شریک ہیں اور اگر واؤ کے ذریعہ ایک جملہ کا عطف دوسرے جملہ پر کیا گیا ہو تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوگی جیسے "قام زید وقعد عمرو" میں صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ قیامِ زید اور قعودِ عمرو دونوں ثابت اور موجود ہیں۔ الحاصل "واؤ" نہ مقارنت پر دلالت کرتا ہے اور نہ ترتیب پر۔ یہی مذہب احناف کا ہے اور یہی عام اہلِ لغت کا مذہب ہے اسی کے قائل سیبویہ، نحاتِ بصرہ اور نحاتِ کوفہ ہیں۔ بعض علمائے احناف نے کہا کہ واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے اور بعض شوافع کا خیال ہے کہ واؤ ترتیب کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ "جاءنی زید وعمرو" کے معنی یہ ہیں کہ زید و عمرو آنے میں شریک ہیں قطع نظر اس سے کہ دونوں ایک ساتھ آئے ہوں اور قطع نظر اس سے کہ زید پہلے اور عمرو بعد میں آیا ہو۔ حاصل یہ کہ احناف اور اہلِ لغت کے نزدیک یہ ترکیب صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زید وعمرو دونوں آئے ہیں اور بعض علمائے احناف کے نزدیک اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے کہ زید وعمرو دونوں ایک ساتھ آئے ہیں یعنی دونوں کی آمد کا ایک ہی زمانہ ہے، اور بعض شوافع کے نزدیک معنی یہ ہوں گے کہ زید پہلے آیا ہے اور عمرو اس کے بعد آیا ہے۔ شوافع کی پہلی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "نحن نبدأ بما بدأ اللہ" ہم سعی کا طواف اسی جگہ سے شروع کریں گے جہاں سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا ہے اور اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد "ان الصفا والمروة من شعائر اللہ" ہے یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ نے سعی کے بیان کا آغاز صفا سے کیا ہے اسی طرح ہم بھی سعی کا آغاز اور ابتداء صفا سے کریں گے۔ بعض شوافع کہتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باری تعالیٰ کے اس قول سے یہ سمجھا کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے چنانچہ واؤ اگر ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح نہ فرماتے بلکہ یوں فرمادیتے "نحن نبدأ بالصفا" ہم سعی کا آغاز صفا سے کریں گے لیکن نحن نبدأ" کے بعد "بما بدأ اللہ" فرمانا اور اس کے بعد شہادت میں آیت "ان الصفا" پیش کرنا اس بات کی دلیل

ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واؤ سے ترتیب کا استفادہ کیا ہے ۔ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ عرب وعجم میں اعلم اور افصح ہیں اسلئے آپکا واؤ کو ترتیب کیلئے سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے استعمال ہوتا ہے ۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے " وارکعوا واسجدوا " اس سے واضح ہوتا ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے کیوں کہ رکوع کی تقدیم سجود پر بالاتفاق واجب ہے پس رکوع کی تقدیم کا سجود پر واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں واؤ ترتیب کیلئے ہے اسلئے کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو رکوع کی تقدیم، سجود پر واجب نہ ہوتی ۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما صحابہ کو یہ حکم فرماتے تھے کہ عمرہ حج سے پہلے کیا کرو ۔ پس صحابہ نے ابن عباس رضؓ سے کہا " لم تامرنا بالعمرۃ قبل الحج وقد قال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ " ۔ آپ ہم کو حج سے پہلے عمرہ کا حکم کیوں فرماتے ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے " اتموا الحج والعمرۃ للہ " فرمایا ہے صحابہ فصحائے عرب میں سے ہیں اور انھوں نے یہ سمجھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج اور عمرہ کو واؤ کے ذریعہ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کیلئے ہے لہٰذا حج پہلے اور عمرہ بعد میں ہونا چاہیئے ۔ پس صحابہ کا یہ فہم بھی اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے ۔ علمائے احناف کی طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سعی کے اندر ابتداء بالصفا کی ترتیب کو وحی غیر متلو سے سمجھا ہو یعنی بذریعہ وحی آپ کو اس بات کا علم ہو گیا ہو کہ سعی میں ابتداء بالصفا ضروری ہے اور مذکورہ آیت " ان الصفا والمروۃ " کا حوالہ اسلئے پیش کیا کہ کسی چیز کو ذکر میں مقدم کرنا اہتمام و ترجیح سے خالی نہیں ہے یعنی ترتیب تو آپ نے وحی غیر متلو سے سمجھی ہے نہ کہ اس آیت سے اور حوالہ کے طور پر اس آیت کو اسلئے پیش کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے صفا کو مقدم ذکر کیا ہے اور کسی چیز کو مقدم ذکر کرنا اس کے اہم اور راجح ہونے کی علامت ہے پس گویا آپ نے یہ فرمایا کہ آیت میں صفا کا مقدم ہونا بھی وحی غیر متلو کی تائید کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو آیت میں مذکور واؤ کا ترتیب کیلئے ہونا ثابت نہ ہوگا ۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور " وارکعوا واسجدوا " باری تعالیٰ کے قول " واسجدی وارکعی " کے معارض ہے جو حضرت مریمؑ کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے یعنی پہلی آیت میں رکوع کو سجود پر مقدم کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں سجود کو رکوع پر مقدم کیا گیا ہے حالانکہ سجود کو رکوع پر مقدم کرنا بالاجماع فرض نہیں ہے پس معلوم ہو گیا کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں دو رکن یعنی رکوع اور سجود کا حکم کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ پہلے کس کو ادا کیا جائے گا اور بعد میں کس کو ۔ اور رہی ترتیب تو اس کیلئے دوسری دلیل ہے یعنی تقدیم رکوع علی السجود کی ترتیب آیت " وارکعوا واسجدوا " سے ثابت نہیں ہے بلکہ دوسری دلیل سے ثابت ہے بہر حال اس آیت سے بھی واؤ کا ترتیب کیلئے ہونا ثابت نہ ہوگا ۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کے سوال کرنے کے باوجود رئیس المفسرین حضرت ابن عباس رضؓ نے ان حضرات کو اسی کا حکم دیا کہ عمرہ پہلے ادا کیا جائے اور حج بعد میں ۔ پس ابن عباس رضؓ کا یہ حکم فرمانا عدم ترتیب پر زیادہ دلالت کرتا ہے یعنی اس سے بھی یہ بات ثابت ہو گئی کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے کیوں کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے ہوتا تو

" اتموا الحج والعمرۃ للہ" کی وجہ سے تقدیم حج علی العمرہ کا حکم دیا جاتا حالانکہ اس کے خلاف کا حکم دیا گیا ہے۔
(فوائد) علمائے احناف کی دلیل کلام عرب کا تتبع ہے کیوں کہ اہل عرب کے کلام میں واؤ مطلق جمع کیلئے استعمال ہوا ہے ترتیب کیلئے استعمال نہیں ہوا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ واؤ اگر ترتیب کیلئے ہوتا تو اس جگہ واؤ استعمال نہ ہوتا جہاں ترتیب مطلوب نہیں ہوتی ہے جیسے "تقاتل زید وعمرو" زید وعمرو قتال کرتے ہیں اس مثال میں صرف زید وعمرو کے مقاتلہ کرنے کی خبر دینا مقصود ہے ترتیب بیان کرنا مقصود نہیں ہے، پس ایسی جگہ واؤ کا استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واؤ کو ترتیب کیلئے مانا جائے تو آیت بقرہ " وادخلوا الباب سجدًا وقولوا حطۃ" رکوع ۶، اور آیت اعراف " وقولوا حطۃ وادخلوا الباب سجدًا" رکوع ۲۰ کے درمیان تناقض واقع ہوجائے گا کیونکہ واؤ کی وجہ سے آیت بقرہ میں "دخول باب سجدًا" مقدم اور "قول حطۃ" مؤخر ہوگا اور آیت اعراف میں اس کا برعکس ہوگا۔ حالانکہ دونوں جگہ واقعہ ایک ہے پس تناقض سے بچنے کیلئے یہی کہنا پڑے گا کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے بلکہ بنو اسرائیل کو دونوں باتوں کا حکم دیا گیا ہے قطع نظر اس سے کہ مقدم کون ہے اور مؤخر کون ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے۔

وَفِیْ قَوْلِہٖ لِغَیْرِ الْمَوْطُوْءَۃِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَّطَالِقٌ وَّطَالِقٌ جَوَابُ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ یَرِدُ عَلَیْنَا وَھُوَ اَنَّہٗ اِذَا قَالَ اَحَدٌ لِامْرَأَتِہِ الْغَیْرِ الْمَوْطُوْءَۃِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَّطَالِقٌ وَّطَالِقٌ فَعِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح تَقَعُ وَاحِدَۃٌ وَعِنْدَھُمَا ثَلٰثٌ فَعُلِمَ اَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِیْبِ عِنْدَہٗ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ مُنْفَرِدًا وَّلَمْ یَبْقَ الْمَحَلُّ لِلثَّانِیْ وَالثَّالِثِ وَلِلْمُقَارَنَۃِ عِنْدَھُمَا فَیَقَعُ الْکُلُّ دُفْعَۃً وَّاحِدَۃً وَّ الْمَحَلُّ یَقْبَلُھَا

ترجمہ:۔ اور غیر موطوءہ سے شوہر کے اس قول میں کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے، ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو ہم حنفیوں پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبین رح کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ پس معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے چنانچہ پہلی طلاق تنہا واقع ہوجاتی ہے اور دوسری اور تیسری کیلئے محل باقی نہیں رہتا اور صاحبین رح کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے ہے چنانچہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوجاتی ہیں اور محل ان تینوں کو قبول کرتا ہے۔

تشریح :۔ اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو احناف پر وارد ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہا" ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق۔ یعنی تین طلاقوں کو دخول دار پر معلق کیا گیا اور تینوں کو حرف عطف واؤ کیساتھ ذکر کیا گیا تو اس صورت میں وجود شرط کے وقت حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے چنانچہ ترتیب کی وجہ سے جب پہلی طلاق واقع ہوئی تو وہ ایک ہی طلاق سے بائنہ ہو گئی کیوں کہ غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی پس جب غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی تو وہ دوسری اور تیسری طلاق کیلئے محل باقی نہ رہی اور جب وہ دوسری اور تیسری طلاق کیلئے محل باقی نہ رہی تو اس پر دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی بہر حال پہلی طلاق کا واقع ہونا اور دوسری اور تیسری کا واقع نہ ہونا یہی ترتیب ہے جو واؤ سے مستفاد ہے پس ثابت ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے اسلئے کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے نہ ہوتا بلکہ مطلقاً جمع کیلئے ہوتا تو وجود شرط کے وقت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ کلام سے تین طلاقیں واقع ہونی چاہیئے تھیں۔ بہر حال اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے حالانکہ امام صاحبؒ واؤ کے معنی میں ترتیب کے قائل نہیں ہیں۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صاحبینؒ کے مذکورہ واؤ مقارنت کیلئے ہے چنانچہ مذکورہ کلام سے ان کے نزدیک تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جاتی ہیں اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع بھی کی جا سکتی ہیں بہر حال مذکورہ کلام سے تین طلاقوں کا ایک ساتھ واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے نہیں آتا ہے۔

فَاَجَابَ بِاَنَّ فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ اِنَّمَا تَطْلُقُ وَاحِدَةً عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رح لِاَنَّ مُوْجَبَ هٰذَا الْکَلَامِ الْاِفْتِرَاقُ فَلَا یَتَغَیَّرُ بِالْوَاوِ وَقَالَا مُوْجَبُهُ الْاِجْتِمَاعُ فَلَا یَتَغَیَّرُ بِالْوَاوِ یَعْنِیْ اَنَّ هٰذَا التَّرْتِیْبَ عِنْدَهٗ وَالْمُقَارَنَةُ عِنْدَهُمَا لَمْ یَجِئْ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنْ مُوْجَبِ الْکَلَامِ فَاِنَّ مُوْجَبَ الْکَلَامِ عِنْدَهُ الْاِفْتِرَاقُ اِذْ لَوْ لَمْ یَکُنْ کَذٰلِكَ لَقَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثَلٰثًا فَاِذَا لَمْ یَقُلْ ثَلٰثًا بَلْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ عُلِمَ اَنَّهٗ قَصَدَ الْاِفْتِرَاقَ فَیَقَعُ کُلٌّ مِّنْهَا عَلٰی حِدَةٍ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ وَ لَمْ یَبْقَ مَحَلٌّ لِلثَّانِیْ وَلِلثَّالِثِ وَعِنْدَهُمَا مُوْجَبُ الْکَلَامِ الْاِجْتِمَاعُ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ

يَكُنْ كَذٰلِكَ لَمَّا عَلَّقَ الثَّلٰثَ كُلَّهُ بِشَرْطٍ وَاحِدٍ فَاِذَا عَلَّقَهٗ جُمْلَةً وَقَعَ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَقَدْ مَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَصَاحِبُ التَّقْوِيْمِ اِلٰى رُجْحَانِ قَوْلِهِمَا فِيْ وُقُوْعِ الثَّلٰثِ وَ هٰذَا كُلُّهٗ اِذَا قَدَّمَ الشَّرْطَ وَاِنْ اَخَّرَهٗ بِاَنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ يَقَعُ الثَّلٰثُ اِتِّفَاقًا لِاَنَّهٗ وُجِدَ فِيْ اٰخِرِ الْكَلَامِ مَا يُغَيِّرُ اَوَّلَهٗ وَهُوَ الشَّرْطُ فَتَوَقَّفَ الْاَوَّلُ عَلٰى اٰخِرِهٖ فَيَقَعْنَ جُمْلَةً ۔

ترجمہ :۔ پس مصنفؒ نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ مذکورہ مثال میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ اس کلام کا مقتضیٰ طلاقوں کا الگ الگ ہونا ہے لہٰذا وہ واؤ کی وجہ سے متغیر نہ ہوگا اور صاحبین رحؒ نے فرمایا کہ اس کلام کا مقتضیٰ طلاقوں کا اکٹھا ہونا ہے لہٰذا وہ واؤ کی وجہ سے متغیر نہ ہوگا یعنی یہ ترتیب جو امام صاحب کے نزدیک ہے اور مقارنت جو صاحبین کے نزدیک ہے وہ واؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کے مقتضیٰ کی وجہ سے آئی ہے کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک کلام کا موجب افتراق ہے اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو قائل یہ کہتا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں پس جب قائل نے ثلثاً نہیں کہا بلکہ انت طالق وطالق وطالق کہا تو معلوم ہوگیا کہ اس نے افتراق کا ارادہ کیا ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ واقع ہوگی پس پہلی طلاق واقع ہوجائے گی اور دوسری اور تیسری کیلئے کوئی محل باقی نہیں رہا۔ اور صاحبین کے نزدیک کلام کا موجب اجتماع ہے اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو قائل تینوں کو ایک شرط پر معلق نہ کرتا پس جب اس نے سب کو ایک ساتھ معلق کردیا تو وہ سب ایک ساتھ واقع ہوں گی اور فخر الاسلام اور صاحب تقویم کا میلان وقوع ثلث میں صاحبین کے قول کے راجح ہونے کی طرف ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ قائل نے شرط کو مقدم کیا ہو اور اگر اس نے شرط کو مؤخر کیا بایں طور کہ ”انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار“ کہا تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ کلام کے آخری حصہ میں ایسی چیز پائی گئی جو کلام کے اول حصہ کو بدل دیتی ہے اور وہ شرط ہے پس کلام کا اول حصہ اس کے آخری حصہ پر معلق ہوگیا لہٰذا تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوجائیں گی ۔

تشریح :۔ مذکورہ سوال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مثال ”ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق“ میں دخولِ دار کے وقت امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق کا واقع ہونا اور صاحبین کے نزدیک تین کا واقع ہونا اسلئے نہیں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے اور صاحبین رحؒ کے نزدیک مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے بلکہ اسلئے ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس کلام کا موجب اور مقتضیٰ افتراق ہے یعنی طلاقوں کے درمیان ترتیب واؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ طلاقوں کو یکے بعد دیگرے ایسے طور پر ذکر

کرنے سے پیدا ہوئی کہ طلاق اول بلا واسطہ شرط پر معلق ہے اور طلاق ثانی، طلاق اول کے واسطہ سے معلق ہے اور طلاق ثالث، طلاق اول اور طلاق ثانی کے واسطہ سے معلق ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس کلام کا مقتضیٰ افتراق نہ ہوتا یعنی علیحدہ علیحدہ طلاقیں واقع کرنا نہ ہوتا تو قائل تینوں طلاقوں کو یکے بعد دیگرے الگ الگ ذکر نہ کرتا بلکہ تینوں کو ایک ساتھ ذکر کر کے یوں کہتا " ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا" پس جب قائل نے ثلثاً (تین کا عدد) ذکر نہیں کیا بلکہ انت طالق وطالق وطالق کہا تو معلوم ہو گیا کہ قائل کا مقصود افتراق ہے یعنی قائل تینوں کو الگ الگ کر کے واقع کرنا چاہتا ہے۔ بہر حال اس کلام کا موجب افتراق ہے اور افتراق کلمۂ واؤ کی وجہ سے متغیر نہ ہوتا کیوں کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اور مطلق جمع افتراق میں بھی موجود ہے یعنی واؤ جو مطلق جمع کیلئے ہے اس کی وجہ سے افتراق زائل نہیں ہوگا یعنی چند چیزیں الگ الگ مذکور ہونے کے باوجود جمع ہو سکتی ہیں، پس جب اس کلام کا مقتضیٰ اور موجب افتراق ہے یعنی یکے بعد دیگرے الگ الگ تینوں کو ایک شرط پر معلق کیا گیا ہے تو یہ تینوں طلاقیں اسی انداز پر الگ الگ واقع ہوں گی جس انداز پر ان کو معلق کیا گیا ہے یعنی پہلی طلاق جو بلا واسطہ شرط پر معلق ہے وہ پہلے واقع ہوگی اور دوسری طلاق جو ایک واسطہ سے معلق ہے وہ اس کے بعد دوسرے نمبر پر واقع ہوگی اور تیسری طلاق جو دو واسطوں یعنی طلاق اول اور طلاق ثانی کے واسطے سے معلق ہے وہ تیسرے نمبر پر واقع ہوگی۔ اور جب یہ طلاقیں الگ الگ واقع ہوئیں تو غیر مدخول بہا عورت پہلی طلاق پڑتے ہی بائنہ ہوگی مگر چونکہ غیر مدخول بہا پر عدت واجب نہیں ہے اسلئے وہ پہلی طلاق کے بعد دوسری اور تیسری طلاق کے لئے محل باقی نہ رہے گی اور جب وہ پہلی طلاق کے بعد محل طلاق نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق اس پر واقع نہ ہوگی بلکہ یہ دونوں رائیگاں چلی جائیں گی۔ بہر حال امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق کا واقع ہونا اور بعد کی دو کا واقع نہ ہونا اسلئے نہیں کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے بلکہ اسلئے ہے کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے اسیطرح صاحبین رح کے نزدیک تین طلاقیں اسلئے واقع نہیں ہوئیں کہ ان کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے واقع ہوئیں کہ ان کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے کیوں کہ اگر اس کلام کا موجب اجتماع نہ ہوتا یعنی اگر ایک بار تینوں کو واقع کرنا مقصود نہ ہوتا تو قائل تینوں کو ایک شرط پر معلق نہ کرتا بلکہ علیحدہ علیحدہ شرطوں پر معلق کرتا پس تینوں طلاقوں کو ایک شرط پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قائل تینوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور اس کلام کا موجب اجتماع ہے، اور اجتماع کلمۂ واؤ کی وجہ سے متغیر نہیں ہوتا اسلئے کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اور مطلق جمع اجتماع میں متحقق ہے اس طور پر کہ جب تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی تو ان میں جمع کے معنی بھی متحقق ہوں گے۔ بہر حال صاحبین کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے یعنی قائل تینوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع بھی کی جا سکتی ہیں لہٰذا اس کلام کی وجہ سے صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں واقع

ہوجائیں گی اور تین طلاقوں کا واقع ہونا اسلئے نہیں ہوگا کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے ہوگا کہ اس کلام کا موجَب اجتماع ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور صاحبِ تقویم نے صاحبین رح کے قول کو ترجیح دی ہے اور تین طلاقیں واقع ہونے کا فتوی دیا ہے اور وجہِ ترجیح یہ ہے کہ "ان دخلتِ الدار فانت طالق وطالق وطالق" میں جس کو دخولِ دار پر معلق کیا گیا ہے وہ فی الحال طلاق نہیں ہے بلکہ اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وجودِ شرط کے وقت اس سے طلاق واقع ہوجائے پس چونکہ جس کو معلق کیا گیا ہے وہ فی الحال طلاق نہیں ہے اسلئے وہ وصفِ ترتیب کو بھی قبول نہ کرے گا کیوں کہ وصف، موصوف سے مقدم نہیں ہوتا ہے لہٰذا جب موصوف یعنی طلاق ہی موجود نہیں ہے تو ترتیب بھی موجود نہ ہوگی اور اعتبار اس وقت کا ہوگا جس وقت طلاق واقع ہوگی یعنی دخولِ دار کی حالت کا اعتبار ہوگا اور دخولِ دار کے وقت کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو وقوعِ طلاق کے متفرق ہونے کو ثابت کرے بلکہ جوں ہی عورت گھر میں داخل ہوگی اس پر معلق شدہ تینوں طلاقیں بیک وقت واقع ہوجائیں گی۔

شارح نور الانوار ملا جیون رح نے فرمایا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا سابقہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ شرط مقدم اور جزاء مؤخر ہو لیکن اگر شرط کو مؤخر کردیا ہو اور یوں کہا ہو "انت طالق و طالق وطالق ان دخلت الدار" تو اس صورت میں بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ اس صورت میں کلام کے آخر میں ایسی چیز پائی گئی جو کلام کے اول حصّہ کو بدل دیتی ہے یعنی "انت طالق و طالق وطالق" کے بعد اگر "ان دخلت الدار" شرط نہ ہوتی تو اس سے فوری طور پر طلاق واقع ہوجاتی لیکن جب "ان دخلتِ الدار" کہہ دیا گیا تو اس نے اول کلام کے حکم کو بدل ڈالا اور طلاق منجز کو طلاق معلق کردیا اور کلام کا اول، اس کے آخر پر موقوف ہوگیا یعنی شرط کا تکلم کرتے ہی تینوں طلاقیں معلق ہوگئیں اور جب تینوں طلاقیں معلق ہوگئیں تو شرط یعنی دخولِ دار کے پائے جاتے ہی تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔

وَاِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اِنَّمَا تَبِيْنُ بِوَاحِدَةٍ جَوَابُ سُوَالٍ آخَرَ عَلٰى عُلَمَائِنَا الثَّلٰثَةِ رح وَهُوَ اَنْ يُّقَالَ اِذَا نَجَّزَ الطَّلَاقَ بِدُوْنِ الشَّرْطِ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعُلَمَاؤُنَا الثَّلٰثَةُ رح اِتَّفَقُوْا عَلٰى اَنَّهٗ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ هٰهُنَا فَفُهِمَ اَنَّهٗ لِلتَّرْتِيْبِ عِنْدَ الْكُلِّ فَاَجَابَ بِاَنَّ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ اِنَّمَا تَبِيْنُ بِوَاحِدَةٍ لِاَنَّ الْاَوَّلَ وَقَعَ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِالثَّانِيْ وَالثَّالِثِ فَسَقَطَتْ وَلَايَتُهٗ لِفَوْتِ مَحَلِّ التَّصَرُّفِ يَعْنِيْ مَاجَاءَ التَّرْتِيْبُ مِنَ الْوَاوِ

بَلْ مِنَ التَّكَلُّمِ اللِّسَانِي لِاَنَّ الْاِنْسَانَ لَايَقْدِرُ اَنْ يَّتَكَلَّمَ بِثَلٰثِ كَلِمَاتٍ دَفْعَةً وَاحِدَةً فَاِذَا تَكَلَّمَ بِالْاَوَّلِ وَوَقَعَ الْفَرَاغُ عَنْهُ لَمْ يَبْقَ الْمَحَلُّ لِلثَّانِي وَالثَّالِثِ بِدَلِيْلِ اَنَّهُ لَوْقَالَ بِلَاوَاوٍ اَنْتِ طَالِقٌ طَالِقٌ طَالِقٌ تَبِيْنُ بِالْاَوَّلِ بِالْاِتِّفَاقِ فَعُلِمَ اَنَّهُ لَامَدْخَلَ لِلْوَاوِ فِيْهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح يَقَعُ الثَّلٰثُ فِيْمَا نَحْنُ فِيْهِ لِاَنَّ الْجَمْعَ بِحَرْفِ الْجَمْعِ كَالْجَمْعِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ ۔

ترجمہ :۔ اور جب غیر مدخول بہا سے "انت طالق طالق طالق" کہا تو وہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہوجائے گی۔ یہ ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جو ہمارے علماء پر وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جب بغیر شرط کے غیر مدخول بہا کو کسی شخص نے فوری طلاق دی مثلاً یوں کہتا ہے "انت طالق وطالق وطالق" تو ہمارے تینوں علماء اس پر متفق ہیں کہ یہاں ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ واؤ تینوں کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے۔ پس مصنف نے یہ جواب دیا کہ اس مسئلہ میں وہ عورت صرف ایک طلاق سے بائنہ ہوجائے گی۔ کیوں کہ پہلی طلاق، دوسری اور تیسری کے تکلم سے پہلے ہی واقع ہوگئی، پس محل تصرف کے فوت ہونے کی وجہ سے شوہر کی ولایت ساقط ہوگئی، یعنی واؤ سے ترتیب نہیں آئی بلکہ تکلم لسانی سے آئی ہے کیوں کہ انسان یکبارگی تین کلموں کے تلفظ پر قادر نہیں ہوتا۔ پس جب شوہر نے پہلے کلمہ کا تلفظ کیا اور اس سے فارغ ہوگیا تو دوسری اور تیسری کیلئے محل باقی نہ رہا، اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے بغیر واؤ کے "انت طالق طالق طالق" کہا تو غیر مدخول بہا عورت بالاتفاق پہلی طلاق سے بائنہ ہوجائے گی۔ پس معلوم ہوگیا کہ اس ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے، اور امام شافعی رح کے نزدیک ہمارے اس مسئلہ میں تین طلاقیں واقع ہوں گی اسلئے کہ حرف جمع کے ذریعہ جو جمع ہوتی ہے وہ اس جمع کے مانند ہے جو لفظ جمع کے ذریعہ ہو۔

تشریح :۔ اس عبارت میں بھی ایک دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے جو سوال ہمارے علمائے احناف پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو مخاطب کرکے "انت طالق وطالق وطالق" کہا اور کوئی شرط ذکر نہیں کی تو ہمارے تینوں بزرگ (ابوحنیفہ، اور صاحبین) اس بات پر متفق ہیں کہ اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور باقی دو رائیگاں جائیں گی۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ واؤ تینوں حضرات کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے اور ترتیب کیساتھ وقوع کی وجہ سے غیر مدخول بہا عورت صرف پہلی طلاق سے بائنہ ہوگئی اور اس پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ محل باقی نہیں رہا اسلئے دوسری اور تیسری طلاق بیکار ہوگئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ بھی ترتیب واؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ زبانی تلفظ کی وجہ سے پیدا ہوئی

ہے کیونکہ انسان یکبارگی اور آنِ واحد میں تین کلمات کا تلفظ کرنے پر قادر نہیں ہے پس جب اس نے طلاق اوّل کا تلفظ کیا اور "انت طالق" کہا تو ثانی اور ثالث کے تلفظ سے پہلے ہی طلاق اول واقع ہوگئی اور وہ غیر مدخول بہا عورت ثانی اور ثالث کیلئے محل باقی نہ رہی، اور جب یہ عورت محلِ طلاق نہ رہی تو شوہر کی ولایت ساقط ہوگئی اور جب پہلی طلاق کے تلفظ سے فارغ ہوتے ہی شوہر کی ولایت ساقط ہوگئی تو اسکے دوسری اور تیسری طلاق کے تلفظ کرنے سے طلاق واقع نہ ہوگی، اور اس کی دلیل کہ ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں آتی ہے یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے "انت طالق، طالق، طالق" بغیر واؤ کے کہے تو وہ غیر مدخول بہا عورت بالاتفاق ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے۔ اس سے اچھی طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے اسلئے کہ اگر ترتیب میں واؤ کو دخل ہوتا تو بغیر واؤ کی صورت میں بالترتیب طلاق واقع نہ ہوتی حالانکہ بغیر واؤ بھی طلاق بالترتیب واقع ہوئی ہے اور اسی ترتیب کے نتیجہ میں غیر مدخول بہا عورت طلاق اوّل سے بائنہ ہوتی ہے بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ غیر مدخول بہا عورت کو "انت طالق وطالق وطالق" کہنے کی صورت میں ہمارے نزدیک اگرچہ ایک طلاق واقع ہوتی ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہونگی اور ان کی دلیل یہ ہیکہ جو جمع حرف جمع یعنی واؤ کے ذریعہ ہوتی ہے وہ اس جمع کے مانند ہوتی ہے جو لفظ جمع اور صیغہ جمع کے ذریعہ ہو پس جسطرح لفظ جمع یعنی "انت طالق ثلثًا" سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، اسیطرح حرف جمع یعنی واؤ کے ساتھ "انت طالق وطالق وطالق" کہنے سے بھی تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ حرف جمع نہیں ہے بلکہ واؤ مطلق عطف کیلئے ہے اور جب واؤ حرف جمع نہیں ہے تو تین طلاقوں کے وقوع پر اس سے استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے۔

وَاِذَا زَوَّجَ اَمَتَيْنِ مِنْ رَجُلٍ بِغَيْرِ اِذْنِ مَوْلَاهُمَا وَبِغَيْرِ اِذْنِ الزَّوْجِ ثُمَّ قَالَ الْمَوْلٰى هٰذِهٖ حُرَّةٌ وَهٰذِهٖ مُتَّصِلًا جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ عَلٰى عُلَمَائِنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِذَا زَوَّجَ فُضُوْلِيٌّ اَمَتَيْنِ لِشَخْصٍ مِنْ رَجُلٍ آخَرَ سَوَاءٌ كَانَ بِعَقْدٍ اَوْ بِعَقْدَيْنِ بِغَيْرِ اِذْنِ الزَّوْجِ وَبِغَيْرِ اِذْنِ الْمَوْلٰى كِلَيْهِمَا فَقَالَ الْمَوْلٰى هٰذِهٖ حُرَّةٌ وَهٰذِهٖ بِكَلَامٍ مُتَّصِلٍ فَاِنَّهٗ يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِالْاِتِّفَاقِ بَيْنَنَا فَعُلِمَ اَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيْبِ وَاِلَّا لَصَحَّ نِكَاحُهُمَا فَاَجَابَ بِاَنَّ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ اِنَّمَا يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِاَنَّ عِتْقَ الْاُوْلٰى يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فِيْ حَقِّ الثَّانِيَةِ فَبَطَلَ الثَّانِيْ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِعِتْقِهَا

يَعْنِي اَنَّ هٰذَا التَّرْتِيْبَ اَيْضًا لَمْ يَجِئْ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنَ الْكَلَامِ لِاَنَّ نِكَاحَ الْاَمَتَيْنِ كَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰى اِجَازَةِ الْمَوْلٰى وَاِجَازَةِ الزَّوْجِ جَمِيْعًا فَاِذَا اَعْتَقَ الْمَوْلَى الْاُوْلٰى اَوَّلًا كَانَتِ الثَّانِيَةُ مَوْقُوْفَةً وَالْاُوْلٰى نَافِذَةً فَلَزِمَ اَنْ يَّتَوَقَّفَ نِكَاحُ الْاَمَةِ عَلَى الْحُرَّةِ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ كَمَا اَنَّ نِكَاحَهَا عَلَى الْحُرَّةِ غَيْرُ جَائِزٍ فَلَمْ يَبْقَ لِلثَّانِيَةِ مَحَلُّ تَوَقُّفٍ اِلٰى اَنْ يَّتَكَلَّمَ بِعِتْقِهَا وَيَقُوْلُ وَهٰذِهٖ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا قَبِلَ فُضُوْلِيٌّ آخَرُ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِاَنَّ الْفُضُوْلِيَّ الْوَاحِدَ لَا يَتَوَلّٰى طَرَفَيِ النِّكَاحِ وَقِيْلَ اِذَا تَكَلَّمَ الْفُضُوْلِيُّ الْوَاحِدُ بِكَلَامَيْنِ بِاَنْ قَالَ زَوَّجْتُ فُلَانَةَ مِنْ فُلَانٍ وَقَبِلْتُ مِنْهُ يَتَوَقَّفُ وَلَا يَبْطُلُ وَقِيْلَ لَا حَاجَةَ اِلٰى قَوْلِهٖ بِغَيْرِ اِذْنِ الزَّوْجِ لِاَنَّ حُكْمَ الْمَسْاَلَةِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَلِهٰذَا لَمْ يُقَيِّدْهُ شَمْسُ الْاَئِمَّةِ بِهٰذَا الْقَيْدِ وَاِنْ اَعْتَقَهُمَا الْمَوْلٰى بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بِاَنْ قَالَ اَعْتَقْتُهُمَا لَا يَبْطُلُ نِكَاحُ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا لِعَدَمِ تَحَقُّقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْاَمَةِ وَاِنْ اَعْتَقَهُمَا بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ فَاَجَازَ الزَّوْجُ نِكَاحَهُمَا اَوْ وَاحِدَةً مِنْهُمَا جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْاُوْلٰى وَيَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ فَلَا تَلْحَقُهُ الْاِجَازَةُ هٰذَا اِذَا كَانَ النِّكَاحَانِ فِيْ عَقْدٍ وَاحِدٍ فَاَمَّا اِذَا كَانَا فِيْ عَقْدَيْنِ فَاِنْ كَانَ مَوْلَى الْاَمَتَيْنِ وَاحِدًا فَالْحُكْمُ كَمَا ذَكَرْنَا وَاِنْ كَانَا اِثْنَيْنِ فَاَعْتَقَتِ الْاَمَتَانِ عَلَى التَّعَاقُبِ فَالنِّكَاحَانِ مَوْقُوْفَانِ فَاَيُّهُمَا اَجَازَ الزَّوْجُ جَازَ وَاِنْ اَجَازَهُمَا مَعًا جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْاُوْلٰى ۔

ترجمہ :۔ اور جب کسی شخص نے دو باندیوں کا کسی مرد سے نکاح ان کے مولیٰ اور شوہر کی اجازت کے بغیر کردیا پھر مولیٰ نے "ہٰذہ حرۃ وہٰذہ متصلاً" کہہ دیا یہ ایک تیسرے سوال کا جواب ہے جو ہمارے علماء پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی فضولی نے کسی شخص کی دو باندیوں کی شادی کسی مرد سے کرادی خواہ ایک عقد سے خواہ دو عقدوں سے شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر پھر مولیٰ نے "ہٰذہ حرۃ وہٰذہ کلام متصل" کیساتھ کہا تو دوسری کا نکاح بالاتفاق ہمارے نزدیک باطل ہوجائے گا پس معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے ورنہ دونوں کا نکاح صحیح ہوجاتا اس کا جواب یہ دیا کہ اس مثال میں دوسری باندی کا نکاح صرف اسلئے باطل ہوتا ہے کہ پہلی کا عتق دوسری کے حق میں محلیت وقف کو باطل کردیتاہے لہٰذا دوسری باندی کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی دوسری کا نکاح باطل ہوگیا یعنی یہ ترتیب بھی واؤ کی وجہ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کی وجہ سے آئی ہے کیوں کہ دونوں باندیوں کا نکاح مولیٰ اور شوہر دونوں کی اجازت پر موقوف تھا پس جب مولیٰ نے اوّلاً پہلی کو آزاد کردیا تو دوسری موقوفہ ہوکر

رہ گئی اور پہلی نافذ ہوگئی پس لازم آئے گا کہ باندی کا نکاح حرۃ پر موقوف ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے جیسا کہ باندی کا نکاح حرہ پر ناجائز ہے پس دوسری کیلئے توقف کا محل ہی باقی نہ رہا یہاں تک کہ مولیٰ اس کے عتق کا تکلم کرے اور وہذہ کہے ۔ اور یہ کل کا کل اس وقت ہے جب کہ دوسرا فضولی شوہر کی جانب سے قبول کرے اسلئے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ جب ایک فضولی دو کلام کیساتھ کلام کرے مثلاً یوں کہے میں نے فلاں عورت کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور میں نے اس کی طرف سے اس عورت کو قبول کرلیا۔ تو یہ نکاح موقوف ہوگا اور باطل نہیں ہوگا اور کہا گیا کہ مصنف کے قول" بغیر اذن الزوج " کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسئلہ کا حکم اس پر موقوف نہیں ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ نے اس کو اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا اور اگر ان دونوں کو مولیٰ نے ایک لفظ سے آزاد کر دیا باس طور کہ کہا کہ میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں تو ان دونوں میں سے ایک کا نکاح بھی باطل نہ ہوگا کیوں کہ آزاد اور باندی کا جمع ہونا متحقق نہیں ہے اور اگر ان دونوں کو مولیٰ نے کلام مفصول کے ساتھ آزاد کر دیا پھر شوہر نے دونوں کے یا ان میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دیدی تو پہلی آزاد کردہ باندی کا نکاح جائز ہوگا اور دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ پس دوسری کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یہ حکم اس صورت میں ہے جب دو نکاح ایک عقد میں ہوں، اور جب دو نکاح دو عقدوں میں ہوں تو اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو حکم ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور اگر دو ہوں اور دونوں باندیاں یکے بعد دیگرے آزاد ہوں تو دونوں نکاح موقوف ہوں گے ، پس شوہر جس کے نکاح کی اجازت دے گا اس کا نکاح جائز ہوگا اور اگر دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دیدی تو پہلی آزادہ کردہ باندی کا نکاح جائز ہوگا۔

**تشریح** :۔ اس عبارت میں ایک تیسرے سوال کا جواب ہے جو سوال ہمارے حنفی بزرگوں پر وارد ہوتا ہے ۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایک فضولی ایک شخص کی دو باندیوں کا ان کی رضامندی سے کسی مرد کیساتھ نکاح کرادے خواہ دونوں کا نکاح ایک عقد میں ہو یا دو عقدوں میں اور یہ نکاح شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر ہو پھر مولیٰ باندیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے" ہٰذہ حرۃ و ہٰذہ " کلام متصل کیساتھ کہہ دے یعنی دونوں کلموں کے درمیان تلفظ میں فصل نہ کرے بلکہ دونوں کو ایک ساتھ کہدے تو اس صورت میں علماء احناف کا اتفاق ہے کہ دوسری باندی کا نکاح یعنی جس کو دوسرے "ہٰذہ" سے آزاد کیا گیا ہے اس کا نکاح باطل ہو جائے گا کیوں کہ یہ دونوں باندیاں ترتیب کیساتھ آزاد ہوئیں ہیں اس طور پر کہ پہلے " ہٰذہ حرۃ " سے ایک آزاد ہوئی اور دوسرے "ہٰذہ" سے دوسری باندی اس کے بعد آزاد ہوئی ہے اور اس صورت میں نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے یعنی آزاد عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے اسلئے دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا بس اس سے بھی معلوم ہوا کہ "ہٰذہ حرۃ و ہٰذہ " میں" واؤ " ترتیب کیلئے ہے کیوں کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے نہ

ہوتا اور یہ دونوں باندیاں ایک ساتھ آزاد ہوجاتیں اور بالترتیب یکے بعد دیگرے آزاد نہ ہوتیں تو ان دونوں کا نکاح درست ہوجاتا کیوں کہ اس صورت میں نکاحِ امۃ علی الحرۃ لازم نہ آتا۔ بہر حال پہلی آزاد کردہ کے نکاح کا درست ہونا اور دوسری آزاد کردہ کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک بھی واؤ ترتیب کیلئے ہے حالانکہ سابق میں کہا گیا ہے کہ احناف کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بھی ترتیب واؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ یہ ترتیب کلام سے پیدا ہوئی ہے اس طور پر کہ مذکورہ دو باندیوں کا نکاح مولیٰ اور شوہر دونوں کی اجازت پر موقوف تھا لیکن جب مولیٰ نے "ہٰذہ حرۃ" کہا اور پہلی باندی کو آزاد کردیا تو دوسری باندی کو آزاد کرنے سے پہلے یعنی "وہٰذہ" کا تلفظ کرنے سے پہلے مولیٰ کی طرف سے پہلی باندی کا نکاح نافذ ہوگیا اور دوسری باندی کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہا کیونکہ وہ تا ہنوز باندی ہے اور مولیٰ نے اس کے نکاح کی اجازت نہیں دی ہے اور اس صورت میں نکاحِ امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا لازم آتا ہے یعنی نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ اسی طرح ناجائز ہے جس طرح نکاحِ امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے یعنی جس طرح نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ناجائز ہے اسی طرح نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کرنا بھی ناجائز ہے اسلئے کہ اس موقوف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور فائدہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر اسلئے موقوف کیا جاتا ہے تاکہ مولیٰ کی اجازت کے وقت نکاح جائز ہوجائے مگر چونکہ حرہ پہلے سے نکاح میں موجود ہے اور حدیث "لا تنکح الامۃ علی الحرۃ" کی وجہ سے نکاحِ امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے اسلئے نکاحِ امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہوگا پس جب نکاحِ امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا ناجائز ہے تو دوسری باندی کی آزادی کے تلفظ سے پہلے یعنی "وہٰذہ" کہنے سے پہلے ہی دوسری باندی کیلئے محلِ توقف نہ رہا یعنی دوسری باندی اس کا محل نہ رہی کہ اس کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہو اور جب دوسری باندی محلِ توقف نہ رہی تو اس کی آزادی کے تلفظ سے پہلے ہی اس کا نکاح باطل ہوگیا بہر حال دوسری باندی کے نکاح کا باطل ہونا اس طور پر ہے جس طور پر خادم نے بیان کیا ہے اس طور پر نہیں کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دوسرا فضولی شوہر کی جانب سے قبول کرے یعنی فضولی دو ہوں ایک وہ جو باندی کی طرف سے ایجاب کرے گا اور یہ کہے گا کہ میں نے اس باندی کا نکاح فلاں سے کیا اور دوسرا وہ جو شوہر کی طرف سے قبول کرے گا اور یہ کہے گا کہ میں نے فلاں کی طرف سے اس نکاح کو قبول کیا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں

طرفوں (ایجاب وقبول) کا متولی نہیں ہوسکتا ہے اور جب ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہوسکتا تو دو فضولیوں کا ہونا ضروری ہوگا ایک کا ایجاب کیلئے اور ایک کا قبول کیلئے۔ بہر حال جب دو فضولی موجود ہوں اور ان میں سے ایک نے باندی کی طرف سے ایجاب کیا ہو اور دوسرے نے شوہر کی طرف سے قبول کیا ہو تو یہ نکاح مولیٰ اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوجائے گا۔ اور اگر فضولی صرف ایک ہو تو یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہ ہوگا بلکہ باطل ہوگا اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ایک فضولی بھی کافی ہے بشرطیکہ وہ دو کلام کیساتھ کلام کرے یعنی ایک کلام باندی کی طرف سے کرے اور ایک کلام شوہر کی طرف سے کرے مثلاً یوں کہے کہ میں نے فلاں باندی کا فلاں مرد سے نکاح کردیا اور پھر یوں کہے کہ میں نے فلاں مرد کی طرف سے اس عورت کا نکاح قبول کرلیا تو اس صورت میں بھی یہ نکاح مولیٰ اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہوکر منعقد ہوجائے گا اور باطل نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملاجیون رحؒ کہتے ہیں کہ متن میں " بغیر اذن الزوج " کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ مسئلہ کا حکم اس قول پر موقوف نہیں ہے چنانچہ اگر مذکورہ نکاح شوہر کی اجازت سے ہوا اور مولیٰ کی بغیر اجازت کے ہو پھر مولیٰ " ہٰذہ حرۃ وہٰذہ " کیساتھ باندیوں کو آزاد کرے تو بھی دوسری باندی کا نکاح باطل ہوجائے گا جیسا کہ اگر شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر نکاح ہوا اور پھر مولیٰ "ہٰذہ حرۃ وہٰذہ " کہہ کر آزاد کرے تو دوسری باندی کا نکاح باطل ہوجاتا ہے پس متن میں یہ قول اتفاقی ہوگا نہ کہ احترازی۔ یہی وجہ ہے کہ شمس الائمہ نے صورتِ مذکورہ کو اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو ایک لفظ سے آزاد کیا مثلاً یوں کہا کہ میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں، تو ان میں سے کسی کا نکاح باطل نہ ہوگا کیونکہ " ہٰذہ حرۃ وہٰذہ " کے ذریعہ آزاد کرنے کی صورت میں دوسری باندی کا نکاح اسلئے باطل ہوا تھا کہ اس صورت میں حرہ اور باندی کو جمع کرنا لازم آتا تھا یعنی نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا تھا اور دونوں کو ایک ساتھ آزاد کرنیکی صورت میں حرہ اور باندی کا جمع ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا مولیٰ کی طرف سے دونوں کا نکاح نافذ ہوجائے گا۔ اور یہ نکاح اگر شوہر کی اجازت کے بغیر ہوا تھا تو شوہر کو اختیار ہوگا کہ دونوں کے نکاح کی اجازت دے یا ان میں سے کسی ایک متعینہ کے نکاح کی اجازت دے۔

شارح نور الانوار نے فرمایا کہ اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو الگ الگ کلام سے آزاد کیا مثلاً ایک کی طرف اشارہ کرکے کہا کہ یہ آزاد ہے پھر سکوت کرنے کے بعد دوسرے کلام سے دوسری کی طرف اشارہ کرکے کہا کہ یہ بھی آزاد ہے پھر شوہر نے ان دونوں کے یا ان میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دیدی تو اس صورت میں جس باندی کو پہلے آزاد کیا گیا ہے اس کا نکاح درست ہوجائے گا اور دوسری کا نکاح باطل ہوجائے گا کیونکہ اس صورت میں بھی نکاحِ امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے پس اس دوسری

کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یعنی شوہر نے اگر دوسری باندی کے نکاح کی بھی اجازت دیدی تو چونکہ نکاحِ امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے اسلئے یہ اجازت معتبر نہ ہوگی اور دوسری کا نکاح درست نہ ہوگا۔
شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دونوں باندیوں کا نکاح ایک عقد میں ہو، اور اگر دو عقدوں میں ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں۔ (۱) اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو حکم ویسا ہی ہوگا جیساکہ ہم نے ذکر کیا ہے یعنی لفظ واحد کیساتھ آزاد کرنے کی صورت میں دو لفظوں کیساتھ کلام موصول سے آزاد کرنے کی صورت میں اور کلام مفصول کیساتھ آزاد کرنے کی صورت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہی یہاں بھی ہوگا (۲) اور اگر مولیٰ دو ہوں یعنی ہر باندی کا مولیٰ الگ ہو اور دونوں باندیاں یکے بعد دیگرے آزاد کی گئیں ہوں تو دونوں کا نکاح شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا لہٰذا شوہر ان میں سے جس کسی کے نکاح کی اجازت دے گا اس کا نکاح جائز ہوگا اور اگر اس نے دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دیدی تو نکاحِ امۃ علی الحرۃ سے بچنے کیلئے پہلے جو باندی آزاد ہوتی ہے اس کا نکاح درست ہو جائے گا اور جو باندی بعد میں آزاد ہوتی ہے اس کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ جب دونوں باندیوں کو ان کے آقاؤں نے یکے بعد دیگرے آزاد کیا ہے تو جس باندی کو اس کے مولیٰ نے پہلے آزاد کیا ہے اس کی آزادی کے وقت چونکہ دوسری باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد نہیں کیا تھا اسلئے یہ نکاحِ امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ نکاحِ امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا اسی طرح ناجائز ہے جیساکہ نکاحِ امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے لہٰذا جو باندی پہلے آزاد ہوئی ہے اس کا نکاح درست ہوگا اور جو باندی بعد میں آزاد ہوئی ہے مذکورہ خرابی کی وجہ سے اس کا نکاح باطل ہوگا۔

وَإِذَا زَوَّجَ رَجُلًا أُخْتَيْنِ فِي عَقْدَيْنِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ فَبَلَغَهُ الْخَبَرُ فَقَالَ أَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ بَطَلَا كَمَا إِذَا أَجَازَهُمَا مَعًا وَإِنْ أَجَازَهُمَا مُتَفَرِّقًا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ هٰذَا أَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا زَوَّجَ أَحَدٌ رَجُلًا أُخْتَيْنِ مَعًا فِي عَقْدَيْنِ فَبَلَغَ الزَّوْجَ خَبَرُ النِّكَاحِ فَإِنْ أَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلَامٍ مَوْصُوْلٍ وَقَالَ أَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ بَطَلَ النِّكَاحَانِ كَأَنَّهُ أَجَازَهُمَا مَعًا فَهٰذَا يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ وَإِنْ أَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِلَا شُبْهَةٍ وَهٰذَا اسْتِطْرَادٌ مَحْضٌ لِلْأَوَّلِ فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هٰذِهِ الصُّوْرَةِ إِنَّمَا بَطَلَ النِّكَاحَانِ لَا لِأَنَّهُمَا لَا لِأَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ بَلْ لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ يَتَوَقَّفُ عَلٰى آخِرِهٖ إِذَا كَانَ فِي آخِرِهٖ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ كَالشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ

إِذَا تَأَخَّرَ فِي الْكَلَامِ يَكُونُ أَوَّلُ الْكَلَامِ مَوْقُوفًا عَلَيْهِمَا لِأَنَّهُمَا مُغَيِّرَانِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا نِكَاحُ الْأُخْتِ الْأَخِيْرَةِ يُغَيِّرُ أَوَّلَهُمَا إِذْ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ بِسَبَبِ تَزْوِيْجِ الْأَخِيْرَةِ فَلِذَا تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلٰى آخِرِهِ فَلَاجَرَمَ يَقْتَرِنَانِ فِي الزَّمَانِ ۔

ترجمہ :۔ اور اگر کوئی شخص کسی آدمی کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں میں بغیر شوہر کی اجازت کے کرادے پھر شوہر کو خبر پہنچی پس اس نے "اجزتُ نکاح ہٰذہ وہٰذہ" کہا تو دونوں نکاح باطل ہوجائیں گے جیساکہ جب ایک ساتھ ان دونوں کی اجازت دی ہو اور اگر دونوں کی اجازت الگ الگ دی تو دوسری کا نکاح باطل ہوجائے گا، یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو ہم حنفیوں پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے آدمی کا نکاح دو بہنوں سے ایک ساتھ دو عقدوں میں کرادیا پھر شوہر کو نکاح کی خبر پہنچی پس اگر شوہر نے کلام موصول کیساتھ ان دونوں کی اجازت دیدی اور کہا "اجزتُ نکاح ہٰذہ وہٰذہ" تو دونوں نکاح باطل ہوجائیں گے گویا اس نے دونوں کی ایک ساتھ اجازت دی ہے پس یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے اور اگر شوہر نے کلام مفصول کیساتھ دونوں کی اجازت دی تو بلاشبہ دوسری کا نکاح باطل ہوجائے گا اور یہ اوّل کے تابع ہے مصنف نے یہ جواب دیا ہے کہ اس صورت میں دونوں نکاح باطل ہوگئے نہ اسلئے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے کہ کلام اوّل اس کے آخر پر موقوف ہوتا ہے جب کہ اس کے آخر میں کوئی ایسی چیز ہو جو اس کے اول کو بدل دے جیسے شرط اور استثنار جب یہ دونوں کلام میں مؤخر ہوں تو کلام کا اوّل حصہ ان دونوں پر موقوف ہوجاتا ہے کیوں کہ یہ دونوں مغیر ہیں پس اسی طرح یہاں دوسری بہن کا نکاح ہے کہ یہ ان دونوں میں سے اوّل کو بدل دیتا ہے کیوں کہ دوسری کے نکاح کی وجہ سے دو بہنوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے پس چوں کہ کلام کا اوّل اس کے آخر پر موقوف ہوا اس لئے دونوں زمانے میں مقترن ہوئے ۔

تشریح :۔ اس عبارت میں ایک چوتھے سوال مقدر کا جواب ہے جو علمائے احناف پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد کا دو بہنوں کیساتھ دو عقدوں میں شوہر (حامد) کی اجازت کے بغیر نکاح کردیا اور پھر شوہر (حامد) کو اس نکاح کی اطلاع ہوئی پس شوہر نے اطلاع پاکر کلام موصول کیساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت دی اور یہ کہا " اجزتُ نکاح ہٰذہ وہٰذہ" یعنی میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دی تو ان دونوں کا نکاح باطل ہوجائے گا جیساکہ دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دینے سے یعنی "اجزتُ نکاحہما" کہنے سے دونوں کا نکاح باطل

ہو جاتا ہے پس " اجزتُ نکاح ہٰذہ وہٰذہ " کی صورت میں جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ہٰذہ وہٰذہ میں واؤ مقارنت کیلئے ہے اور شوہر نے دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دی ہے حالانکہ احناف کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے نہیں آتا ہے اور اگر شوہر نے کلامِ مفصول کیساتھ دو زمانوں میں دونوں کے نکاح کی اجازت دی مثلاً ایک کی طرف اشارہ کر کے کہا " اجزتُ ہٰذہ " میں نے اس کے نکاح کی اجازت دی پھر کچھ دیر کے سکوت کے بعد دوسری کی طرف اشارہ کر کے کہا " اجزتُ ہٰذہ " میں نے اس کے نکاح کی اجازت دی تو پہلی کا نکاح درست اور دوسری کا باطل ہو جائے گا کیوں کہ شوہر نے جب پہلی کے نکاح کی اجازت دی تو اس وقت کوئی مزاحم اور مبطل موجود نہیں تھا لہٰذا اس کا نکاح درست ہو گیا اور جب دوسری کے نکاح کی اجازت دی تو مُبطِل یعنی جمع بین الاختین موجود ہے پس دوسری جس کی وجہ سے مُبطِل یعنی جمع بین الاختین لازم آیا اس کا نکاح باطل ہو جائے گا۔

فاضل شارح کہتے ہیں کہ متن میں متفرق طور سے اجازت کا حکم استطرادی ہے یعنی پہلے مسئلہ کی تبعیت میں اس کو ذکر کر دیا گیا ورنہ اس مسئلہ کو سوال میں کوئی دخل نہیں ہے سوال کا تعلق صرف پہلے مسئلہ یعنی کلام موصول کیساتھ اجازت دینے سے ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ سوال میں مذکور صورت میں دونوں کے نکاح کا باطل ہونا اسلئے نہیں ہے کہ " ہٰذہ وہٰذہ " میں واؤ مقارنت کیلئے ہے جیساکہ معترض کا خیال ہے بلکہ اسلئے ہے کہ کلام کے آخر میں اگر کوئی ایسی چیز ہو جو کلام کے اوّل کو بدل دے تو ایسے کلام کا اولِ حصّہ اس کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے جیسے شرط اور استثناء جب کسی کلام کے آخر میں ہوں جیسے " انت طالق ان دخلت الدار " " جاءنی القوم الا زید " تو اس کلام کا اوّل اس کے آخر پر موقوف ہو گا کیونکہ شرط اور استثناء دونوں مغیّر ہیں یعنی دونوں اوّل کلام کو متغیر کر دیتے ہیں پس اسیطرح یہاں ہے کہ شوہر کے کلام " اجزتُ نکاحَ ہٰذہ وہٰذہ " میں دوسری بہن کا نکاح پہلی کے نکاح کو صحت سے فساد کی طرف بدل دیتا ہے یعنی شوہر نے جب " اجزتُ نکاحَ ہٰذہ " کہا تو یہ نکاح جائز اور درست تھا لیکن جب اُس نے " وہٰذہ " کہہ کر دوسری بہن کے نکاح کی اجازت دی تو جمع بین الاختین کی وجہ سے وہ نکاح فاسد اور ناجائز ہو گیا، بہر حال دوسری بہن کا نکاح پہلی کے نکاح کو جواز سے عدم جواز کی طرف بدل دیتا ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ کلام کے آخر میں اگر کوئی ایسی چیز موجود ہو جو اول کلام کو بدل دیتی ہے تو اولِ کلام، آخرِ کلام پر موقوف ہوتا لہٰذا شوہر کے کلام " اجزتُ ہٰذہ وہٰذہ " میں اولِ کلام یعنی پہلی کے نکاح کی اجازت آخرِ کلام یعنی دوسری کے نکاح کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ اور موقوف اور موقوف علیہ کے وقوع کا زمانہ ایک ہوتا ہے یعنی جس زمانے میں موقوف علیہ کا وقوع ہوتا ہے اسی زمانے میں موقوف کا وقوع ہوتا ہے

پس اس قاعدے کے تحت پہلی کے نکاح کی اجازت (موقوف) اور دوسری کے نکاح کی اجازت (موقوف علیہ) مقترن ہوں گی یعنی دونوں کا زمانہ ایک ہوگا اور جب دونوں کے نکاح کی اجازت کا زمانہ ایک ہوا تو ایک ساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت سے چونکہ جمع بین الاختین لازم آتا ہے اسلئے دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ بہرحال دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اس طور پر ہے جس طور پر خادم نے بیان کیا ہے اور اس طور پر نہیں ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے۔

وَقَدْ تَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ هٰذَا بَيَانُ الْمَجَازِ فِيْ مَعْنَى الْوَاوِ كَمَا اَنَّ كَوْنَهَا لِلْعَطْفِ كَانَ بَيَانُ الْحَقِيْقَةِ كَقَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ حَتّٰى لَا يَعْتِقَ اِلَّا بِالْاَدَاءِ فَالْوَاوُ فِيْ قَوْلِهٖ وَاَنْتَ حُرٌّ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ اِذْ لَا يَحْسُنُ عَطْفُ الْخَبَرِ عَلَى الْاِنْشَاءِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْحَالِ وَالْحَالُ يَكُوْنُ شَرْطًا وَقَيْدًا لِلْعَامِلِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَتَوَقَّفَ الْعِتْقُ عَلٰى اَدَاءِ الْاَلْفِ وَيَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّ الْحَالَ هُوَ قَوْلُهٗ وَاَنْتَ حُرٌّ لَا قَوْلُهٗ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ الْاَدَاءُ مَوْقُوْفًا عَلَى الْعِتْقِ لَا الْعِتْقُ مَوْقُوْفًا عَلَى الْاَدَاءِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّهٗ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ اَيْ كُنْ حُرًّا وَاَنْتَ مُؤَدٍّ لِلْاَلْفِ وَبِاَنَّهٗ مِنْ قَبِيْلِ الْحَالِ الْمُقَدَّرَةِ اَيْ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا حَالَ كَوْنِكَ مُقَدِّرًا اَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِيْ حَالِ الْاَدَاءِ فَتَكُوْنُ الْحُرِّيَّةُ مَوْقُوْفَةً عَلَيْهِ وَبِاَنَّ الْجُمْلَةَ الْحَالِيَّةَ قَائِمَةٌ مَقَامَ جَوَابِ الْاَمْرِ كَاَنَّهٗ قِيْلَ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَتَصِرْ حُرًّا اَوْ بِاَنَّ الْحُرِّيَّةَ حَالُ الْاَدَاءِ وَالْحَالُ وَصْفٌ فِي الْمَعْنٰى وَالْوَصْفُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوْفِ فَالْحُرِّيَّةُ لَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْاَدَاءِ۔

ترجمہ:۔ اور واؤ کبھی حال کیلئے ہوتا ہے یہ واؤ کے معنی میں مجاز کا بیان ہے جیسا کہ واؤ کا عطف کیلئے ہونا حقیقت کا بیان تھا جیسے مولیٰ کا اپنے غلام سے "اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وانت حرٌّ" کہنا یہاں تک کہ وہ غلام ادا کئے بغیر آزاد نہ ہوگا۔ پس اس کے قول "وانت حرٌّ" میں واؤ عطف کیلئے نہیں ہے اسلئے کہ انشاء پر خبر کا عطف مستحسن نہیں ہے لہٰذا حال پر محمول کیا جائے گا۔ اور حال عامل کیلئے شرط اور قید ہوتا ہے پس مناسب ہے کہ غلام کی آزادی ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہو اور اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حال تو اس کا قول "وانت حرٌّ" ہے نہ کہ اس کا قول "ادِّ الیَّ الفًا" ہے لہٰذا مناسب یہ ہے کہ ادا، آزادی پر موقوف ہو نہ کہ آزادی ادا پر موقوف ہو جواب دیا گیا ہے کہ یہ قول قلب کے قبیل سے ہے یعنی "کن حرًّا وانت مؤدٍّ للالف" تم آزاد ہو جاؤ ایسی حالت میں کہ تم ہزار کے ادا کرنے والے ہو اور

یہ کہ یہ قول حال مقدرہ کے قبیل سے ہے یعنی" اِدّ اِلَیّ الفًا حال کونک مقدرًا ان الحریۃ فی الاداء" تو مجھے ایک ہزار ادا کر ایسی حالت میں کہ تو فرض کرنے والا ہے کہ آزادی ادا کی حالت میں ہے، پس حریت ادار پر موقوف ہوگی اور یہ کہ جملہ حالیہ جواب امر کے قائم مقام ہے گویا کہا گیا" اِدّ اِلَیّ الفًا فتصر حرًّا" تو مجھے ایک ہزار ادا کر کہ تو آزاد ہو جائے گا اور یہ کہ حریت، حالِ ادا ہے اور حال معنی میں وصف ہوتا ہے اور وصف، موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے لہٰذا حریت ادار پر مقدم نہ ہوگی۔

تشریح :۔ یہاں سے واؤ کے مجازی معنی کا بیان ہے یعنی واؤ کا عطف کیلئے ہونا واؤ کے حقیقی معنی ہیں اور واؤ کا حال کیلئے ہونا اس کے مجازی معنی ہیں اور ان دونوں کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ واؤ مطلقاً عطف کیلئے ہے اور مطلق عطف کی ایک نوع عطف بطریق اجتماع ہے اور حال بھی اپنے ذوالحال کیساتھ جمع ہوتا ہے لہٰذا یہ بات جائز ہے کہ واؤ سے وہ حال مراد لیا جائے جو ذوالحال کیساتھ جمع ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس یہ ذکر مطلق اور ارادہ مقید کے قبیل سے ہوگا یعنی مطلق عطف ذکر کیا گیا اور اس سے مقید یعنی عطف بطریق اجتماع جس کو حال کہتے ہیں مراد لیا گیا اور مطلق بول کر مقید مراد لینا مجاز ہے لہٰذا واؤ کا حال کیلئے ہونا بھی مجاز ہوگا دوسرا علاقہ یہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے کیوں کہ حال درحقیقت ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور صفت اپنے موصوف کے ساتھ جمع ہوتی ہے لہٰذا حال اپنے ذوالحال کیساتھ جمع ہوگا اور یہ معنی واؤ کے حقیقی معنی کے مناسب ہیں کیوں کہ واؤ حقیقی معنی کے اعتبار سے مطلق جمع کیلئے ہوتا ہے پس واؤ کے حقیقی معنی اور مجازی معنی وصفِ جمع میں مشترک ہیں، اور مجاز کیلئے اتنی مناسبت کافی ہے لہٰذا واؤ کا حال کیلئے ہونا واؤ کا مجازی معنی ہے۔

واؤ کے اس مجازی معنی کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا" اِدّ اِلَیّ الفًا وانت حرٌّ" تو مجھے ایک ہزار ادا کردے دراں حالیکہ تو آزاد ہے۔ اس صورت میں غلام ادا کئے بغیر آزاد نہ ہوگا یعنی پہلے ایک ہزار ادا کرے گا اور پھر آزاد ہوگا پس" وانت حرٌّ" کا واؤ عطف کیلئے نہیں ہے کیوں کہ اگر یہ واؤ عطف کیلئے ہو تو جملہ خبریہ (انت حر) کا جملہ انشائیہ (اِدّ اِلَیّ الفًا) پر عطف کرنا لازم آئے گا حالانکہ جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا غیر مستحسن ہے بہرحال یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہے اور جب یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہے تو اس کو حال پر محمول کیا گیا۔ اور حال ذوالحال کے عامل کیلئے چونکہ شرط اور قید ہوتا ہے اسلئے غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف ہوگی یعنی غلام اگر ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہ ہوگا۔ البتہ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ حال" وانت حرٌّ" ہے نہ کہ" اِدّ اِلَیّ الفًا" لہٰذا" وانت حرٌّ" شرط اور" اِدّ اِلَیّ الفًا" جزا ہوگا اور جزا شرط پر موقوف ہوتی ہے نہ کہ شرط جزا پر، پس مناسب یہ ہوگا کہ ایک ہزار کی ادائیگی غلام کی آزادی

پر موقوف ہو اور غلام کی آزادی، ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف نہ ہو حالانکہ حکم اس کے برعکس ہے یعنی غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف ہے۔

فاضل شارح نے اس کے چار جواب تحریر کئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ مذکورہ کلام میں قلب ہے یعنی واؤ اگرچہ بظاہر "انت حرٌّ" پر داخل ہے لیکن بحسب المعنی اداء پر داخل ہے اور دراصل عبارت یوں ہے "کن حرًّا وانت مؤدٍّ للالف" یعنی تو آزاد ہو جا ایسی حالت میں تو ایک ہزار ادا کرنے والا ہو۔ پس جب عبارت میں قلب ہے اور واؤ دراصل اداء پر داخل ہے تو ایک ہزار کی ادائیگی شرط ہوگی، اور غلام کا آزاد ہونا جزاء ہوگا۔ اور آزادی، ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہوگی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ قلب خلافِ ظاہر ہے اور خلافِ ظاہر کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے لہٰذا اس قلب پر قرینہ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ متکلم کا مقصود اس قلب پر قرینہ ہے کیوں کہ اس کلام سے متکلم کا مقصود یہ ہے کہ اگر غلام ایک ہزار اداء کر دے تو وہ آزاد ہے یعنی متکلم ایک ہزار کی ادائیگی کے بعد اس کو آزاد کرنا چاہتا ہے نہ کہ ادائیگی سے پہلے اور تعلیق اسی شخص کی طرف سے درست ہوتی ہے جس کی طرف سے تنجیز درست ہو یعنی جو شخص کسی چیز کو بغیر تعلیق کے نافذ کرنے کا مجاز ہوتا ہے وہی اس کو معلق کرنے کا بھی مجاز ہوتا ہے حالانکہ متکلم کی وسعت میں تنجیز اداء نہیں ہے یعنی متکلم بغیر تعلیق کے اگر غلام پر ایک ہزار کی ادائیگی لازم کرنا چاہے تو یہ اس کا مجاز نہیں ہے پس جب متکلم تنجیز اداء کا مجاز نہیں ہے تو وہ ایک ہزار کی ادائیگی کو غلام کی آزادی پر معلق کرنے کا مجاز کیسے ہوگا پس جب متکلم ایک ہزار کی ادائیگی کو غلام کی آزادی پر معلق کرنے کا مجاز نہیں ہے تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے یہ کہا جائے گا کہ اس کلام میں قلب ہے اور غلام کی آزادی، ایک ہزار ادا کرنے پر معلق ہے کیونکہ مولیٰ بغیر تعلیق کے بھی غلام کو آزاد کر سکتا ہے اور اس کی آزادی کو کسی چیز پر معلق بھی کر سکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ قول اپنی اصل پر ہے اس میں قلب نہیں ہے لیکن "وانت حرٌّ" حالِ مقدرہ کے قبیل سے ہے یعنی متکلم کا مقصود فی الحال آزادی واقع کرنا نہیں ہے بلکہ ادائیگی کے وقت آزادی واقع کرنا ہے جیسے "فادخلوہا خالدین" میں "خالدین" حال مقدرہ ہے اور خلود فی الحال نہیں ہے بلکہ دخول کے وقت ہے اور اس کلام کی اصل عبارت یوں ہے "ادّ الیّ الفًا حال کونک مقدرًا ان الحریۃ فی حال الاداء" تو مجھے ایک ہزار اداء کر ایسی حالت میں کہ تو مانتا ہے کہ آزادی اداء کی حالت میں ہے پس اس صورت میں بھی آزادی، اداء پر موقوف ہوگی۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جملہ حالیہ (وانت حرٌّ) جوابِ امر کے قائم مقام ہے گویا یوں کہا گیا کہ "ادّ الیّ الفًا فتصیر حرًّا" تو مجھے ایک ہزار اداء کر دے تو تو آزاد ہو جائے گا۔ اس صورت میں بھی آزادی، اداء کیساتھ متعلق ہوگی اور اداء پر موقوف ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معنی ہوں گے "ان ادّیت الیّ الفًا

فتصر حراً" اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے گا تو تو آزاد ہو جائے گا۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ حریت یعنی "وانت حرٌ" "اداء" کا حال ہے اور حال معنیً وصف ہوتا ہے پس "حریت" وصف اور اداء اس کا موصوف ہوگا اور وصف چونکہ موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے اس لئے حریت، اداء پر مقدم نہ ہوگی بلکہ اداء مقدم ہوگا اور حریت مؤخر ہوگی، اور جب ایسا ہے تو غلام، ایک ہزار ادا کئے بغیر آزاد نہ ہوگا۔

(فوائد)۔ متن میں مذکور مثال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے واؤ کے حالیہ ہونے پر دلیل دیتے ہوئے فرمایا کہ "وانت حرٌ" کا واؤ عطف کیلئے نہیں ہو سکتا کیونکہ عطف خبر علی الانشاء مستحسن نہیں ہے لہٰذا اس واؤ کو مجازاً حال پر محمول کیا جائے گا۔ معترض کہتا ہے کہ مجاز کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کہ حقیقت متعذر ہو اور عطفِ خبر علی الانشاء کا غیر مستحسن ہونا عطف یعنی معنی حقیقی کے متعذر ہونے کو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ غیر مستحسن ہونے کے باوجود عطف جائز ہو سکتا ہے اور جب عطف جائز ہے تو واؤ کے معنی حقیقی متعذر نہ ہوئے اور جب معنی حقیقی متعذر نہیں ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیسے کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس مثال میں اگر واؤ عطف کیلئے ہوتا تو غلام پر ایک ہزار روپیہ ابتداءً واجب ہوتا اور ترجمہ یہ ہوتا کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اور تو آزاد ہے حالانکہ غلام کے غلام رہتے ہوئے مولیٰ کیلئے اس پر کوئی رقم واجب نہیں ہوتی حتیٰ کہ واؤ کو عطف کیلئے ماننے کی صورت میں یہ کلام لغو ہو جاتا پس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ اس واؤ کو حال پر محمول کیا جائے۔

وَقَدْ تَكُوْنُ لِعَطْفِ الْجُمْلَةِ هٰذَا يَصْلَحُ اَنْ تَكُوْنَ عَلَى الْحَقِيْقَةِ وَاِنَّمَا اَخَّرَهَا عَنْ بَيَانِ الْحَالِ الَّتِىْ هِىَ مَجَازٌ لِيَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ الْمِثَالُ الْمُخْتَلَفُ فِيْهِ عَلٰى مَا سَيَاتِىْ وَيَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّ اَصْلَ الْعَطْفِ هُوَ الْمُشَارَكَةُ فِى الْحُكْمِ لَمْ يُوْجَدْ هٰهُنَا وَاِنَّمَا هِىَ فِىْ مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَالْوُقُوْعِ فَلَا تَجِبُ بِهِ الْمُشَارَكَةُ فِى الْخَبَرِ كَقَوْلِهٖ هٰذِهٖ طَالِقٌ ثَلٰثًا وَهٰذِهٖ طَالِقٌ فَتَطْلُقُ الثَّانِيَةُ وَاحِدَةً فَقَطْ لِاَنَّ كُلًّا مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ تَامَّةٌ لَا تَفْتَقِرُ اِحْدٰهُمَا اِلَى الْاُخْرٰى وَالْعَطْفُ لَيْسَ اِلَّا لِمُجَرَّدِ سِيَاقَةِ الْكَلَامِ۔

ترجمہ:۔ اور واؤ کبھی عطفِ جملہ کیلئے آتا ہے یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ واؤ حقیقت پر ہو اور اس کو اس حال کے بیان سے جو مجاز ہے صرف اس لئے مؤخر کیا ہے تاکہ اس پر مختلف فیہ مثال متفرع ہو

چنانچہ عنقریب اس کا بیان آجائے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واؤ مجاز کیلئے ہو کیونکہ عطف کی اصل مشارکت فی الحکم ہے جو یہاں موجود نہیں ہے اور مشارکت صرف ثبوت اور وقوع میں ہے پس اس کے ذریعہ خبر میں مشارکت واجب نہ ہوگی جیسے اس کا قول "ہٰذہ طالق ثلثاً وہٰذہ طالق" پس دوسری عورت فقط ایک طلاق سے مطلقہ ہوگی کیوں کہ ان دونوں جملوں میں سے ہر ایک پورا جملہ ہے ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور عطف صرف سیاقِ کلام کی وجہ سے ہے۔

**تشریح:** فاضل مصنف نے کہا کہ واؤ کبھی عطفِ جملہ کیلئے ہوتا ہے، شارح کہتے ہیں کہ واؤ کا عطفِ جملہ علی الجملہ کیلئے ہونا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ یہ واؤ کے حقیقی معنی ہوں لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب یہ واؤ کے حقیقی معنی ہیں تو اس کو مجازی معنی یعنی واؤ حالیہ سے مؤخر کیوں کیا گیا ہے اس کو واؤ حالیہ سے پہلے ذکر کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کے عطفِ جملہ کیلئے ہونے کو اسلئے مؤخر کیا گیا ہے تاکہ اس پر ایک مختلف فیہ مثال متفرع ہو سکے جس کا ذکر "طلقنی ولک الف درہم" عبارت میں آرہا ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ عطفِ جملہ کے معنی میں واؤ کا استعمال مجاز ہو۔ اسلئے کہ عطف کی اصل اور حقیقت یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف حکم میں شریک ہوں حالانکہ عطفِ جملہ علی الجملہ میں مشارکت فی الحکم موجود نہیں ہوتی بلکہ صرف ثبوت اور وقوع میں مشارکت ہوتی ہے پس جب عطف جملہ علی الجملہ میں عطف کی اصل اور حقیقت نہیں پائی جاتی تو عطفِ جملہ علی الجملہ کے معنی میں واؤ کا استعمال مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت بہرحال جو واؤ عطفِ جملہ کیلئے ہوتا ہے اس کے ذریعہ جملۂ معطوفہ اور جملۂ معطوفہ علیہا کے درمیان ثبوت اور وقوع میں تو مشارکت ہوتی ہے لیکن اس کے ذریعہ خبر میں مشارکت نہیں ہوتی۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی دو بیویوں کی طرف اشارہ کرکے "ہٰذہ طالق ثلثاً وہٰذہ طالق" کہا تو پہلی پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک جملہ تامہ ہے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب ہر ایک جملہ، پورا ہے تو عطف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور جب عطف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو پھر ایک جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف کیوں کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو جملوں میں عطف صرف سیاقِ کلام کی وجہ سے کیا گیا ہے بہرحال مذکورہ مثال میں صرف اس بات میں شرکت ہے کہ دونوں جملے ثابت اور واقع ہیں یعنی "ہٰذہ طالق ثلثاً" بھی واقع ہے اور "ہٰذہ طالق" بھی واقع ہے پہلے جملہ میں چونکہ ثلثاً کا عدد مذکور ہے اسلئے پہلی عورت پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسرے جملہ میں چونکہ ثلثاً کا عدد مذکور نہیں ہے اس لئے دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی ـــــــــــ اگر متکلم کی غرض، خبر یعنی طالق

ثلثاً میں مشارکت ہوتی تو وہ یوں کہتا "ہذہ طالق ثلثاً وہذہ" پس یہ عطف مفرد علی المفرد ہوتا اور شرکت خبر یعنی طالق ثلثاً میں ہوتی اور دونوں پر تین تین طلاقیں واقع ہو جاتیں۔ پس قائل کا عطف مفرد علی المفرد کے طور پر "ہذہ طالق ثلثاً وہذہ" نہ کہنا بلکہ عطف جملہ علی الجملہ کے طور پر "ہذہ طالق ثلثاً وہذہ طالق" کہنا اور دوسرے جملہ میں عدد کا ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قائل دوسری عورت پر صرف ایک طلاق واقع کرنا چاہتا ہے اور پہلی پر تین واقع کرنا چاہتا ہے۔

وَكَذَا فِيْ قَوْلِهَا طَلِّقْنِيْ وَلَكَ اَلْفُ دِرْهَمٍ حَتّٰى اِذَا طَلَّقَهَا لَا يَجِبُ شَيْئٌ لِلزَّوْجِ عَلَيْهَا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح لِاَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ اَلْفٌ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَلَيْسَ لِلْحَالِ حَتّٰى يَكُوْنَ شَرْطًا لِاَنَّ اَصْلَ الطَّلَاقِ اَنْ يَّكُوْنَ بِلَا مَالٍ لِاَنَّهٗ اِنْ ذُكِرَ الْمَالُ سُمِّيَ خُلْعًا وَيَصِيْرُ يَمِيْنًا مِنْ جَانِبِهٖ وَلَيْسَ اَيْضًا مِنْ صِيَغِ الْوَعْدِ وَالنَّذْرِ حَتّٰى يَلْزَمَ عَلَيْهَا وَفَاؤُهٗ فَكَانَ لَغْوًا وَفِيْهِ تَاَمُّلٌ وَقَالَا اِنَّهَا لِلْحَالِ فَيَصِيْرُ شَرْطًا وَبَدَلًا فَيَجِبُ الْاَلْفُ يَعْنِيْ اَنَّ عِنْدَهُمَا هٰذِهِ الْوَاوُ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ كَمَا كَانَتْ عِنْدَهٗ بَلْ لِلْحَالِ وَالْحَالُ فِيْ مَعْنَى الشَّرْطِ لِلْعَامِلِ فَيَصِيْرُ كَاَنَّهَا قَالَتْ طَلِّقْنِيْ وَالْحَالُ اَنَّ لَكَ اَلْفًا عَلَيَّ فَلَمَّا قَالَ طَلَّقْتُ كَانَ تَقْدِيْرُهٗ طَلَّقْتُ بِذٰلِكَ الشَّرْطِ فَكَانَ مُعَاوَضَةً فِيْ مَعْنَى الْخُلْعِ فَيَجِبُ الْاَلْفُ وَيَكُوْنُ الطَّلَاقُ بَائِنًا۔

ترجمہ :۔ اور یہی حکم ہے عورت کے قول "طلقنی ولک الف درہم" میں ہے یہاں تک کہ شوہر جب اس کو طلاق دیدے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک شوہر کیلئے عورت پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اسلئے کہ عورت کا قول "ولک الف" پہلے جملہ پر معطوف ہے اور وہ حال کیلئے نہیں ہے کہ شرط ہو جائے اسلئے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو کیوں کہ اگر مال ذکر کیا جائے تو اس کو خلع کہا جاتا ہے، اور وہ شوہر کی جانب سے یمین ہو جاتا ہے اور وہ قول وعد و نذر کے الفاظ میں سے بھی نہیں ہے کہ اس عورت پر اس کا پورا کرنا ضروری ہو۔ پس یہ قول لغو ہو گیا اور اس کے لغو ہونے میں تامل ہے اور صاحبین رح نے فرمایا کہ یہ واؤ حال کیلئے ہے لہٰذا یہ قول شرط اور بدل ہو جائے گا چنانچہ ایک ہزار واجب ہو جائے گا یعنی صاحبین کے نزدیک یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہے جیسا کہ امام صاحب کے نزدیک تھا بلکہ حال کیلئے ہے اور حال عامل کیلئے شرط کے معنی میں ہے۔ پس یہ قول اس طرح ہو جائے گا گویا عورت نے کہا آپ مجھے طلاق دیدیجئے ایسی حالت میں کہ آپ کیلئے مجھ پر ایک ہزار لازم ہے پس جب شوہر

نے کہا میں نے طلاق دی تو اس کی تقدیر یہ ہوگی کہ میں نے اسی شرط کیساتھ طلاق دی لہٰذا یہ خلع کے معنی میں معاوضہ ہوگا اور ایک ہزار واجب ہوگا اور طلاق بائن ہوگی۔

تشریح :۔ مصنف منارؒ نے فرمایا کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا "طلّقنی ولک الف درہم" تو مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں۔ تو اس میں حضرت امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے امام صاحبؒ اس مسئلہ میں جانب حقیقت یعنی عطف کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبینؒ جانب مجاز یعنی حال کا اعتبار کرتے ہیں۔ پس حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک عورت کا یہ قول عطف جملہ علی الجملہ کے قبیلہ سے ہے چنانچہ شوہر نے اگر عورت کو طلاق دیدی تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن شوہر کیلئے عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ عورت کا قول "ولک الف درہم" اس کے قول "طلّقنی" پر معطوف ہے اور یہاں معطوف علیہ انشا اور معطوف خبر ہے لیکن یہ یعنی عطف خبر علی الانشاء اگرچہ غیر مستحسن ہے لیکن جائز ہے۔ بہرحال حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ واؤ عطف کیلئے ہے اور حال کیلئے نہیں ہے کہ الف درہم، طلاق کیلئے شرط ہو جائے یعنی اگر واؤ حال کیلئے ہو تو الف درہم طلاق کیلئے شرط ہوگا اور عورت پر شوہر کیلئے ایک ہزار درہم واجب ہوگا مگر چوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ واؤ حال کیلئے نہیں ہے بلکہ عطف کیلئے ہے اسلئے عورت پر شوہر کے طلاق دینے سے طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن اس پر شوہر کیلئے ایک ہزار درہم واجب نہ ہوں گے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو کیوں کہ اگر مال ذکر کیا جائے تو اس کو خلع کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ طلاق کے نام سے اور طلاق کے باب میں خلع (معاوضہ) عوارض میں سے ہے اور وہ شوہر کی جانب سے یمین ہو جاتا ہے اسلئے کہ اس صورت میں شوہر طلاق کو عورت کے مال قبول کرنے پر معلق کرنیوالا ہوگا اور شرط پر معلق کرنیکا نام ہی یمین ہے پس مال ذکر کرنے کی صورت میں طلاق کا نام خلع ہوگا اور وہ شوہر کی جانب سے یمین ہوگا۔ بہرحال طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو اور خلع (عقد معاوضہ) اس کے عوارض میں سے ہے اور واؤ کی اصل عطف ہے اور اصل کو عوارض کی رعایت میں ترک نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ ضعیف کی رعایت میں قوی کو ترک کرنا باطل ہے لہٰذا یہاں عورت کے قول "طلّقنی ولک الف درہم" میں اصل کی رعایت کرتے ہوئے واؤ عطف کیلئے ہوگا اور طلاق بلا مال ہوگی اور عورت کا قول "ولک الف درہم" لغو ہوگا، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عورت کے قول "ولک الف درہم" کو وعدے یا نذر کا صیغہ مان کر عورت پر ایک ہزار واجب کر دیا جائے تو اس صورت میں یہ کلام لغو ہونے سے محفوظ ہو جائے گا لیکن اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ کلام وعدے اور نذر کے صیغوں میں سے بھی نہیں ہے کہ عورت پر اس وعدہ یا نذر کا پورا کرنا واجب ہو یعنی جب "ولک الف درہم" نہ وعدہ کا صیغہ ہے اور نہ نذر کا تو عورت پر اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا البتہ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے

کہ ولک الف درہم اگرچہ وعدا ور نذر کا صیغہ نہیں ہے لیکن عورت کی طرف سے شوہر کیلئے ایک ہزار کا اقرار ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " المرأ یوخذ باقررہ " کی وجہ سے انسان اپنے اقرار کے سبب ماخوذ ہوتا ہے لہٰذا عورت پر ایک ہزار درہم لازم ہونا چاہیئے اور اس کا قول " ولک الف درہم لغو نہ ہونا چاہیئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ شوہر کے طلاق دینے کی وجہ سے عورت پر ایک ہزار واجب نہیں ہوگا اور رہا عورت کے اقرار کی وجہ سے واجب ہونا تو ہم اس کے منکر نہیں ہیں حضرت امام صاحبؒ کے مذہب پر ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی سے کہا " احمل ہٰذا الطعام من موضع الی موضع آخر ولک الف " یہ اناج ایک جگہ سے دوسری جگہ اٹھا کرلے چلو ایسی حالت میں کہ تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں، اس کلام میں واؤ حال کیلئے ہے پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے " طلقنی ولک الف درہم " میں بھی واؤ کو حال کے معنی پر محمول کرلیا جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کلام مقیس علیہ، اجارہ ہے اور اجارہ کے مفہوم میں مال داخل ہے لہٰذا اجارہ بغیر مال ذکر کئے درست نہ ہوگا اور رہا مقیس یعنی طلاق تو اس کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہوتا ہے لہٰذا طلاق مال ذکر کئے بغیر بھی درست ہوجائے گی پس اس فرق کے ساتھ قیاس درست نہ ہوگا بلکہ کلام مقیس علیہ میں واؤ حال کیلئے ہوگا اور کلام مقیس میں عطف کیلئے ہوگا۔ حضرات صاحبین ؒ نے فرمایا کہ مذکورہ مسئلہ میں واؤ عطف کیلئے نہیں ہے بلکہ حال کیلئے ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ حال عامل کیلئے شرط اور قید ہوتا ہے پس اب مذکورہ عبارت کے معنی یہ ہوں گے " طلقنی فی الحال ان لک الفاً علیّ "، تو مجھے طلاق دے ایسی حالت میں کہ مجھ پر تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں یعنی اس شرط کیساتھ کہ تیرے لئے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں مجھکو طلاق دیدے پھر جب اس کے جواب میں شوہر نے " طلقتُ " کہا تو اس کی تقدیری عبارت یہ ہوگی " طلقتُ بذالک الشرط " یعنی میں نے اسی شرط کیساتھ طلاق دی لہٰذا یہ خلع کے معنی میں معاوضہ ہوگا کیونکہ عورت کی طرف سے طلاق کا سوال بالعموم بطریق معاوضہ ہوتا ہے پس عورت کا قول " طلقنی ولک الف درہم، فالمعنی ولک الف درہم " کے معنی میں ہوگا اور طلاق واقع کرنیکے بعد شوہر کیلئے عورت پر ایک ہزار واجب ہوگا، اور طلاق بائن واقع ہوگی۔ جیسا کہ خلع میں طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

وَالْفَاءُ لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِیْبِ اَیْ لِکَوْنِ الْمَعْطُوْفِ مَوْصُوْلًا بِالْمَعْطُوْفِ عَلَیْهِ مُتَعَقِّبًا لَهٗ بِلَا مُهْلَةٍ فَیَتَرَاخَی الْمَعْطُوْفُ عَنِ الْمَعْطُوْفِ عَلَیْهِ بِزَمَانٍ وَ اِنْ لَطُفَ ذٰلِكَ الزَّمَانُ بِحَیْثُ لَا یُدْرَكُ اِذْ لَوْ لَمْ یَکُنِ الزَّمَانُ فَاصِلًا اَصْلًا کَانَ مُقَارِنًا تُسْتَعْمَلُ فِیْهِ کَلِمَةُ مَعَ وَ اِطْلَاقُ التَّرَاخِیْ هٰهُنَا بِالْمَعْنَی اللُّغَوِیِّ لَا الْاِصْطِلَاحِیِّ الَّذِیْ کَانَ

مَدْلُوْلُ ثُمَّ فَإِذَا قَالَ إِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ أَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةُ بَعْدَ الْأُوْلٰى بِلَا تَرَاخٍ فَإِنْ لَمْ تَدْخُلِ الدَّارَيْنِ أَوْ دَخَلَتْ إِحْدٰهُمَا فَقَطْ أَوْ دَخَلَتِ الْأُوْلٰى بَعْدَ الثَّانِيَةِ أَوْ دَخَلَتِ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُوْلٰى بِتَرَاخٍ لَمْ تَطْلُقْ لِأَنَّهٗ لَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ .

ترجمہ :۔ اور فار وصل اور تعقیب کیلئے ہے یعنی اسلئے ہیکہ معطوف، معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی مہلت کے معطوف علیہ کے بعد ہو پس معطوف معطوف علیہ سے زمانا متراخی ہوگا اگرچہ یہ زمانہ بہت ہی کم کیوں نہ ہو یعنی یہ زمانہ اس قدر کم ہو کہ اس کا ادراک نہ ہو سکے اس لئے کہ اگر زمانہ بالکل فاصل نہ رہا تو مقارن ہوگا جس میں کلمۂ مع استعمال ہوتا ہے اور یہاں تراخی کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار سے ہے اس اصطلاحی معنی کے اعتبار سے نہیں ہے جو ثمّ کا مدلول ہے ۔ پس جب کوئی شخص (اپنی بیوی) کہے "ان دخلتِ ہٰذہ الدار فہٰذہ الدار فانت طالق" تو شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلا تراخی داخل ہو پس اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک میں داخل ہوئی یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد تراخی کیساتھ داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شرط موجود نہیں ہے ۔

تشریح :۔ للوصل والتعقیب میں واؤ مع کے معنی میں ہے یعنی کلمۂ فار وصل مع التعقیب کیلئے موضوع ہے وصل کا مطلب تو یہ ہیکہ معطوف اور معطوف علیہ میں وقوع کے اعتبار سے اتصال ہو اور تعقیب کا مطلب یہ ہیکہ معطوف معطوف علیہ سے بغیر کسی مہلت کے مؤخر ہو بہرحال فار کا مدلول یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی مہلت کے معطوف علیہ کے بعد ہو ۔ لہٰذا فار کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف، معطوف علیہ سے زمانا مؤخر ہوگا اگرچہ یہ زمانہ اس قدر کم ہو جس کا ادراک نہ ہو سکے فار کے مدلول میں تراخی ملحوظ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان زمانہ بالکل فاصل نہ رہا اور معطوف، معطوف علیہ سے بالکل مؤخر نہ ہوا تو دونوں کا زمانہ مقارن ہوگا اور ان دونوں کے درمیان مقارنت ثابت ہوگی حالانکہ مقارنت، کلمۂ مع کا مدلول ہے نہ کہ فار کا، پس کلمۂ فار کے مدلول اور کلمۂ مع کے مدلول میں فرق کرنے کیلئے تراخی بلا مہلت کا اعتبار کیا گیا ہے، اور یہ کہا گیا کہ کلمۂ فار کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف، معطوف علیہ سے بغیر کسی مہلت کے زمانا متراخی ہوگا ۔

" واطلاق التراخی الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معطوف کا معطوف علیہ سے متراخی ہونا ثمّ کا مدلول ہے نہ کہ فار کا، لہٰذا فار کا مدلول بیان کرتے ہوئے مصنف رح کا " فیتراخی المعطوف عن المعطوف علیہ " کہنا کیسے درست ہوگا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تراخی کا اطلاق لغوی معنی (تاخیر بلامہلت) کے اعتبار سے ہے اور ثمّ کا مدلول اصطلاحی معنی (مہلت کیساتھ تاخیر) ہیں اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ کلمۂ فاء کے استعمال کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلتِ ہٰذہ الدار فہٰذہ الدار فانت طالق" اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں اس کے بعد اس گھر میں تو، تو مطلقہ ہے اس صورت میں مطلقہ ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلا تاخیر داخل ہو۔ پس اگر وہ عورت دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک گھر میں داخل ہو یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد تاخیر سے داخل ہوئی تو ان چاروں صورتوں میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ چاروں صورتوں میں شرط مفقود ہوگئی ہے۔

وَتُسْتَعْمَلُ فِیْ اَحْکَامِ الْعِلَلِ عَلٰی سَبِیْلِ الْحَقِیْقَۃِ لِاَنَّ الْفَاءَ لِلتَّعْقِیْبِ وَالْاَحْکَامُ تُعَقِّبُ الْعِلَلَ وَتَتَرَتَّبُ عَلَیْھَا بِالذَّاتِ وَاِنْ کَانَتْ مُقَارِنَۃً لَھَا بِالزَّمَانِ فَاِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْکَ ھٰذَا الْعَبْدَ بِکَذَا وَقَالَ الْاٰخَرُ فَھُوَ حُرٌّ یَکُوْنُ قَبُوْلًا لِلْبَیْعِ اَیْ قَبِلْتُ فَحَرَّرْتُ لِاَنَّہٗ رَتَّبَ الْاِعْتَاقَ عَلَی الْاِیْجَابِ وَلَا یَتَرَتَّبُ عَلَیْہِ اِلَّا بَعْدَ ثُبُوْتِ الْقَبُوْلِ بِطَرِیْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَوْ قَالَ ھُوَ حُرٌّ اَوْ وَھُوَ حُرٌّ لَا یَکُوْنُ قَبُوْلًا لِلْبَیْعِ فَیَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ اِخْبَارًا عَنِ الْحُرِّیَّۃِ الثَّابِتَۃِ قَبْلَ الْاِیْجَابِ وَاَنْ یَّکُوْنَ اِنْشَاءً لِلْحُرِّیَّۃِ بَعْدَ الْقَبُوْلِ فَلَا یَثْبُتُ الْقَبُوْلُ وَالْاِعْتَاقُ بِالشَّکِّ۔

ترجمہ:۔ اور کلمۂ فاء احکام علل میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے کیونکہ فاء تعقیب کیلئے ہے اور احکام، علل کے بعد آتے ہیں اور ان پر بالذات مرتب ہوتے ہیں اگرچہ احکام بالزمان علل کے مقارن ہیں پس جب کسی نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ اتنے کے عوض فروخت کیا اور دوسرے نے کہا تو وہ آزاد ہے تو یہ قول قبولِ بیع ہوگا یعنی میں نے قبول کیا پھر آزاد کیا کیونکہ اس نے ایجاب پر اعتاق کو مرتب کر رکھا ہے حالانکہ اعتاق ایجاب پر مرتب نہیں ہوتا ہے مگر بطریق اقتضاء ثبوتِ قبول کے بعد اور اگر اس نے "ہو حر" یا "وہو حر" کہا تو وہ قبولِ بیع نہ ہوگا پس یہ قول احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایجاب سے پہلے حریت ثابتہ کی خبر دینا ہو اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہ قبول کے بعد حریت کیلئے انشاء ہو لہٰذا قبول اور اعتاق شک کے ذریعہ ثابت نہیں ہوگا۔

تشریح :- فاضل مصنف کہتے ہیں کہ کلمۂ فاء علتوں کے احکام پر بھی داخل ہوتا ہے یعنی علت کا جو حکم ہوتا ہے کلمۂ فاء اس پر بھی داخل ہوتا ہے اور فاء کا یہ استعمال حقیقت ہوگا نہ کہ مجاز کیوں کہ کلمۂ فاء تعقیب کیلئے ہوتا ہے اور حکم، علت کے بعد آتا ہے اور بالذات علت پر مرتب ہوتا ہے اگرچہ احکام، علتوں کے زماناً مقارن ہوتے ہیں پس زمانے میں مقارنت کے باوجود چونکہ احکام، علتوں کے بعد آتے ہیں اور فاء بھی اپنے مدخول کے بعد میں ہونے پر دلالت کرتا ہے اسلئے احکام پر فاء کو داخل کیا جا سکتا ہے ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دوسرے شخص سے کہا "بعتُ منک ہٰذا العبد بکذا" میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام اتنے مال کے عوض فروخت کر دیا، دوسرے شخص نے کہا "فہو حرٌّ" تو وہ آزاد ہے اس صورت میں دوسرے شخص کا قول "فہو حرٌّ" قبول بیع کے طور پر ہوگا یعنی اس نے پہلے بیع کو قبول کیا اور پھر غلام کو آزاد کر دیا دلیل اس کی یہ ہے کہ اس دوسرے شخص نے غلام کی آزادی کو بائع کے ایجاب پر مرتب کیا ہے ۔ اور غلام کی آزادی بیع قبول کئے بغیر ایجاب پر مرتب نہیں ہو سکتی ہے یعنی بیع قبول کئے بغیر غلام کو آزاد کرنا ممکن نہیں ہے پس اس دوسرے شخص کا ایجاب کے جواب میں "فہو حرٌّ" کہہ کر غلام مبیع کو آزاد کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس نے پہلے بیع کو قبول کیا ہے اور پھر غلام کو آزاد کیا ہے پس یہاں بیع کا قبول کرنا اقتضاءً ثابت ہوگا اور اس دوسرے شخص کا "فہو حر" کہنا اقتضاءً بیع قبول کرنا ہوگا ۔ اور اگر اس دوسرے شخص نے ایجاب کے جواب میں "ہو حرٌّ" یا "وہو حرٌّ" کہا تو یہ قول بیع کا قبول کرنا شمار نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا ۔ کیوں کہ یہ قول اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس قول کے ذریعہ اُس آزادی کی خبر دی گئی ہو جو ایجاب سے پہلے ہی ثابت ہے یعنی جب مولیٰ نے "بعتُ منک ہٰذا العبد بکذا" کہا تو اس دوسرے شخص نے کہا کہ وہ تو آزاد ہے یعنی وہ تو پہلے سے آزاد ہے لہٰذا اس کو فروخت کرنا کیسے درست ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا یہ قول، بیع قبول کرنیکے بعد حریت کیلئے انشاء ہو یعنی بیع قبول کرنے کے بعد وہ اس کو آزاد کرنا چاہتا ہو بہر حال پہلے احتمال کی بناء پر اس کا قول "ہو حرٌّ" یا "وہو حرٌّ" قبولِ بیع نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا ۔ اور دوسرے احتمال کی بناء پر اس کا یہ قول قبولِ بیع بھی ہوگا اور غلام آزاد بھی ہو جائے گا ۔ پس اس قول کے قبولِ بیع ہونے اور غلام آزاد ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے نہ قبول ثابت ہوتا ہے اور نہ اعتاق ثابت ہوتا ہے لہٰذا "ہو حرٌّ" یا "وہو حرٌّ" کہنے سے نہ قبولِ بیع ثابت ہوگا اور نہ اعتاق ثابت ہوگا ۔

وَقَدْ تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَلِ اِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدُوْمُ فَتَكُوْنُ مَوْجُوْدَةً بَعْدَ الْحُكْمِ كَمَا كَانَتْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ الْحُكْمِ فَيَحْصُلُ التَّعْقِيْبُ الَّذِیْ كَانَ مَدْلُوْلُ الْفَاءِ وَاِنْ

لَمْ يَشْتَرِطِ الدَّوَامَ فِي الْعِلَّةِ لَا يَحْسُنُ دُخُوْلُ الْفَاءِ عَلَيْهَا فَإِنَّهَا تَتَقَدَّمُ الْحُكْمَ فَكَيْفَ تَكُوْنُ مَحَلَّ الْفَاءِ وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ فَإِنَّ اِتْيَانَ الْغَوْثِ وَإِنْ كَانَ آتِيًا لٰكِنْ ذَاتَهٗ دَائِمَةٌ تَبْقٰى اِلٰى مُدَّةٍ فَيَكُوْنُ سَابِقًا عَلَى الْبِشَارَةِ وَلَاحِقًا عَنْهَا فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الْفَاءُ وَهٰذَا مِمَّا شَرَطَهٗ فَخْرُ الْإِسْلَامِ اِحْتِيَالًا لِمَعْنَى التَّعْقِيْبِ وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ وَغَيْرُهٗ اَنَّهَا اِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَّةِ اِذَا كَانَتْ عِلَّةً غَائِيَّةً لِيَكُوْنَ وُجُوْدُهَا مُؤَخَّرًا عَنِ الْمَعْلُوْلِ فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ وَالْكَلَامُ فِيْهِ طَوِيْلٌ۔

ترجمہ :۔ اور کبھی کلمۂ فا علتوں پر داخل ہوتا ہے جب کہ علتیں اشیاء دائمہ کے قبیل سے ہوں پس علتیں حکم کے بعد اسی طرح موجود ہوں گی جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں لہٰذا وہ تعقیب جو فار کا مدلول ہے حاصل ہو جائے گی۔ اور اگر علت میں دوام شرط نہ ہو تو اس پر فار کا دخول جائز نہ ہوگا کیونکہ علتیں حکم سے پہلے ہوتی ہیں لہٰذا علت محلِ فار کس طرح ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے " اَبْشِرْ فقد اتاک الغوث " بشارت ہو کہ تیرے پاس فریاد رس پہنچ گیا کیوں کہ فریاد رس کا آنا اگرچہ آنی ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی پس وہ بشارت سے پہلے بھی ہے اور بشارت سے بعد بھی ہے لہٰذا تعقیب کے معنی متحقق ہوں گے اور اس پر کلمۂ فار داخل ہوگا اور یہ اس میں سے ہے جس کو فخر الاسلام نے شرط قرار دیا ہے تاکہ تعقیب کے معنی کا حیلہ ہو سکے اور صاحب توضیح اور ان کے علاوہ نے ذکر کیا ہے کہ کلمۂ فار علت پر اس وقت داخل ہوتا ہے جب کہ علت غائی ہو تاکہ اس کا وجود معلول سے مؤخر ہو اور تعقیب کے معنی متحقق ہوں اور اس بارے میں کلام طویل ہے۔

تشریح :۔ مصنف رح نے کہا کہ کلمۂ فار کبھی علت پر داخل ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ علت ایسی چیز ہو جو دائمی ہو کیوں کہ علت جب دائمی ہوگی تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود تھی اسی طرح حکم کے بعد بھی موجود ہوگی، اور جب حکم کے بعد بھی علت موجود رہے تو تعقیب کے معنی جو فار کا مدلول ہیں حاصل ہو جائیں گے اور علت کو فار کا مدخول بنانا درست ہوگا اور اگر علت میں دوام کی شرط نہ ہو تو اس پر فار کا داخل کرنا ناجائز ہوگا اسلئے کہ کلمۂ فار تعقیب کیلئے آتا ہے اور تعقیب کا تقاضہ یہ ہے کہ فار کا مدخول مؤخر ہو حالانکہ علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا محال ہے اسلئے کہ علت مؤثر ہوتی ہے اور حکم اس کا اثر ہوتا ہے اور مؤثر کا اپنے اثر سے مؤخر ہونا محال ہے لہٰذا علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا بھی محال ہوگا، اور جب علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا محال ہے تو علت فار کا مدخول کیسے ہو سکتی ہے۔ اور علت پر فار کا داخل ہونا ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے " اَبْشِرْ فقد اتاک الغوث " بشارت ہو کہ تیرے پاس فریاد رس

پہنچ گیا۔ یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی شخص انتہائی ضیق میں ہو یا ظالم کی گرفت میں ہو اور پھر خلاصی کے آثار ظاہر ہو جائیں، ان آثار کو دیکھ کر کہہ دیا جاتا ہے خوش ہو جائیں کہ فریاد رس پہنچ گیا۔ پس یہاں فریاد رس کا آنا اگرچہ آنی ہے غیر دائم ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی، اور جب اس کی ذات دائم ہے تو وہ یعنی غوث بشارت سے پہلے بھی موجود ہو گا اور بشارت کے بعد بھی موجود ہو گا۔ پس غوث چونکہ بشارت سے پہلے بھی موجود ہے اس لئے اس کو بشارت کی علت قرار دینا درست ہو گا اور چونکہ بشارت کے بعد بھی موجود ہے اسلئے تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر کلمۂ فار کا داخل کرنا درست ہو گا۔

یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ فار کا مدخول اتیانِ غوث ہے اور اتیان دائم نہیں ہے اور جو دائم ہے یعنی ذاتِ غوث وہ فار کا مدخول نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اتیانِ غوث سے مراد وجودِ غوث ہے اور وجودِ غوث دائم ہے لہٰذا فار کا مدخول دائم ہوا۔ اور جب فار کا مدخول دائم ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہو گا۔

فاضل شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ فار کا مدخول ہونے کیلئے علت کے دائمی ہونے کی شرط لگانا تاکہ تعقیب کے معنی پیدا ہو سکیں علامہ فخر الاسلامؒ کا مذہب ہے ورنہ صاحب توضیح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ کلمۂ فار علت پر اس وقت داخل ہو سکتا ہے جب کہ علت، علت غائی ہو، کیوں کہ علتِ غائی وجود کے اعتبار سے معلول (حکم) سے مؤخر ہوتی ہے پس جب علتِ غائی کا وجود معلول سے مؤخر ہوتا ہے تو علتِ غائی کا معلول کے بعد آنا بھی متحقق ہو جائے گا اور جب علتِ غائی کا معلول کے بعد آنا متحقق ہے تو علتِ غائی پر فار داخل کرنا بھی درست ہو گا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں بحث کافی طویل ہے۔

(فوائد)۔ علت کی چار قسمیں ہیں (۱) علت فاعلی (۲) علت مادی (۳) علت صوری (۴) علتِ غائیہ۔ علت فاعلی وہ علت ہے جس سے فعل صادر ہوتا ہے۔ علت مادی وہ ہے جس سے شئی مرکب ہوتی ہے اور جس کے وجود سے شئی بالقوۃ موجود ہوتی ہے۔ علت صوری وہ ہے جو شئی کے وجود بالفعل کو ثابت کرتی ہے اور علت مادیہ کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اور علت غائی وہ ہے جو فاعل کو فعل کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے مثلاً کرسی ہے کہ لکڑی اس کی علتِ مادی ہے، بڑھئی اس کی علتِ فاعلی ہے، اس کی شکل وصورت علتِ صوری ہے اور اُس پر بیٹھنا اس کی علتِ غائی ہے۔ جمیل احمد

كَقَوْلِهِ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ اَيْ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا لِاَنَّكَ حُرٌّ فَيَعْتِقُ فِي الْحَالِ فَالْحُرِّيَّةُ دَائِمَةٌ اَلْوُجُوْدِ حَيْثُ كَانَتْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ الْاَدَاءِ وَتَبْقٰى بَعْدَهٗ اِلٰى مُدَّةٍ فَلَا

تَتَوَقَّفُ عَلٰی اَدَاءِ الْاَلْفِ بَلْ یَکُوْنُ حُرًّا وَیَصِیْرُ الْاَلْفُ دَیْنًا عَلَیْہِ فَاِنْ قِیْلَ لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَکُوْنَ تَقْدِیْرُہٗ اِنْ اَدَّیْتَ فَاَنْتَ حُرٌّ فَیَصِیْرُ جَوَابًا لِلْاَمْرِ وَتَتَوَقَّفُ الْحُرِّیَّۃُ عَلَی الْاَدَاءِ وَیَتَحَقَّقُ مَعْنَی التَّعْقِیْبِ بِلَا تَکَلُّفٍ اُجِیْبَ بِاَنَّ الْاَمْرَ اِنَّمَا یَسْتَحِقُّ الْجَوَابَ بِتَقْدِیْرِ کَلِمَۃِ اِنْ وَکَلِمَۃُ اِنْ اِنَّمَا تَجْعَلُ الْمَاضِیَ وَ الْجُمْلَۃَ الْاِسْمِیَّۃَ بِمَعْنَی الْمُسْتَقْبِلِ اِذَا کَانَتْ ظَاهِرَۃً اَمَّا اِذَا کَانَتْ مُقَدَّرَۃً فَلَا تَجْعَلُهُمَا بِمَعْنَی الْمُسْتَقْبِلِ فَلَا یُقَالُ اِئْتِنِیْ اَکْرَمْتُکَ اَوْ اَنْتَ مُکْرَمٌ۔

**ترجمہ:** جیسے قائل کا قول "اَدِّ اِلَیَّ الفًا فانت حرٌّ" یعنی تو مجھے ایک ہزار ادا کردے اسلئے کہ تو آزاد ہے پس غلام فی الحال آزاد ہوجائے گا پس حریت دائمۃ الوجود ہے چنانچہ وہ ادا سے پہلے بھی موجود تھی اور اسکے بعد بھی ایک مدت تک باقی رہے گی۔ پس یہ حریت ایک ہزار کی ادائگی پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہوجائے گا اور ایک ہزار اس پر قرض ہوگا۔ پس اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات کیوں جائز نہیں کہ اس کی تقدیر یہ ہو "ان اَدَّیتَ فانت حرٌّ" تاکہ "فانت حر" امر کا جواب ہوجائے اور حریت ادا پر موقوف ہوجائے اور تعقیب کے معنی بلا تکلف متحقق ہوجائیں، جواب دیا گیا کہ امر صرف کلمۂ اِن کی تقدیر کے ساتھ جواب کا مستحق ہوتا ہے اور کلمۂ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں اس وقت کرتا ہے جب کہ وہ ظاہر ہو لیکن جب مقدر ہو تو وہ ان دونوں کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ "ائتنی اکرمتک" یا "انت مکرم" درست نہ ہوگا۔

**تشریح:** مصنفؒ نے علت پر فا داخل ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا "اَدِّ اِلَیَّ الفًا فانت حر" یعنی "اَدِّ اِلَیَّ الفًا لانک حرٌّ" تو مجھے ایک ہزار ادا کر کیونکہ تو آزاد ہے اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہوجائے گا۔ حریت یعنی غلام کی آزادی دائمۃ الوجود ہے وہ جس طرح ایک ہزار ادا کرنے سے پہلے موجود ہے اسی طرح ادا کرنے کے بعد بھی ایک مدت تک باقی رہے گی۔ بہرحال اس مثال میں انت حرٌّ علت ہے اور ادائے الف اس کا معلول ہے اور علت اپنے معلول پر موقوف نہیں ہوتی، لہٰذا حریت، ادائے الف پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہوجائے گا اور ایک ہزار اس آزاد شدہ غلام پر قرض ہوگا۔

اس پر اعتراض کیا گیا کہ مثال مذکورہ میں اگر انت حرٌّ کو جواب امر قرار دیدیا جائے اور ترجمہ یہ کیا جائے تو ایک ہزار ادا کر کہ تو آزاد ہو، اس صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی "اِن اَدَّیتَ فانت حرٌّ" یعنی اگر تو ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہوگا پس اس صورت میں حریت، ادائے الف پر موقوف ہوجائے گی اور تعقیب کے معنی بھی متحقق ہوجائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ" فانت حر" کو جواب امر قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ جواب امر صرف مستقبل ہوتا ہے اور امر جواب کا مستحق اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ کلمۂ ان مقدر ہو اور کلمۂ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں کرتا ہے لیکن کلمۂ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں اسی صورت میں کرتا ہے جب کہ کلمۂ ان ظاہر اور لفظوں میں موجود ہو اور جب کلمۂ ان مقدر ہو تو وہ ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ "ان تأتنی اکرمتک" اور "ان تأتنی فانت مکرم" اگر تو میرے پاس آئے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا۔ کہنا تو درست ہے لیکن "ائتنی اکرمتک" اور "ائتنی فانت مکرم" کہنا درست نہیں ہے بلکہ اس صورت میں "ائتنی اکرمک" کہنا واجب ہوگا۔ پس مثال مذکور "ادّ الیّ الفا فانت حر" میں چونکہ کلمۂ ان مقدر ہے نہ کہ ملفوظ اسلئے کلمۂ ان "فانت حر" جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرے گا اور جب "فانت حر" مستقبل کے معنی میں نہیں ہے تو اس کو جواب امر قرار دینا بھی درست نہ ہوگا کیوں کہ جوابِ امر صرف مستقبل واقع ہو سکتا ہے ماضی اور جملہ اسمیہ جوابِ امر واقع نہیں ہو سکتا۔

یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ "فانت حر" میں فار کو واو کے معنی میں لے لیا جائے اور جب فار کو واؤ کے معنی میں لے لیا گیا تو تعقیب کے معنی ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فار کو واؤ کے معنی میں لیا گیا تو واؤ عطف کیلئے ہوگا یا حال کیلئے پہلی صورت میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان خبر و انشار میں اختلاف کی وجہ سے چوں کہ عطف مستحسن نہیں ہے اسلئے یہ واؤ عطف کیلئے نہ ہوگا اور دوسری صورت میں مجاز فی المجاز لازم آتا ہے کیوں کہ فار کو واؤ کے معنی میں کرنا ایک مجاز ہے اور پھر اس واؤ کو حال کیلئے قرار دینا دوسرا مجاز ہے حالانکہ مجاز فی المجاز ناجائز ہے بہر حال فار کو واؤ کے معنی میں کرنے کی دو صورتیں تھیں اور وہ دونوں درست نہیں ہیں اسلئے یہاں فار کو واؤ کے معنی میں کرنا درست نہیں ہوگا۔

---

وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى الْوَاوِ فِيْ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فَدِرْهَمٌ حَتّٰى لَزِمَهٗ دِرْهَمَانِ بَيَانٌ لِلْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فِي الْفَاءِ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيْقَتِهَا لِاَنَّ الْفَاءَ فِيْ قَوْلِهٖ فَدِرْهَمٌ لَايُمْكِنُ اَنْ تَكُوْنَ لِلتَّعْقِيْبِ اِذِ التَّعْقِيْبُ اِنَّمَا يَكُوْنُ فِي الْاَعْرَاضِ دُوْنَ الْاَعْيَانِ وَالدِّرْهَمُ عَيْنٌ لَايَتَصَوَّرُ فِيْهِ التَّعْقِيْبُ اِلَّا بِسَبَبِ الْوُجُوْبِ فِي الذِّمَّةِ وَالْحَالُ اَنَّهٗ لَمْ يُبَاشِرْ سَبَبًا آخَرَ بَعْدَ التَّكَلُّمِ بِالدِّرْهَمِ حَتّٰى يَكُوْنَ وُجُوْبُ هٰذَا عَقِيْبَ الْاَوَّلِ فَلَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمَانِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ

لَمَّا لَمْ يَسْتَقِمْ مَعْنَى الْفَاءِ جُعِلَ تَاكِيدًا لِمَا قَبْلَهُ كَأَنَّهُ قِيلَ فَهُوَ دِرْهَمٌ فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمٌ وَاحِدٌ

ترجمہ :۔ اور کلمۂ فا مقر کے قول "لہ علیّ درہم فدرہم" میں واؤ کے معنی میں مستعار ہے حتی کہ اس پر دو درہم لازم ہوں گے یہ کلمۂ فا کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد مجازی معنی کا بیان ہے۔ کیوں کہ مقر کے قول فدرہم میں کلمۂ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے نہ کہ اعیان میں اور درہم عین ہے اس میں تعقیب متصور نہیں ہوسکتی مگر ذمہ میں واجب ہونے کے سبب سے حالانکہ اس مقر نے تکلم بالدرہم کے بعد کسی دوسرے سبب کا ارتکاب نہیں کیا ہے یہاں تک کہ اس کا وجوب اول کے بعد ہو پس ضروری ہے کہ فا واؤ کے معنی میں ہو پس مقر پر دو درہم لازم ہوں گے اور امام شافعی رحؒ نے فرمایا ہے چوں کہ فا کے معنی درست نہیں ہیں اسلئے اس کو ما قبل کی تاکید قرار دیا گیا گویا کہا گیا فہو درہم پس مقر پر ایک درہم لازم ہوگا۔

تشریح :۔ فا کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کا ذکر کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ کلمۂ فا واؤ کے معنی میں مستعار ہوتا ہے یعنی کلمۂ فا کو مجازاً واؤ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے شخص کیلئے اقرار کرتے ہوئے کہا "لہ علی درہم فدرہم" تو یہ فا واؤ کے معنی میں ہوگا اور مقر پر دو درہم لازم ہوں گے کیوں کہ اس کے قول "فدرہم" میں کلمۂ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے نہ کہ اعیان میں اور درہم عین ہے اس میں تعقیب متصور نہیں ہوسکتی ہاں وجوب فی الذمہ کے سبب سے تعقیب ہوسکتی ہے یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ ایک سبب سے ایک درہم واجب ہوا ہو اور اس کے بعد دوسرے سبب سے ذمہ میں دوسرا درہم واجب ہوا ہو۔ تو اسطرح تعقیب متحقق ہوسکتی ہے لیکن یہاں مقر نے چوں کہ تکلم بالدرہم کے علاوہ کسی دوسرے سبب کا ارتکاب نہیں کیا ہے کہ پہلے درہم کے بعد دوسرے درہم کا وجوب ہوا اسلئے یہاں کلمۂ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہ ہوگا اور جب کلمۂ فا کی حقیقت یعنی اس کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے تو اس فا کو مجازاً واؤ کے معنی میں لینا ضروری ہوگا، گویا اس نے کہا "لہ علی درہم ودرہم" اور جب کلمۂ فا واؤ کے معنی میں ہے تو واؤ عطف کیلئے ہوگا اور عطف میں معطوف، معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے لہٰذا دوسرا درہم، پہلے درہم کا غیر ہوگا اور مقر پر دو درہم لازم ہوں گے حضرت امام شافعی رحؒ کا خیال یہ ہے کہ جب فا کے حقیقی معنی درست نہیں ہیں تو اس کو ما قبل کی تاکید قرار دیدیا جائے گا گویا اس نے یوں کہا "لہ علی درہم فہو درہم" اور تاکید کی صورت میں درہم ایک ہوگا نہ کہ دو لہٰذا اس مقر پر صرف ایک درہم واجب ہوگا۔ لیکن ہم احناف کا مذہب راجح ہے اسلئے کہ امام شافعی کے قول کے مطابق ماتن کے کلام میں مبتدا یعنی "ہو"

محذوف ہوگا اور احناف کے قول کے مطابق ماتن کے کلام میں مجاز ہوگا یعنی فا، مجازاً واؤ کے معنی میں ہوگا اور لفظ جب حذف اور مجاز کے درمیان دائر ہو تو اس کو مجاز پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے کیوں کہ مجاز میں ابہام کم ہوتا ہے اور حذف میں زیادہ ہوتا ہے اس طور پر کہ ابہام، مجاز میں صرف معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے اور حذف میں لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے ہوتا ہے اور قلت ابہام بہتر ہے کثرت ابہام سے لہٰذا مجاز بہتر ہوگا حذف سے، دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ احناف کے قول کے مطابق جملہ ثانیہ فائدہ تاسیس اور فائدہ جدیدہ پر محمول ہوگا اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق جملہ ثانیہ تاکید پر محمول ہوگا اور تاسیس، تاکید کی بہ نسبت اولیٰ ہے لہٰذا احناف کا قول بھی اولیٰ ہوگا۔

وَثُمَّ لِلتَّرَاخِيْ بِمَنْزِلَتِهٖ مَا لَوْ سَكَتَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ فَإِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَكَأَنَّهٗ سَكَتَ عَلٰى قَوْلِهٖ أَنْتِ طَالِقٌ وَبَعْدَ ذٰلِكَ قَالَ ثُمَّ طَالِقٌ وَهٰذَا هُوَ الْكَامِلُ فِي التَّرَاخِيْ أَيْ فِي التَّكَلُّمِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رح لِأَنَّ التَّرَاخِيَ فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ مُمْتَنِعٌ فِي الْإِنْشَاءَاتِ فَلَمَّا كَانَ الْحُكْمُ مُتَرَاخِيًا كَانَ التَّكَلُّمُ مُتَرَاخِيًا تَقْدِيْرًا وَعِنْدَهُمَا التَّرَاخِيْ فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ عَمَلًا بِالظَّاهِرِ لِأَنَّ ظَاهِرَ اللَّفْظِ مَوْصُوْلٌ مَعَ الْأَوَّلِ وَالْعَطْفُ لَا يَصِحُّ مَعَ الْإِنْفِصَالِ فَكَانَ الْأَوْلٰى هُوَ التَّرَاخِيْ فِي الْحُكْمِ فَقَطْ۔

ترجمہ:۔ اور ثم تراخی کیلئے ہے اس کے مرتبہ میں کہ اگر وہ سکوت کرے پھر شروع کرے پس جب کسی نے انت طالقٌ ثم طالقٌ کہا تو گویا اس نے اپنے قول انت طالق پر سکوت کیا اور اس کے بعد ثم طالق کہا یہی ہے تراخی میں کامل یعنی تکلم اور حکم دونوں میں اور یہی امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے کیوں کہ حکم میں تراخی تکلم میں وصل کیساتھ انشارات میں ممنوع ہے پس جب حکم متراخی ہوگا تو تقدیراً تکلم بھی متراخی ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ظاہر پر عمل کرتے ہوئے تکلم میں وصل کیساتھ حکم میں متراخی ہے کیوں کہ ظاہر لفظ، اول کیساتھ موصول ہے اور انفصال کیساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے لہٰذا اولیٰ یہی ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو۔

تشریح:۔ مصنفؒ حروف عطف میں سے کلمۂ ثم کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ کلمۂ ثم تراخی کیلئے آتا ہے یعنی معطوف کا وجود معطوف علیہ سے کچھ دیر کے بعد ہوتا ہے جیسے "جاءنی زید ثم عمرو" کا مطلب یہ ہے کہ زید کی آمد کے کچھ دیر بعد عمرو کی آمد ہوئی ہے پس اگر کسی نے اپنی بیوی سے مخاطب ہوکر کہا "انت طالق ثم طالق" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے "انت طالق" کہہ کر سکوت کیا پھر اس کے

بعدُ ثم طالق " کہا شارح کہتے ہیں کہ تراخی میں کامل درجہ یہی ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی ہو یعنی معطوف، معطوف علیہ سے تکلم میں بھی قدرے تاخیر سے ہو اور حکم میں بھی تاخیر سے ہو۔

حضرت امام ابو حنیفہ رح کا یہی مذہب ہے کیوں کہ اگر تکلم میں وصل ہو اور حکم میں قدرے تاخیر ہو تو یہ انسانی کلام میں ممنوع ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں معلول (حکم) علت سے متخلف ہو جاتا ہے یعنی اس صورت میں علت تو پائی جائے گی لیکن حکم اُس وقت نہیں پایا جائے گا حالانکہ یہ بات ناجائز ہے پس ثابت ہو گیا کہ کلمۂ ثم حکم اور تکلم دونوں میں تراخی پر دلالت کرتا ہے لہٰذا جب حکم متراخی ہوگا تو تقدیراً تکلم بھی متراخی ہوگا اور ایسا ہوگا گویا معطوف علیہ کے تکلم کے بعد سکوت کیا اور پھر اس کے بعد معطوف کا تکلم کیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کلمۂ ثم مطلق تراخی کیلئے موضوع ہے اور مطلق، فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے اور تراخی میں کامل یہ ہے کہ حکم اور تکلم دونوں میں تراخی ہو اسلئے کہ اگر حکم میں تراخی ہو اور تکلم میں تراخی نہ ہو تو اس صورت میں من وجہٍ تراخی ہوگی اور من وجہٍ تراخی نہیں ہوگی۔ حضرات صاحبین نے فرمایا کہ کلمۂ ثم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی ہوتی ہے اور تکلم میں تراخی نہیں ہوتی بلکہ تکلم میں وصل ہوتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف دونوں کا تکلم تو ساتھ ساتھ ہوتا ہے لیکن معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم سے قدرے توقف کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ ان حضرات کی دلیل ظاہر لفظ پر عمل ہے کیونکہ بظاہر معطوف کا لفظ معطوف علیہ کے لفظ سے ملا ہوا ہوتا ہے، اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ انفصال کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے یعنی اگر معطوف علیہ کا تلفظ کرنے کے بعد سکوت کیا اور پھر تھوڑے سے وقفہ کے بعد معطوف کا تلفظ کیا تو یہ عطف درست نہیں ہوگا پس ثابت ہو گیا کہ لفظ ثم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی ہوتی ہے اور تکلم میں تراخی نہیں ہوتی۔

وَثَمَرَةُ هٰذَا الْخِلَافِ مَا بَيَّنَهُ بِقَوْلِهٖ حَتّٰى اِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَعِنْدَهٗ يَقَعُ الْاَوَّلُ وَيَلْغُوْ مَا بَعْدَهٗ لِاَنَّ التَّرَاخِيَ لَمَّا كَانَ فِي التَّكَلُّمِ فَكَاَنَّهٗ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَسَكَتَ عَلٰى هٰذَا الْقَدْرِ، فَوَقَعَ هٰذَا الطَّلَاقُ وَلَمْ يَبْقَ مَحَلًّا لِمَا بَعْدَهٗ لِاَنَّهَا غَيْرُ مَوْطُوْءَةٍ فَيَلْغُوْ وَهٰذَا اِذَا اَخَّرَ الشَّرْطَ۔

ترجمہ:۔ اور اس اختلاف کا ثمرہ وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے بیان کیا ہے حتی کہ جب کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلتِ الدار" کہا تو

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور بعد والی طلاقیں لغو ہو جائیں گی کیوں کہ تراخی چونکہ تکلم میں ہوئی اسلئے گویا اس نے انت طالق کہا اور اسی مقدار پر سکوت کیا پس یہ طلاق ہو گئی اور اس کے مابعد کیلئے محل باقی نہیں رہا کیوں کہ عورت غیر مدخول بہا ہے لہٰذا بعد والی طلاقیں لغو ہو جائیں گی اور یہ حکم اس وقت ہے جب شرط موخر ہو۔

**تشریح:۔** شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" کہا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک کلمہ ثم تراخی فی التکلم پر بھی دلالت کرتا ہے اسلئے اس کا یہ کلام ایسا ہوگا گویا اس نے "انت طالق" کہہ کر سکوت کیا اور پھر مابقی کلام کا تلفظ کیا پس جب "انت طالق" کے بعد سکوت ہو گیا تو اس "انت طالق" کا شرط (ان دخلت الدار) کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا اور جب اس "انت طالق" کا شرط کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو اس کے ذریعہ فوری طور سے طلاق واقع ہو جائیگی اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اسلئے وہ اس ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور اس پر عدت واجب نہ ہو گی اور غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے چوں کہ اس پر عدت واجب نہیں ہوئی اسلئے یہ عورت دوسری اور تیسری طلاق کیلئے محل باقی نہ رہی اور جب محل باقی نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائیگی شارح کہتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ شرط مؤخر ہو۔

وَلَوْ قَدَّمَ الشَّرْطَ بِاَنْ قَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تَعَلَّقَ الْاَوَّلُ بِهٖ وَوَقَعَ الثَّانِيْ وَلَغَا الثَّالِثُ لِاَنَّ الْاَوَّلَ مُتَّصِلٌ بِالشَّرْطِ فَلَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ مُعَلَّقًا بِهٖ ثُمَّ لَمَّا سَكَتَ وَقَالَ طَالِقٌ وَقَعَ هٰذَا الثَّانِيْ فِي الْحَالِ ثُمَّ لَمَّا قَالَ طَالِقٌ لَغَا هٰذَا الثَّالِثُ لِعَدَمِ الْمَحَلِّ وَفَائِدَةُ تَعَلُّقِ الْاَوَّلِ اَنَّهٗ اِنْ مَلَكَهَا ثَانِيًا بِالنِّكَاحِ وَوُجِدَ الشَّرْطُ يَقَعُ الطَّلَاقُ حِيْنَئِذٍ بِالتَّعْلِيْقِ السَّابِقِ وَلَا يُقَالُ اِذَا كَانَ التَّرَاخِيْ فِي التَّكَلُّمِ بَقِيَ قَوْلُهٗ طَالِقٌ بِلَا مُبْتَدَأٍ فَكَيْفَ يَقَعُ لِاَنَّا نَقُوْلُ يُضْمَرُ الْمُبْتَدَأُ بِدَلَالَةِ الْعَطْفِ لِاَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ فَكَاَنَّهٗ قَالَ ثُمَّ اَنْتِ طَالِقٌ بِخِلَافِ الشَّرْطِ فَاِنَّهٗ زَائِدٌ لَا يُحْتَاجُ اِلٰى تَقْدِيْرِهٖ۔

**ترجمہ:۔** اور اگر شرط مقدم ہو اس طور پر کہ "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" کہے تو پہلی طلاق شرط پر معلق ہو جائے گی اور دوسری واقع ہو گی اور تیسری لغو ہو جائے گی کیوں کہ پہلی

طلاق شرط سے متصل ہے لہٰذا ضروری ہے کہ وہ اس پر معلق ہو پھر جب اس نے سکوت کیا اور طالق کہا تو یہ دوسری فوراً واقع ہو گئی پھر جب طالق کہا تو یہ تیسری محل نہ رہنے کی وجہ سے لغو ہو گئی طلاق اول کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر وہ بذریعہ نکاح اُس مطلقہ کا مالک ہو گیا اور شرط پائی گئی تو تعلیقِ سابق کی بنا پر اُسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور یہ اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ جب تراخی تکلم میں ہے تو اس کا قول طالق بلا مبتدا رباقی رہا لہٰذا طلاق کس طرح واقع ہو گی اسلئے کہ ہم جواب دینگے کہ دلالتِ عطف کے سبب مبتدا مقدر ہو گا کیوں کہ یہ ضروری ہے پس گویا اس نے "ثم انت طالق" کہا برخلاف شرط کے کیوں کہ یہ ایک زائد شئی ہے اس کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔

**تشریح:۔** اگر شوہر نے شرط کو مقدم کیا اور یہ کہا " ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو اس صورت میں حضرت امام صاحب کے نزدیک طلاق اول شرط پر معلق ہو گی اور طلاق ثانی فوراً واقع ہو جائے گی اور طلاق ثالث لغو ہو جائے گی۔ دلیل یہ ہے کہ طلاق اول شرط کیساتھ متصل ہے لہٰذا طلاق اول شرط پر بالیقین معلق ہو گی اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ تکلم میں تراخی ہے اسلئے یہ ایسا ہو گیا گویا متکلم نے " فانت طالق" کہہ کر سکوت کیا اور پھر"طالق" کہا تو یہ طلاق ثانی اسی وقت واقع ہو جائے گی کیوں کہ طلاق اول، شرط پر معلق ہونے کی وجہ سے فی الحال واقع نہیں ہوئی اور جب طلاق اول واقع نہیں ہوئی تو طلاق ثانی کیلئے محل موجود ہے اور جب طلاق ثانی کیلئے محل موجود ہے تو طلاق ثانی واقع ہو جائے گی پھر جب تھوڑے سے توقف کے بعد اس نے طالق کہا تو یہ لغو ہو جائیگا کیونکہ طلاق ثانی کی وجہ سے غیر مدخول بہا عورت بلا عدت بائنہ ہو گئی ہے اور جب وہ طلاق ثانی کی وجہ سے بلا عدت بائنہ ہو گئی تو تیسری طلاق کیلئے محل نہ رہی پس محل طلاق موجود نہ ہونے کی وجہ سے تیسری طلاق واقع نہ ہو گی بلکہ لغو ہو جائے گی۔

" وفائدۃ تعلق الاول الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب عورت غیر مدخول بہا ہے اور طلاق ثانی سے بلا عدت کے بائنہ ہو گئی ہے تو محل طلاق موجود نہ ہونے کی وجہ سے طلاق اول بھی لغو ہو جانی چاہیئے اس کو شرط پر معلق کرنے سے کیا فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اول کو شرط پر معلق کرنے سے فائدہ یہ ہے کہ اگر اسی شوہر نے دوبارہ اس عورت کیساتھ نکاح کیا اور پھر دخولِ دار کی شرط پائی گئی تو تعلیق سابق کی وجہ سے اس وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ بہرحال اس فائدے کے پیشِ نظر طلاقِ اوّل کو شرط پر معلق باقی رکھا گیا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب امام صاحب کے نزدیک تکلم میں تراخی ہوتی ہے اور " ان دخلت الدار فانت طالق" کے بعد سکوت پایا گیا تو اس کے بعد متکلم کا قول " طالق" بلا مبتداء کے رہا اور بغیر مبتداء کے صرف " طالق" سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے لہٰذا طلاقِ ثانی کیسے واقع

ہوگی۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دلالتِ عطف کی وجہ سے مبتدا کا مقدر ماننا ضروری ہے اسلئے کہ دوسرا طالق، پہلے طالق پر معطوف ہے اور معطوف علیہ سے پہلے جو عبارت مذکور ہوتی ہے اس کو معطوف سے پہلے بھی مقدر مانا جاتا ہے جیسے "جاءنی زید وعمرو" کی تقدیری عبارت یہ ہے جاءنی زید. جاءنی عمرو"۔ پس یہاں چونکہ معطوف علیہ یعنی طالق اول سے پہلے انتِ مبتدا ہے لہٰذا معطوف یعنی دوسرے طالق سے پہلے بھی انت مبتدا، مقدر ہوگا گویا متکلم نے یوں کہا" ان دخلتِ الدار فانتِ طالق ثم انتِ طالق" پس جب طلاق ثانی بتقدیر مبتدا،" انتِ طالق" ہے تو یہ کلام مفید ہوگا اور اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن اس پر اعتراض ہوگا کہ جس طرح لفظ" انت" مبتدا، مقدر ہے اسی طرح شرط یعنی" ان دخلتِ الدار" کو بھی مقدر مان لیا جائے اور جب طلاق ثانی اور ثالث سے پہلے شرط مقدر ہوگی تو اول کی طرح ثانی اور ثالث بھی شرط پر معلق ہو جائیں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط ایک زائد چیز ہے کلام اس کے بغیر بھی درست ہو جاتا ہے لہٰذا اس کو مقدر ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور بغیر مبتدا، کے لفظ طالق چونکہ غیر مفید ہے اسلئے اس کو مفید اور درست کرنے کیلئے مبتدا، کو مقدر ماننا ضروری ہے۔

وَقَالَا يَتَعَلَّقْنَ جَمِيْعًا وَيَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيْبِ لِاَنَّ الْوَصْلَ فِى التَّكَلُّمِ مُتَحَقِّقٌ عِنْدَهُمَا وَلَا فَصْلَ فِى الْعِبَارَةِ فَيَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالشَّرْطِ سَوَاءٌ قَدَّمَ الشَّرْطَ اَوْ اَخَّرَ وَلٰكِنَّ فِى وَقْتِ الْوُقُوْعِ يَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيْبِ فَاِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَقَعُ الثَّلٰثُ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَقَعُ الْاَوَّلُ وَبَانَتْ بِهٖ وَلَا يَقَعُ الثَّانِىْ وَالثَّالِثُ وَ اَمَّا عِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ رح فَاِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُوْلٍ بِهَا فَقَدْ عَلِمْتَ حَالَهَا وَاِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا فَاِنْ قَدَّمَ الْجَزَاءَ يَقَعُ الْاَوَّلُ وَالثَّانِىْ فِى الْحَالِ وَتَعَلَّقَ الثَّالِثُ بِالشَّرْطِ فَكَاَنَّهٗ سَكَتَ عَلَى الْاَوَّلَيْنِ ثُمَّ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَ اِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَ الْاَوَّلُ بِالشَّرْطِ وَوَقَعَ الثَّانِىْ وَ الثَّالِثُ فِى الْحَالِ لِمَا قُلْنَا هٰكَذَا قِيْلَ۔

**ترجمہ:**۔ صاحبین ؒ نے کہا کہ یہ تینوں طلاقیں معلق ہوں گی اور حسب ترتیب واقع ہوں گی۔ اسلئے کہ صاحبین کے نزدیک وصل فی التکلم ثابت ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہے۔ لہٰذا تمام طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر ہو لیکن وقوع کے وقت حسب ترتیب واقع ہوں گی پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو تین واقع ہوں گی اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اوّل واقع ہوگی اور

اس سے بائنہ ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری واقع نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کا حال تم کو معلوم ہو چکا ہے اور اگر مدخول بہا ہو پس اگر جزاء مقدم ہو تو اول اور ثانی فی الحال واقع ہو جائیں گی اور ثالث شرط پر معلق ہوگی، گویا اس نے اولین پر سکوت کیا پھر کہا "انت طالق ان دخلت الدار" اور اگر شرط مقدم ہو تو اول شرط پر معلق ہوگی اور ثانی اور ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ایسا ہی کہا گیا ہے۔

**تشریح**:۔ مذکورہ مختلف فیہ مسئلہ میں صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی اور وجودِ شرط کے وقت تینوں حسب ترتیب نازل ہوں گی یعنی پہلی پہلے واقع ہوگی دوسری دوسرے نمبر پر اور تیسری تیسرے نمبر پر نازل ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک کلمۂ ثم کی وجہ سے تکلم میں تراخی نہیں ہوتی ہے بلکہ تکلم میں وصل ہوتا ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہوتا پس جب صاحبین رح کے نزدیک تکلم میں وصل ہے تو تمام طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر ہو لیکن وجودِ شرط کے وقت ان کا نزول اُسی ترتیب سے ہوگا جس ترتیب سے مذکور ہیں۔ چنانچہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس پر تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیوں کہ مدخول بہا عورت تین طلاقوں کا محل ہوتی ہے اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ غیر مدخول بہا عورت بلا عدت بائنہ ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری محل موجود نہ ہونے کی وجہ سے واقع نہ ہوں گی۔

شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحب رح کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کا حکم بالتفصیل سابقہ متن میں معلوم ہو چکا ہے اور اگر مدخول بہا ہو اور جزاء مقدم ہو یعنی یوں کہا ہو "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار"، تو پہلی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری شرط پر معلق ہوگی گویا شوہر نے "انت طالق ثم طالق"، کہہ کر سکوت کیا اور پھر "انت طالق ان دخلت الدار" کہا پس جب طلاق اول اور ثانی کے بعد سکوت پایا گیا تو ان دونوں کا شرط کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا بلکہ یہ دونوں فی الحال واقع ہو جائیں گی، اور تیسری طلاق شرط پر معلق ہوگی حتی کہ اگر اس مدخول بہا کی عدت کے زمانے میں دخولِ دار کی شرط پائی گئی تو یہ تیسری طلاق بھی وجودِ شرط کے وقت واقع ہو جائیگی اور اگر شرط مقدم ہو اور یوں کہا ہو "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو طلاق اول شرط پر معلق ہو جائے گی اور ثانی اور ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ دلیل پہلے گذر چکی ہے کہ طلاق اول پر امام صاحب کے نزدیک سکوت پایا گیا پھر ثانی اور ثالث کا تکلم کیا پس جب اول پر سکوت پایا گیا تو شرط کے ساتھ صرف اول کا تعلق ہوا اور اول ہی شرط پر معلق ہوئی۔ دوسری اور تیسری کا شرط کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اور عورت مدخول بہا ہونے کی وجہ سے دو طلاقوں کا محل بھی ہے لہٰذا یہ دونوں طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ الحاصل علماء نے ایسا ہی کہا ہے۔

وَفِي قَوْلِهٖ عَ فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهٖ ثُمَّ لْيَأْتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ بَيَانٌ لِمَجَازِ كَلِمَةِ ثُمَّ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيْقَتِهَا وَجَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ اَنَّ الشَّافِعِيَّ رح يَقُوْلُ بِجَوَازِ تَقْدِيْمِ الْكَفَّارَةِ بِالْمَالِ عَلَى الْحِنْثِ لِاَنَّهٗ ع قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ فَرَاٰى غَيْرَهَا خَيْرًا مِّنْهَا فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهٖ ثُمَّ لْيَاْتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ فَاِتْيَانُ الْخَيْرِ كِنَايَةٌ عَنِ الْحِنْثِ وَذَكَرَهَا بِلَفْظِ ثُمَّ بَعْدَ التَّكْفِيْرِ فَعُلِمَ اَنَّ تَقْدِيْمَ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ جَائِزٌ فَاَجَابَ الْمُصَ رح اَنَّ لَفْظَ ثُمَّ فِيْ هٰذَا الْحَدِيْثِ .

ترجمہ :۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث "فلیکفر عن یمینہ ثم لیأت بالذی ہو خیر" میں کلمۂ ثم کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کا بیان ہے اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے، اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ قسم توڑنے پر کفارہ مالیہ کو مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو شخص کسی کام پر قسم کھائے پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھے تو اس کو چاہیئے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ دیدے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو پس اتیانِ خیر قسم توڑنے سے کنایہ ہے اور اس کو لفظ ثم سے تکفیر کے بعد ذکر کیا ہے پس معلوم ہو گیا کہ حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا جائز ہے۔

تشریح :۔ فاضل مصنف نے کلمۂ ثم کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کو بیان کیا ہے اور یہ عبارت ایک سوال مقدر کا بھی جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ امام شافعیؒ کفارہ بالمال کو حانث ہونے پر مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں حالانکہ احناف اس کے قائل نہیں ہیں، امام شافعیؒ کی دلیل یہ حدیث ہے "من حلف علی یمین فرأی غیرہا خیراً منہا فلیکفر عن یمینہ ثم لیأت بالذی ہو خیر" یعنی اگر کسی شخص نے کسی کام پر قسم کھائی پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو اس کو اپنی قسم کا کفارہ دینا چاہیئے اور پھر وہ کام کرنا چاہیئے جو اس سے بہتر ہو۔ ابو داؤد میں یہ روایت اس طرح ہے "عن عبد الرحمٰن بن سمرہ قال قال لی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا عبد الرحمٰن بن سمرہ اذا حلفت علی یمین فرأیت غیرہا خیراً منہا فکفر عن یمینک ثم ائت الذی ہو خیر"۔ اے عبد الرحمٰن اگر تو کسی کام پر قسم کھائے پھر تو اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھے تو، تو اپنی یمین کا کفارہ دے پھر وہ کام کر جو بہتر ہو۔ دونوں حدیثوں میں اتیانِ خیر سے کنایۃً حنث (قسم توڑنا) مراد ہے اور اس حانث ہونے کو تکفیر کے بعد کلمۂ ثم کے ذریعہ ذکر کیا ہے لہٰذا اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کفارہ کو حانث ہونے پر مقدم کرنا جائز ہے۔ حالانکہ یہ بات مسلک احناف کے خلاف ہے۔

اُسْتُعِيْرَ بِمَعْنَى الْوَاوِ عَمَلاً بِحَقِيْقَةِ الْأَمْرِ تَدُلُّ عَلَيْهِ الرِّوَايَةُ الْأُخْرٰى وَهِيَ قَوْلُهٗ فَلْيَأْتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ ثُمَّ لِيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهٖ فَإِنَّهٗ يَقْتَضِيْ تَقْدِيْمَ الْحِنْثِ عَلَى الْكَفَّارَةِ فَوَجَبَ التَّطْبِيْقُ بَيْنَهُمَا بِأَنْ يَّجْعَلَ ثُمَّ فِي الرِّوَايَةِ الْأُوْلٰى بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيُفْهَمُ مِنْهُ وُجُوْبُ كِلَا الْأَمْرَيْنِ أَعْنِي الْكَفَّارَةَ وَالْحِنْثَ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيْمِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ ثُمَّ يُفْهَمُ التَّرْتِيْبُ وَهُوَ تَقْدِيْمُ الْحِنْثِ عَلَى الْكَفَّارَةِ مِنَ الرِّوَايَةِ الْأُخْرٰى وَلَمْ يُعْكَسْ لِأَنَّ تَقْدِيْمَ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ غَيْرُ وَاجِبٍ بِالْإِتِّفَاقِ غَايَتُهٗ أَنَّهٗ جَائِزٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح فَلَوْ عَمِلْنَا بِالرِّوَايَةِ الْأُوْلٰى يَلْزَمُ وُجُوْبُ تَقْدِيْمِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ وَهُوَ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ وَيَلْزَمُ تَخْصِيْصُ الْكَفَّارَةِ بِالْمَالِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ وَيَلْزَمُ إِلْغَاءُ الرِّوَايَةِ الْأُخْرٰى فَلِذَا عَمِلْنَا بِالرِّوَايَةِ الْأُخْرٰى وَجَعَلْنَا لَفْظَ ثُمَّ فِي الْأُوْلٰى بِمَعْنَى الْوَاوِ لِيَبْقَى الْأَمْرُ عَلٰى حَقِيْقَتِهٖ لِأَنَّ الْمَجَازَ فِي الْحَرْفِ خَيْرٌ مِّنَ الْمَجَازِ فِي الْفِعْلِ بِحَمْلِ الْأَمْرِ عَلَى الْإِبَاحَةِ وَنَحْوِهَا ـ

**ترجمہ:**ـــ مصنف رح نے جواب دیا کہ اس حدیث میں کلمۂ ثم واؤ کے معنی میں مستعار ہے تاکہ حقیقتِ امر پر عمل ہو سکے اس پر دوسری روایت بھی دلالت کرتی ہے اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ" ہے کیوں کہ یہ حدیث کفارہ پر حانث ہونے کی تقدیم کا تقاضہ کرتی ہے لہٰذا دونوں کے درمیان تطبیق ضروری ہے اس طور پر کہ کلمۂ ثم پہلی روایت میں واؤ کے معنی میں کر دیا جائے تاکہ اس سے دونوں امر یعنی کفارہ اور حنث کا بغیر ایک کی دوسرے پر تقدیم کے وجوب سمجھا جائے۔ پھر دوسری روایت سے ترتیب یعنی کفارہ پر حانث ہونے کی تقدیم کو سمجھ لیا جائے اور اس کا برعکس نہیں کیا کیوں کہ حانث ہونے پر کفارہ کی تقدیم بالاتفاق واجب نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ امام شافعی کے نزدیک جائز ہے پس اگر ہم پہلی روایت پر عمل کرتے تو حانث ہونے پر کفارہ کی تقدیم کا وجوب لازم آتا۔ حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے اور بغیر کسی مرجح کے کفارہ بالمال کی تخصیص بھی لازم آتی اور دوسری روایت کو لغو کر دینا لازم آتا پس ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا اور پہلی روایت میں لفظ ثم کو واؤ کے معنی میں کر دیا تاکہ امر اپنی حقیقت پر باقی رہے کیوں کہ مجاز فی الحرف امر کو اباحت وغیرہ پر محمول کر کے مجاز فی الفعل سے بہتر ہے۔

**تشریح:**ـــ مصنف رح نے مذکورہ سوال اور امام شافعی رح کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حدیث میں کلمۂ ثم واؤ کے معنی میں مستعار ہے اور ثم اور واؤ کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ واؤ مطلق

عطف کیلئے آتا ہے اور ثم عطف مقید یعنی عطف مع التراخی کیلئے آتا ہے پس یہ اطلاق مقید اور ارادۂ مطلق کے قبیل سے ہوگا یعنی مقید بول کر مطلق مراد لیا گیا ہے اور مقید بول کر مطلق مراد لینا مجاز ہے لہٰذا یہاں حدیث میں کلمۂ ثمّ کو واؤ کے معنی میں مستعار لینا بھی مجاز ہوگا۔ اور اس حدیث میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہے تاکہ امر یعنی فلیکفر کی حقیقت (وجوب) پر عمل کیا جا سکے اس لئے کہ اگر ثم کو اس کی حقیقت پر باقی رکھا گیا اور اس کو واؤ کے معنی میں مستعار نہ لیا گیا تو فلیکفر، امر کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ کیوں کہ اگر فلیکفر، امر کو بھی اس کی حقیقت یعنی وجوب پر باقی رکھا گیا تو اس صورت میں تقدیم کفارہ علی الحنث کا وجوب ثابت ہوگا حالانکہ تقدیم کفارہ علی الحنث بالاجماع واجب نہیں ہے اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس حدیث پر عمل کرنے کیلئے امر کو مجازاً اباحت پر محمول کرنا پڑے گا حالانکہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کرنے کی بہ نسبت حرف میں مجاز کا ارتکاب کرنا زیادہ بہتر ہے لہٰذا کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لینا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت امر کو اباحت پر محمول کرنے کے۔

بہرحال اس حدیث میں کلمۂ ثمّ، واؤ کے معنی میں مستعار ہے اور اس پر ایک دوسری روایت یعنی "فلیأت بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ" بھی دلالت کرتی ہے، حاصل یہ کہ حانث ہونے کی وجہ سے کفارہ ادا کرنے کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں اور ان دونوں میں تعارض ہے اس طور پر کہ پہلی حدیث تقدیم کفارہ علی الحنث کا تقاضہ کرتی ہے اور دوسری حدیث تقدیم حنث علی الکفارہ کا تقاضہ کرتی ہے لہٰذا تعارض دور کرنے کیلئے ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنا واجب ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق کی صورت یہ ہے کہ پہلی روایت میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں لیا گیا ہے، اور واؤ صرف مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے ترتیب کے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے لہٰذا اس پہلی حدیث سے کفارہ اور حنث دونوں کا وجوب مفہوم ہوگا اس سے قطع نظر کہ مقدم کون ہے اور مؤخر کون ہے۔ پھر دوسری روایت میں کلمۂ ثم جو اپنی حقیقت پر ہے اس سے ترتیب مفہوم ہوگی یعنی تقدیم حنث علی الکفارہ کا وجوب ثابت ہوگا۔ اور اس صورت میں احناف کا مذہب ثابت ہوگا نہ کہ شوافع کا۔

لیکن اس پر شوافع کی طرف سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ تطبیق پیدا کرنے کیلئے اس کا برعکس کیوں نہیں کیا گیا یعنی اگر روایتِ اولیٰ میں کلمۂ ثم کو اس کی حقیقت پر رکھا جاتا اور روایتِ ثانیہ میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لیا جاتا تو اس صورت میں شوافع کا مذہب یعنی تقدیم کفارہ علی الحنث ثابت ہوجاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی کا مذہب، ایسا کرنے سے بھی ثابت نہ ہوگا کیوں کہ اگر روایت ثانیہ میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں لیا جائے اور روایتِ اولیٰ میں ثم کو اس کی حقیقت پر باقی رکھا جائے تو

اس صورت میں تقدیم کفارہ علی الحنث کا واجب ہونا ثابت ہوگا حالانکہ اس کے وجوب کا کوئی قائل نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اتنی بات ہے کہ امام شافعیؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ نے احناف کے مذہب کی ترجیح کو ثابت کرنے کیلئے فرمایا ہے کہ اگر ہم من وعن روایتِ اولیٰ پر عمل کریں تو چند خرابیاں لازم آئیں گی۔

(۱) تقدیم کفارہ علی الحنث کا وجوب لازم آئے گا حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔

(۲) روایتِ اولیٰ مطلق ہے اس سے کفارہ بالمال اور کفارہ بالصوم دونوں کی تقدیم علی الحنث ثابت ہوتی ہے حالانکہ امام شافعیؒ صرف کفارہ بالمال کی تقدیم علی الحنث کے جواز کے قائل ہیں، اور کفارہ بالصوم کی تقدیم علی الحنث کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ پس بغیر مرجح کے کفارہ بالمال کی تخصیص لازم آئے گی حالانکہ یہ بھی درست نہیں ہے۔

(۳) پہلی روایت پر عمل کرنے کی صورت میں دوسری روایت کو بالکل لغو کر دینا لازم آئے گا۔

ان خرابیوں کی وجہ سے ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا اور پہلی روایت میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں قرار دیا اور ہم نے ایسا اسلئے کیا تاکہ امر (فلیکفر) اپنی حقیقت یعنی وجوب پر باقی رہے کیوں کہ حرف یعنی کلمۂ ثمّ میں مجاز کا ارتکاب کرنا یعنی واؤ کے معنی میں لینا اس سے بہتر ہے کہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کیا جائے یعنی امر کو اباحت یا ندب کے معنی پر محمول کیا جائے۔

وَبَلْ لِإِثْبَاتِ مَابَعْدَهٗ وَالْإِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهٗ عَلٰى سَبِيْلِ التَّدَارُكِ أَيْ تَدَارُكِ الْغَلَطِ بِمَعْنٰى إِنَّا غَلِطْنَا فِيْ تَكَلُّمِ مَاقَبْلَ بَلْ إِذْ لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا لَنَا وَإِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مَابَعْدَهٗ لَا أَنَّهٗ خَطَاءٌ فِي الْوَاقِعِ وَنَفْسِ الْأَمْرِ فَإِذَا قُلْتَ جَاءَنِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو كَانَ مَعْنَاهُ أَنَّ الْمَقْصُوْدَ إِثْبَاتُ الْمَجِيْءِ لِعَمْرٍو لَا لِزَيْدٍ، زَيْدٌ يَحْتَمِلُ مَجِيْئَهٗ وَعَدَمُهٗ فَإِذَا زِدْتَ عَلَيْهِ لَا فَتَقُوْلُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ لَا بَلْ عَمْرٌو كَانَ نَصًّا فِيْ نَفْيِ الْمَجِيْءِ عَنْ زَيْدٍ هٰذَا إِذَا جَاءَ فِي الْإِثْبَاتِ وَإِنْ جَاءَ فِي النَّفْيِ بِأَنْ يُقَالَ مَاجَاءَنِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو فَقِيْلَ يَصْرِفُ النَّفْيُ إِلٰى عَمْرٍو وَقِيْلَ يَصْرِفُ الْإِثْبَاتُ إِلَيْهِ عَلٰى مَاعُرِفَ فِي النَّحْوِ.

ترجمہ:۔ اور کلمۂ بل اپنے مابعد کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کیلئے تدارک کے طور پر آتا ہے یعنی غلطی کی تلافی کیلئے آتا ہے یعنی ہم نے کلمۂ بل کے ماقبل کے تلفظ میں غلطی کی ہے اسلئے کہ وہ ہمارا مقصود نہیں ہے ہمارا مقصود تو بل کا مابعد ہے نہ یہ کہ وہ واقع اور نفس الامر میں خطار تھی پس

جب تو" جاءنی زید بل عمرو" کہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس عبارت سے مقصود مجیئت کا اثبات عمرو کیلئے ہے زید کیلئے نہیں ہے پس زید کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں پھر جب تو اس پر کلمۂ لا زیادہ کر کے "جاءنی زید لا بل عمرو" کہے گا تو یہ "لا" زید سے مجیئت کی نفی میں نص ہوگا، یہ مذکورہ معنی اس وقت ہے جب کہ کلمۂ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا بایں طور کہ کہا جائے "ما جاءنی زید بل عمرو" تو کہا گیا کہ نفی عمرو کی طرف منصرف ہوگی اور کہا گیا کہ نحو کے معروف طریقہ پر عمرو کی طرف اثبات منصرف ہوگا۔

تشریح :۔ حروفِ عطف میں سے کلمۂ بل کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمۂ بل غلطی کی تلافی کے طور پر اپنے مابعد یعنی معطوف کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنے کیلئے آتا ہے بشرطیکہ اعراض ممکن ہو اور اگر اعراض ممکن نہ ہو تو بل کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ متکلم نے کلمۂ بل کے ماقبل کے تلفظ اور اظہار مقصود دیں غلطی کی ہے کیوں کہ کلمۂ بل سے پہلے جو بیان کیا گیا ہے وہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ متکلم کا مقصود بل کے بعد والا بیان ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ کلمۂ بل کا ماقبل یعنی معطوف علیہ باطل اور نفس الامر میں غلط ہے بلکہ وہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے نہ اس کا اثبات مقصود ہے اور نہ اس کی نفی مقصود ہے۔

بہر حال غلطی کے تدارک کا مطلب یہ ہے کہ کلمۂ بل کے ماقبل یعنی معطوف علیہ کے بارے میں جو خبر دی گئی ہے وہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ متکلم کا مقصود کلمۂ بل کے مابعد یعنی معطوف کے بارے میں خبر دینا ہے چنانچہ اگر کسی نے "جاءنی زید بل عمرو" کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عبارت سے متکلم کا مقصود عمرو کے آنے کو ثابت کرنا ہے زید کے آنے کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے زید تو مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔ اور اگر کلمۂ لا زیادہ کر کے " جاءنی زید لا بل عمرو" کہا گیا تو یہ "لا" کی زیادتی اس بارے میں نص ہوگی کہ زید نہیں آیا ہے بلکہ عمرو آیا ہے یعنی "لا" زیادہ کرنے کی صورت میں زید (معطوف علیہ) مسکوت عنہ کے درجہ میں نہیں ہوگا بلکہ اس کا نہ آنا منصوص اور متیقن ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اول (معطوف علیہ) سے اعراض اور ثانی (معطوف) کا اثبات اس صورت میں ہے جبکہ کلمۂ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا مثلاً "ما جاءنی زید بل عمرو" کہا گیا تو اس میں اختلاف ہے، بعض حضراتِ علماء نے فرمایا کہ اس صورت میں نفی معطوف یعنی عمرو کی طرف منصرف اور راجع ہو جائے گی۔ اور معطوف علیہ یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور اس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو تو نہیں آیا لیکن زید کا نہ آنا اور آنا دونوں محتمل ہیں یعنی متکلم کا مقصود نہ زید کی آمد کو ثابت کرنا ہے اور نہ اس کی نفی کرنا ہے۔ اور بعض حضرات علماء نے فرمایا ہے کہ عمرو یعنی معطوف کی طرف اثبات

منصرف اور راجع ہوگا اور معطوف علیہ یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا۔ ان حضرات کے نزدیک اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو تو آیا ہے لیکن زید کا نہ آنا اور آنا دونوں محتمل ہیں متکلم نہ تو زید کیلئے آنا ثابت کرنا چاہتا ہے اور نہ آنے کی نفی کرنا چاہتا ہے۔

فَتَطلُقُ ثَلٰثًا اِذَا قَالَ لِامْرَأَتِہِ الْمَوْطُوْءَۃِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَۃً بَلْ ثِنْتَیْنِ لِاَنَّہٗ لَمْ یَمْلِکْ اِبْطَالَ الْاَوَّلِ فَیَقَعَانِ تَفْرِیْعٌ عَلٰی کَوْنِہٖ لِلْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَہٗ یَعْنِیْ اَنَّ الْاِعْرَاضَ عَمَّا قَبْلَہٗ اِنَّمَا یَصِحُّ اِذَا کَانَ مَا قَبْلَہٗ صَالِحًا لِلْاِعْرَاضِ کَمَا فِی الْاِخْبَارِ اَمَّا فِی الْاِنْشَاءَاتِ فَلَا یُمْکِنُ ذٰلِکَ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ وَالثَّانِیْ جَمِیْعًا فَفِیْ مَسْئَلَۃِ الطَّلَاقِ اَرَادَ اَنْ یَضْرِبَ عَنِ الْوَاحِدَۃِ اِلَی الْاِثْنَتَیْنِ فَالْقِیَاسُ یَقْتَضِیْ اَنْ لَا یَقَعَ الْاَوَّلُ بَلِ الْاٰخَرُ وَلٰکِنْ لَمَّا لَمْ یَصِحَّ الْاِعْرَاضُ عَنِ الطَّلَاقِ لَاجَرَمَ یَعْمَلُ بِالْاَوَّلِ وَالْاٰخَرِ مَعًا فَیَقَعُ الثَّلٰثُ۔

ترجمہ:۔ چنانچہ جب کوئی شخص اپنی مدخول بہا بیوی سے "انت طالق واحدۃ بل ثنتین" کہے تو اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیوں کہ شوہر اول کے ابطال کا مالک نہیں ہے لہٰذا کلمۂ بل کے ماقبل اور مابعد دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہوں گی، یہ ایک تفریعی مسئلہ ہے اس بات پر کہ کلمۂ بل اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے آتا ہے یعنی اس کے ماقبل سے اعراض اسی صورت میں درست ہوتا ہے جب کہ بل کا ماقبل اعراض کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ اخبار میں ہے لیکن انشاءات میں ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اول وثانی سب واقع ہوں گی پس مسئلۂ طلاق میں شوہر نے واحدہ سے اثنین کی طرف اعراض کرنے کا ارادہ کیا ہے پس قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اول واقع نہ ہو بلکہ دوسری واقع ہو لیکن چونکہ طلاق سے اعراض درست نہیں ہے تو بلاشبہ اول وآخر سب پر عمل ہوگا اور تین طلاقیں واقع ہو جائینگی۔

تشریح:۔ اس بات پر کہ کلمۂ بل اعراض کیلئے آتا ہے مصنفؒ نے ایک تفریعی مسئلہ ذکر کیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی مدخول بہا بیوی سے کہا "انت طالق واحدۃ بل ثنتین" تو اس پر کلمۂ بل کے ماقبل اور مابعد دونوں جانب کی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ کیوں کہ کلمۂ بل کے ماقبل جو طلاق ہے شوہر اس کو باطل کرنے اور اس سے اعراض کرنے کا مالک نہیں ہے اور اس کو باطل کرنے کا مالک اسلئے نہیں ہے کہ کلمۂ بل کے ماقبل سے اعراض اسی وقت درست ہوتا ہے جب کہ کلمۂ بل کا ماقبل اعراض قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ اخبار میں ہے کیوں کہ خبر صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا خبر میں کذب سے صدق کی طرف اعراض کیا جا سکتا ہے جیسے "جاءنی زید بل عمرو" میں ہے کہ زید کے

بارے میں آنے کی جو خبر دی گئی ہے وہ غلط ہے بلکہ عمرو کا آنا صحیح ہے۔
اور رہا انشارات میں تو یہ ممکن نہیں ہے کیوں کہ انشار میں صدق وکذب کا احتمال نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا حکم تکلم کرتے ہی بغیر کسی توقف کے واقع ہوجاتا ہے۔ اور جب تکلم کرتے ہی انشار کا حکم واقع ہوجاتا ہے تو اس سے اعراض ممکن نہ ہوگا پس مسئلہ طلاق میں چونکہ شوہر نے واحدہ سے اثنتین کی طرف اعراض کرنے کا ارادہ کیا ہے اسلئے قیاس یہی چاہتا ہے کہ اول یعنی کلمۂ بل کے ماقبل کی طلاق واقع نہ ہو اور کلمۂ بل کے مابعد کی دو طلاقیں واقع ہوں لیکن چونکہ طلاق انشار کے قبیل سے ہے اسلئے اس سے اعراض کرنا درست نہیں ہے بلکہ اس سے اعراض متکلم کی قدرت ہی میں نہیں ہے اور جب طلاق سے اعراض درست نہیں ہے تو کلمۂ بل سے پہلے جو ایک طلاق ہے وہ بھی واقع ہوگی اور کلمۂ بل کے بعد جو دو طلاقیں ہیں وہ بھی واقع ہوجائیں گی اس طرح مذکورہ کلام سے عورت پر تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔
(فوائد)۔ مصنف نے متن میں موطوءہ کی قید اسلئے ذکر کی ہے کہ اگر شوہر نے یہ کلام غیر موطوءہ سے کیا ہو تو اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ جب شوہر نے غیر موطوءہ سے "انت طالق واحدۃ" کہا اور اس سے اعراض ممکن نہیں ہے تو یہ ایک طلاق واقع ہوگی اور غیر موطوءہ بلا عدّت کے بائنہ ہوگئی اور جب اس پر عدّت نہیں ہے تو اب وہ کسی اور طلاق کا محل نہ رہی اور جب وہ طلاق کا محل نہ رہی تو کلمۂ بل کے بعد کی دونوں طلاقیں لغو ہوجائیں گی۔

بِخِلَافِ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفٌ بَلْ اَلْفَانِ جَوَابٌ عَنْ قِيَاسِ زُفَرَ فَاِنَّهٗ يَقِيْسُ مَسْأَلَةَ الْاِقْرَارِ عَلٰى مَسْأَلَةِ الطَّلَاقِ فَيَقُوْلُ يَلْزَمُ هٰذَا الْمِثَالَ ثَلٰثَةُ آلَافٍ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّهٗ اِقْرَارٌ وَاِخْبَارٌ وَهُوَ يَحْتَمِلُ الْاِضْرَابَ وَتَدَارُكَ الْغَلَطِ فَيُعْمَلُ عَلٰى اَصْلِهٖ وَالطَّلَاقُ اِنْشَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّدَارُكَ فَجَاءَتْ فِيْهِ الضَّرُوْرَةُ الدَّاعِيَةُ اِلَى الْعَمَلِ بِهِمَا۔

ترجمہ:۔ برخلاف مقر کے قول " لہ علیّ الف بل الفان " کے، یہ امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے کیوں کہ وہ مسئلۂ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس مثال میں تین ہزار لازم ہوں گے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کلام اقرار واخبار ہے جو اعراض اور غلطی کے تدارک کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس کی اصل پر عمل کیا جائے گا اور طلاق انشار ہے تدارک کا احتمال نہیں رکھتی ہے پس اس میں ایسی ضرورت آپڑی جو دونوں جانب پر عمل کرنے کی داعی ہے۔

تشریح :۔ اس عبارت میں حضرت امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے کیوں کہ وہ مسئلۂ اقرار کو مسئلۂ طلاق پر قیاس کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس طرح "انت طالق واحدة بل ثنتین" سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، اسی طرح "له علی الف بل الفان" سے بھی مقر پر تین ہزار واجب ہوں گے لیکن ہماری طرف سے اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ "له علی الف بل الفان" اقرار و اخبار ہے جو اعراض اور غلطی کی تلافی کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس کی اصل پر عمل کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ مقر نے "له علی الف" کہہ کر ایک ہزار کا اقرار کیا تھا مگر جب "بل الفان" کہا تو اس نے "بل" کے ماقبل یعنی "الف" سے اعراض کیا اور یہ باور کرایا کہ میں نے یہ غلط کہا ہے اور "الفان" کا اثبات کیا یعنی یہ کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ مجھ پر دو ہزار ہیں اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی "سنی ستون بل سبعون" کہے یعنی میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر سال ہے اور رہی طلاق تو از قبیل انشاء ہے اعراض اور غلطی کی تلافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے لہٰذا طلاق میں ایسی ضرورت موجود ہے جو بل کے ماقبل اور مابعد دونوں پر عمل کرنے کا تقاضہ کرتی ہے پس دونوں پر عمل کے نتیجہ میں تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَلٰكِنَّ لِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ اَيْ دَفْعِ تَوَهُّمٍ نَاشٍ مِنَ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَقَوْلِكَ مَا جَاءَنِيْ زَيْدٌ فَاَوْهَمَ اَنَّ عَمْرًا اَيْضًا لَمْ يَجِئْ لِمُنَاسَبَةٍ وَمُلَازَمَةٍ بَيْنَهُمَا فَاسْتَدْرَكْتَ بِقَوْلِكَ لٰكِنْ عَمْرًا وَهِيَ اِنْ كَانَتْ مُخَفَّفَةً فَهِيَ عَاطِفَةٌ وَاِنْ كَانَتْ مُشَدَّدَةً فَهِيَ مُشَبَّهَةٌ مُشَارِكَةٌ لِلْعَاطِفَةِ فِي الْاِسْتِدْرَاكِ ثُمَّ اِنْ كَانَ عَطْفُ مُفْرَدٍ عَلٰى مُفْرَدٍ يُشْتَرَطُ وُقُوْعُهَا بَعْدَ النَّفْيِ وَاِنْ كَانَ عَطْفُ جُمْلَةٍ عَلٰى جُمْلَةٍ يَقَعُ بَعْدَ النَّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ جَمِيْعًا غَيْرَ اَنَّ الْعَطْفَ اِنَّمَا يَصِحُّ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَاْنَفٌ يَعْنِيْ اَنَّ لٰكِنَّ وَاِنْ كَانَتْ لِلْعَطْفِ لٰكِنَّ الْعَطْفَ اِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا مُرْتَبِطًا وَنَعْنِيْ بِالْاِتِّسَاقِ اَنْ يَكُوْنَ لٰكِنَّ مَوْصُوْلًا بِالْكَلَامِ السَّابِقِ وَلَا يَكُوْنَ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهُ بِعَيْنِهِ بَلْ يَكُوْنُ النَّفْيُ رَاجِعًا اِلٰى شَيْءٍ وَالْاِثْبَاتُ اِلٰى شَيْءٍ آخَرَ وَاِنْ فُقِدَ اَحَدُ الشَّرْطَيْنِ فَحِ يَكُوْنُ الْكَلَامُ مُسْتَاْنَفًا مُبْتَدَاً لَا مَعْطُوْفًا.

ترجمہ :۔ اور لکن نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی اس توہم کو دور کرنے کیلئے جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے جیسے تیرا قول "ما جاءنی زید" اس سے وہم ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا ہے کیونکہ ان دونوں میں لگاؤ اور تعلق ہے پس تو نے اپنے قول "لکن عمرًا" سے اس کی تلافی کر لی اور "لکن" اگر مخفف ہو تو عاطفہ ہے اور اگر مشدد ہو تو مشبہ بالفعل ہے استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے پھر اگر عطفِ

مفرد علی المفرد ہو تو اس میں شرط یہ ہے کہ اس کا وقوع نفی کے بعد ہو اور اگر عطف جملہ علی الجملہ ہو تو وہ نفی اور اثبات دونوں کے بعد واقع ہوگا مگر یہ کہ عطف اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ کلام مربوط ہو ورنہ کلام مستانف ہوگا یعنی "لکن" اگرچہ عطف کیلئے ہے لیکن عطف اس وقت درست ہوگا جب کہ کلام موصول اور مربوط ہو اور اتساق سے ہماری مراد یہ ہے کہ کلمۂ "لکن" کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور کسی فعل کی نفی اور اس کا اثبات بعینہ نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف اور اگر دونوں شرطوں میں سے ایک شرط مفقود ہو جائے تو اس وقت کلام مستانف ومبتدأ ہوگا معطوف نہ ہوگا۔

تشریح:۔ مصنف رحؒ نے فرمایا کہ حروف عاطفہ میں سے ایک "لکن" ہے، اور کلمۂ "لکن" نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی کلام سابق سے جو وہم پیدا ہوتا ہے اس کو دور کرنے کیلئے کلمۂ "لکن" استعمال ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے "ما جاءنی زید" کہا تو اس سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ شاید عمرو بھی نہ آیا ہو کیوں کہ زید وعمرو کے درمیان غایت درجہ تعلق اور لگاؤ ہے لہٰذا اس تعلق اور لگاؤ کا تقاضہ یہ ہے کہ جب زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہ آیا ہوگا پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے "لکن عمروا" کہا جائے گا یعنی زید تو نہیں آیا البتہ عمرو آیا ہے اور عمرو کے بارے میں نہ آنے کا وہم غلط ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون رحؒ نے فرمایا کہ کلمۂ "لکن" اگر مخففہ ہو یعنی غیر مشددہ ہو تو یہ عاطفہ ہوگا، اور اگر مشددہ ہو تو یہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہوگا اور استدراک میں "لکن" عاطفہ کیساتھ شریک ہوگا۔ پھر کلمۂ "لکن" کے ذریعہ اگر عطف مفرد علی المفرد ہو تو اس صورت میں یہ شرط ہے کہ کلمۂ "لکن" نفی کے بعد واقع ہو چنانچہ "ضربتُ زیداً لکن عمرواً" کہنا درست نہ ہوگا البتہ "ماضربتُ زیداً لکن عمرًا" کہنا درست ہوگا، اور اگر عطف جملہ علی الجملہ ہو تو کلمۂ "لکن" نفی اور اثبات دونوں کے بعد واقع ہو سکتا ہے لیکن وہ جملہ جو "لکن" سے پہلے ہے اور وہ جملہ جو "لکن" کے بعد ہے دونوں نفی اور اثبات میں مختلف ہوں گے یعنی پہلا اگر مثبت ہے تو دوسرا جملہ منفی ہوگا اور پہلا اگر منفی ہے تو دوسرا جملہ مثبت ہوگا یہ اختلاف خواہ لفظوں میں ہو جیسے "جاءنی زید لکن عمرو لم یجئ" یا لفظوں میں نہ ہو بلکہ صرف معنًی ہو جیسے "سافر زید لکن عمرو حاضر" اس دوسری مثال میں اگرچہ دونوں جملے مثبت ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہے اس طور پر کہ زید کیلئے سفر کا اثبات ہے اور عمرو سے سفر کی نفی کی گئی ہے یعنی عمرو کیلئے اقامت کو ثابت کیا گیا ہے۔

ماتن علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کلمۂ "لکن" کے ذریعہ عطف اس صورت میں درست ہوگا جب کہ کلام موصول ہو اور مربوط ہو یعنی کلمۂ "لکن" کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی نہ ہو یعنی جس کی نفی کی گئی ہو بعینہ اس کا اثبات نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات

دوسری شئی کی طرف راجع ہو اور اگران دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو گئی یعنی کلمۂ "لکن" کلام سابق سے ملا ہوا نہ ہو یا "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی ہو تو اس صورت میں کلمۂ "لکن" کا مابعد والا کلام معطوف نہ ہوگا بلکہ یہ کلام مستانف اور مستقل ہوگا ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

وَلَمَّا كَانَ اَمْثِلَةُ الْاِتِّسَاقِ ظَاهِرَةً فِيْمَا بَيْنَ الْاُصُوْلِيِّيْنَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَذَكَرَ مِثَالَ عَدَمِ الْاِتِّسَاقِ خَاصَّةً فَقَالَ كَالْاَمَةِ اِذَا تَزَوَّجَتْ بِغَيْرِ اِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ دِرْهَمًا اَنَّ هٰذَا فَسْخٌ لِلنِّكَاحِ وَجَعْلُ لٰكِنْ مُبْتَدَاً لِاَنَّ هٰذَا نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ فَاِنَّ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ لَمَّا قَالَ الْمَوْلٰى اَوَّلًا لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ فَقَدْ قَلَعَ النِّكَاحَ عَنْ اَصْلِهٖ وَلَمْ يَبْقَ لَهٗ وَجْهُ صِحَّةٍ ثُمَّ لَمَّا قَالَ بَعْدَهٗ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ اِثْبَاتُ ذٰلِكَ الْفِعْلِ الْمَنْفِيِّ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّ الْمَهْرَ فِي النِّكَاحِ تَابِعٌ لَا اِعْتِبَارَ لَهٗ فَيَتَنَاقَضُ اَوَّلُ الْكَلَامِ بِاٰخِرِهٖ فَحَمَلْنَاهُ عَلَى ابْتِدَاءِ النِّكَاحِ بِمَهْرٍ اٰخَرَ وَفَسْخِ النِّكَاحِ الْاَوَّلِ الَّذِيْ عَقَدَتْهُ فَيَكُوْنُ لٰكِنْ لِلْاِسْتِيْنَافِ لَا لِلْعَطْفِ وَلَوْ قَالَ الْمَوْلٰى فِيْ جَوَابِهَا لَا اُجِيْزُ النِّكَاحَ بِمِائَةٍ وَّلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِائَةٍ وَّخَمْسِيْنَ يَكُوْنُ هٰذَا بِعَيْنِهٖ مِثَالَ الْاِتِّسَاقِ فَيَبْقٰى اَصْلُ النِّكَاحِ وَيَكُوْنُ النَّفْيُ رَاجِعًا اِلٰى قَيْدِ الْمِائَةِ وَالْاِثْبَاتُ اِلٰى قَيْدِ الْمِائَةِ وَالْخَمْسِيْنَ فَلَا يَكُوْنُ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ ۔

ترجمہ :- چونکہ اتساق کی مثالیں اصولیین کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے مصنفؒ ان کے درپے نہ ہوئے اور عدم اتساق کی مثال کو خاص طور پر ذکر کیا چنانچہ فرمایا کہ جیسے باندی جب اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر ایک سو درہم کے عوض نکاح کرے پھر مولیٰ کہے "لا اجیز النکاح ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین درہما" تو مولیٰ کا یہ قول فسخ نکاح ہوگا اور کلمۂ "لکن" کو مبتدا کر دینے کا موجب ہوگا کیونکہ یہ ایک ہی فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات ہے اسلئے کہ اس مثال میں جب مولیٰ نے اولاً "لا اجیز النکاح" کہا تو نکاح کو اس کی جڑ سے اکھاڑ دیا اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت باقی نہ رہی پھر جب اس کے بعد "و لکن اجیزہ بمائۃ وخمسین" کہا تو بعینہ اس فعلِ منفی کا اثبات لازم آئے گا۔ کیوں کہ نکاح میں مہر تابع ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے پس مولیٰ کا اولِ کلام اس کے آخر کلام کے مناقض ہوگا لہٰذا ہم نے اس قول (ولکن اجیز النکاح) کو دوسرے مہر کے عوض ابتدائے نکاح پر محمول کیا اور اس پہلے نکاح کے

فسخ پر محمول کیا جس کو اس عورت نے از خود کیا ہے پس کلمۂ "لکن" استیناف کیلئے ہوگا عطف کیلئے نہ ہوگا، اور اگر مولیٰ نے اس عورت کے جواب میں "لا اجیز النکاح بمائۃ ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین" کہا تو یہ قول بعینہٖ اتساق کی مثال ہوگا لہٰذا اصل نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی قید مائۃ کی طرف راجع ہوگی اور اثبات مائۃ وخمسین کی قید کی طرف راجع ہوگا پس ایک فعل کی نفی اور بعینہٖ اس کا اثبات نہ ہوگا۔

**تشریح**:۔ سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ اگر کلمۂ "لکن" کے مابعد اور اس کے ماقبل کے درمیان اتساق ہو یعنی "لکن" کا مابعد کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کے مناقض نہ ہو تو کلمۂ "لکن" کے ذریعہ عطف کرنا درست ہوگا اور اگر یہ اتساق نہ ہو تو عطف درست نہ ہوگا بلکہ کلمۂ "لکن" کے مابعد سے از سر نو کلام کا آغاز ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اتساق کی مثالیں چونکہ اصولیین کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے ان کو بیان نہیں کیا گیا بلکہ صرف عدم اتساق کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اگر باندی نے بغیر اپنے مولیٰ کی اجازت کے ایک سو درہم کے عوض نکاح کیا، اس کے بعد مولیٰ نے کہا "لا اجیز النکاح، ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین درہما" میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن میں ایک سو پچاس درہم کے عوض اس کی اجازت دیتا ہوں تو مولیٰ کے اس قول کی وجہ سے باندی کا کیا ہوا نکاح فسخ ہو گیا اور کلمۂ "لکن" سے از سر نو کلام ہوگا کیوں کہ مولیٰ کے اس کلام میں جس فعل کی نفی کی گئی ہے بعینہٖ اسی کا اثبات کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس مثال میں اتساق موجود نہیں ہے اس طور پر کہ جب مولیٰ نے اولاً "لا اجیز النکاح" کہا تو اس نے نکاح کو سرے سے ختم کر ڈالا، اس کے صحیح ہونے کی کوئی صورت باقی نہیں رہی پھر جب مولیٰ نے "ولکن اُجیزہ بمائۃ وخمسین" کہا تو اس سے بعینہٖ اس فعل کا اثبات کیا گیا ہے جس کی پہلے نفی کی جا چکی ہے، لہٰذا مولیٰ کے کلام کا اول اس کے آخر کلام کا مناقض ہو گیا اور جب مولیٰ کے کلام میں "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض ہو گیا تو شرطِ اتساق نہ پائے جانے کی وجہ سے کلام متسق نہ رہا اور جب کلام متسق نہ رہا تو کلمۂ "لکن" عطف کیلئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کیلئے ہوگا۔ اور "لکن" کے بعد کا کلام یعنی "ولکن اجیزہ" دوسرے مہر یعنی ایک سو پچاس درہم کے عوض از سر نو نکاح کرنے پر محمول ہوگا اور "لکن" سے پہلے کا کلام یعنی "لا اجیز النکاح" باندی کے منعقد کردہ نکاح کے فسخ کرنے پر محمول ہوگا۔

لیکن اس پر سوال ہوگا کہ مولیٰ کے اس کلام میں بعینہٖ اس فعل کا اثبات نہیں ہے جس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ نکاحِ ثانی جس کی مولیٰ نے اجازت دی ہے وہ ایک سو پچاس درہم مہر کیساتھ مقید ہے اور جس نکاح کو فسخ کیا گیا ہے وہ ایک سو درہم کے عوض منعقد کیا گیا تھا بہر حال جس نکاح کا اثبات ہے وہ اس نکاح کا غیر ہے جس کی نفی کی گئی ہے اور جب نکاح مثبت اور نکاح منفی کے درمیان تغایر ہے تو فعل منفی اور فعل مثبت دونوں ایک نہ ہوئے یعنی "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض نہ رہا اور جب "لکن"

کا مابعد، ماقبل کے مناقض نہ رہا تو شرطِ اتساق پائی گئی اور جب شرطِ اتساق پائی گئی تو "لکن" کو عطف کیلئے ہونا چاہیئے نہ کہ استئناف کیلئے۔

اس کا جواب یہ ہوگا کہ مہر، نکاح میں تابع ہوتا ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ نکاح کے وقت اگر مہر ذکر نہ کیا جائے یا مہر کی نفی کر دی جائے تو دونوں صورتوں میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے اگر نکاح میں مہر کا اعتبار ہوتا تو ان دونوں صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوتا بہرحال جب نکاح میں مہر کا اعتبار نہیں ہے تو مولیٰ کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اوّلاً نکاح کی نفی کی ہے اور پھر "لکن" کے ذریعہ بعینہٖ اس کی اجازت دی ہے اور جب ایسا ہے تو فعلِ منفی اور فعلِ مثبت دونوں ایک ہوئے یعنی "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض ہوا۔ اور شرطِ اتساق مفقود ہو گئی، لہٰذا "لکن" عطف کیلئے نہ ہوگا بلکہ استئناف کیلئے ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے باندی کے جواب میں یہ کہا "لا اجیز النکاح بمائۃ ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین"، تو یہ قول بعینہٖ اتساق کی مثال ہوگا اور "لکن" عطف کیلئے ہوگا پس اس صورت میں اصلِ نکاح یعنی باندی کا منعقد کردہ نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی کا تعلق "مائۃ" کی قید کیساتھ اور اثبات کا تعلق "مائۃ وخمسین" کی قید کیساتھ ہوگا یعنی مولیٰ باندی کے منعقد کردہ نکاح پر تو راضی ہے لیکن مقدارِ مہر پر راضی نہیں ہے، اور جب ایسا ہے تو جس فعل کی نفی کی گئی ہے بعینہٖ اس فعل کا اثبات نہ ہوا یعنی "لکن" کا مابعد، اس کے ماقبل کا مناقض نہ رہا، اور جب "لکن" کا مابعد، ماقبل کے مناقض نہیں ہے تو شرطِ اتساق موجود ہونے کی وجہ سے "لکن" کو عطف پر محمول کیا جائے گا اور استئناف پر محمول نہ ہوگا۔

وَاَوْ لِاَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ وَقَوْلُهٗ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا كَقَوْلِهٖ اَحَدُهُمَا حُرٌّ وَهٰذَا مُخْتَارُ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ وَفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنَ الْاُصُوْلِيِّيْنَ وَجَمَاعَةُ النَّحْوِيِّيْنَ اِلٰى اَنَّهَا مَوْضُوْعَةٌ لِلشَّكِّ وَهُوَ لَيْسَ بِسَدِيْدٍ لِاَنَّ الشَّكَّ لَيْسَ مَعْنًى مَقْصُوْدًا لِلْمُتَكَلِّمِ قَصْدًا تَفْهِيْمُهٗ لِلْمُخَاطَبِ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ الشَّكُّ مِنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَهُوَ الْخَبَرُ الْمَجْهُوْلُ وَلِذَا لَزِمَ مِنْهُ التَّخْيِيْرُ فِى الْاِنْشَاءِ وَلَوْ سُلِّمَ اَنَّ الشَّكَّ مَقْصُوْدٌ فَقَدْ وُضِعَ لَهٗ لَفْظُ الشَّكِّ۔

ترجمہ:۔ اور کلمۂ او مذکورین میں سے کسی ایک کیلئے آتا ہے اور قائل کا قول "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کا قول "احدہما حرٌّ" یہ شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا پسندیدہ مذہب ہے اور اصولیوں اور نحویوں کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ کلمۂ او شک کیلئے موضوع ہے حالانکہ

یہ درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ شک متکلم کا ایسا معنی مقصود نہیں ہے جسے مخاطب کو سمجھانے کا ارادہ کیا ہو البتہ شک صرف محل کلام سے لازم آتا ہے اور وہ خبر مجہول ہے اسی وجہ سے اس سے انشاء میں تخییر لازم آتی ہے اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ شک مقصود ہے تو اس کیلئے لفظ شک وضع کیا گیا ہے۔

**تشریح**:۔ حروفِ عطف میں سے کلمہ" او" کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کلمہ" او" معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ایک کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ" او" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف ان دونوں میں سے لاعلی التعیین کوئی ایک مراد ہے چنانچہ" ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" کہنا ایسا ہے جیساکہ" احدہما حرٌّ" یعنی جس طرح" احدہما حرٌّ" سے لاعلی التعیین ایک غلام کو آزاد کرنا مقصود ہے اسی طرح" ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" کے ذریعہ بھی لاعلی التعیین ایک غلام آزاد ہوگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور شمس الائمہ کا پسندیدہ مذہب یہی ہے اور اہلِ اصول اور نحات کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ" او" خبر میں شک کیلئے آتا ہے اور انشاء (امر) میں تخییر اور اباحت کیلئے آتا ہے۔ تخییر اور اباحت میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں معطوف اور معطوف علیہ دونوں جمع ہوسکتے ہیں لیکن تخییر میں دونوں جمع نہیں ہوسکتے۔ تخییر کی مثال" اضرب زیدًا او عمرًا" ہے کہ مخاطب کیلئے دونوں میں سے کسی ایک کو مارنے کا حق تو حاصل ہے لیکن دونوں کو مارنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اباحت کی مثال" جالس الحسن او ابن سیرین" ہے کہ مخاطب کو حسن اور ابن سیرین دونوں کی مجالست اختیار کرنے کا حق حاصل ہے۔ بہرحال ان حضرات کے نزدیک کلمہ" او" خبر میں شک کیلئے آتا ہے یعنی متکلم، شک میں مبتلا ہوتا ہے متعین طریقہ پر احد الامرین سے واقف نہیں ہوتا۔ شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ یہ قول درست نہیں ہے یعنی کلمہ" او" کو خبر کے اندر شک کیلئے موضوع قرار دینا درست نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام، افہام یعنی مخاطب کو سمجھانے کیلئے وضع کیا جاتا ہے اور شک ایسا معنیٰ مقصود نہیں ہے جس کو سمجھانے کا ارادہ کیا جاتا ہو یعنی متکلم کے پیشِ نظر یہ بات ہرگز نہیں ہوتی کہ وہ اپنے کلام سے مخاطب کو اپنا شاک ہونا سمجھاتا ہو۔ پس جب کلام کی وضع، افہام کیلئے ہوتی ہے اور شک ایسا معنی نہیں ہے جس کا افہام مقصود ہو تو معلوم ہوا کہ کلمہ" او" شک کیلئے موضوع نہیں ہے البتہ محلِ کلام سے شک لازم آتا ہے یعنی خبر کے مجہول ہونے کی وجہ سے شک لازم آتا ہے مثلاً" جاءنی زید او عمرو" میں متکلم کا مقصود لاعلی التعیین ان دونوں میں سے ایک کی آمد کو بیان کرنا ہے مگر اس خبر کے زید وعمرو کے درمیان متردد ہونے کی وجہ سے سامع کیلئے شک پیدا ہوگیا الغرض شک محلِ کلام سے لازم آتا ہے اسلئے نہیں کہ کلمہ" او" شک کیلئے موضوع ہے چنانچہ کلمہ" او" اگر شک کیلئے موضوع ہوتا تو ہر جگہ شک کیلئے

ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ انشاء میں کلمۂ "او" تخییر کیلئے آتا ہے اور اباحت کیلئے آتا ہے، شک کیلئے نہیں آتا پس کلمۂ "او" کا بعض مقامات پر مثلاً انشاء میں شک کیلئے نہ آنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمۂ "او" شک کیلئے موضوع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر اس بات کو تسلیم بھی کرلیا جائے کہ شک ایسا معنی ہے جس کو سمجھانے کا متکلم ارادہ کرتا ہے یعنی متکلم مخاطب کو اس بات کی خبر دینا چاہتا ہے کہ مجھ کو احد الامرین کی تعیین میں شک ہے تو اس مقصد کو حاصل کرنے کیلئے لفظ شک موضوع ہے متکلم لفظ شک کے ذریعہ مخاطب کو یہ بات سمجھا سکتا تھا۔ کلمۂ "او" ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَهٰذَا الْكَلَامُ اِنْشَاءٌ يَحْتَمِلُ الْخَبَرَ فَاُوْجِبَ التَّخْيِيْرُ عَلٰى اِحْتِمَالِ اَنَّهٗ بَيَانٌ يَعْنِيْ اَنَّ قَوْلَهٗ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا اِنْشَاءٌ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ لِاَنَّ الشَّرْعَ وَضَعَهٗ لِاِيْجَادِ الْحُرِّيَّةِ بِهٰذَا اللَّفْظِ وَلٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ اِخْبَارًا عَنْ حُرِّيَّةٍ سَابِقَةٍ عَلٰى هٰذَا الْكَلَامِ لِاَجْلِ كَوْنِهٖ خَبَرًا مِّنْ حَيْثُ اللُّغَةِ وَلَمَّا كَانَ هُوَ ذَا جِهَتَيْنِ فَاُوْجِبَ التَّخْيِيْرُ اَيْ تَخْيِيْرُ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ اِنْشَاءً بَعْدَ ذٰلِكَ بِاَنْ يُّوْقِعَ الْعِتْقَ فِيْ اَيِّهِمَا شَاءَ وَيُعَيِّنَ اَنَّ هٰذَا كَانَ مُرَادًا لِيْ عَلٰى اِحْتِمَالِ اَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا التَّعْيِيْنُ بَيَانًا لِلْخَبَرِ الْمَجْهُوْلِ الصَّادِرِ عَنْهُ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ خَبَرًا وَجُعِلَ الْبَيَانُ اِنْشَاءً مِنْ وَجْهٍ وَاِظْهَارًا مِنْ وَجْهٍ اَيْ كَمَا اَنَّ الْمُبَيَّنَ ذُوْ جِهَتَيْنِ فَكَذٰلِكَ الْبَيَانُ ذُوْ جِهَتَيْنِ اِنْشَاءٌ مِنْ وَجْهٍ كَاَنَّهٗ يُوْجِدُ الْعِتْقَ الْاٰنَ فِيْ وَقْتِ الْبَيَانِ فَتُشْتَرَطُ لَهٗ صَلَاحِيَّةُ الْمَحَلِّ لِاَنَّ اِنْشَاءَ الْعِتْقِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا فِيْ مَحَلٍّ صَالِحٍ لَهٗ فَاِذَا مَاتَ اَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ الْبَيَانِ وَيَقُوْلُ اِنَّهٗ كَانَ مُرَادًا لِيْ لَمْ يُقْبَلْ لِاَنَّهٗ لَمْ يَبْقَ مَحَلًّا لِاِيْجَادِ الْعِتْقِ وَتَعَيَّنَ الْحَيُّ لِلْعِتْقِ وَاِظْهَارٌ مِنْ وَجْهٍ لِلْخَبَرِ الْمَجْهُوْلِ السَّابِقِ فَلِهٰذَا يُجْبَرُ عَلَيْهِ مِنْ جَانِبِ الْقَاضِيْ وَاِلَّا فَفِي الْاِنْشَاءِ لَا يُجْبِرُ الْقَاضِيْ بِاَنْ يُّعْتِقَ عَبْدَهٗ اَلْبَتَّةَ فَالْحَاصِلُ اَنَّ جِهَةَ الْاِنْشَائِيَّةِ وَالْخَبَرِيَّةِ قَدِ اعْتُبِرَتْ فِيْ كُلٍّ مِّنَ الْمُبَيَّنِ وَالْبَيَانِ بِوَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ اِحْتِيَاطًا فَفِي الْمُبَيَّنِ مِنْ حَيْثُ قَبُوْلِهِ التَّخْيِيْرَ وَالْبَيَانَ وَفِي الْبَيَانِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ فِيْ مَوْضَعِ التُّهْمَةِ وَغَيْرِهٖ فَاِنْ بَيَّنَ الْمَيِّتَ لَا يَصِحُّ لِلتُّهْمَةِ وَاِنْ بَيَّنَ

عَبْدًا قِيْمَتُهُ اَكْثَرُ مِنْ ثُلُثِ الْمَالِ فِيْ مَرَضِ مَوْتِهٖ يَصِحُّ لِعَدَمِ التُّهْمَةِ۔

ترجمہ :۔ یہ کلام انشاء ہے خبر کا احتمال رکھتا ہے پس تخییر واجب کردی گئی اس احتمال پر کہ بیان واقع ہو یعنی اس کا قول "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" شرعی اعتبار سے انشاء ہے کیوں کہ شریعت نے اس لفظ کے ذریعہ اس کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے لیکن یہ کلام اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اُس حریت کی خبر دینا مقصود ہو جو اس کلام سے پہلے ہے اسلئے کہ یہ کلام لغوی اعتبار سے خبر ہے اور چونکہ یہ کلام دو حیثیتوں والا ہے اسلئے تخییر واجب کردی گئی یعنی اس کے بعد متکلم کی تخییر اس حیثیت سے کہ یہ کلام انشاء ہے اس طور پر کہ متکلم دونوں میں سے جس میں چاہے عتق واقع کرے اور معین کردے کہ یہی میرا مقصود ہے اس احتمال کیساتھ کہ یہ تعیین اس مجہول خبر کیلئے بیان ہے جو اس سے خبر ہونے کی حیثیت سے صادر ہوئی ہے۔ اور بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار (خبر) قرار دیا گیا ہے یعنی جس طرح مبیّن ذو جہتین ہے اسی طرح بیان بھی ذو جہتین ہے (بیان) من وجہ انشاء ہے گویا متکلم بیان کے وقت عتق کو ایجاد کرتا ہے پس عتق کیلئے محل کی صلاحیت شرط ہے کیوں کہ انشاء عتق نہیں ہوگی مگر ایسے محل میں جو اس کی صلاحیت رکھتا ہو پس جب احد العبدین بیان سے پہلے وفات پا جائے اور متکلم کہے کہ وہی میرا مقصود تھا تو اس کا یہ بیان قبول نہ ہوگا۔ کیوں کہ ایجاد عتق کیلئے محل باقی نہیں رہا اور جو غلام زندہ ہے وہ آزادی کیلئے متعین ہو جائے گا اور من وجہ غیر معلوم سابق خبر کیلئے اظہار (خبر) ہے پس اسی وجہ سے قاضی کی جانب سے اس پر جبر کیا جائے گا ورنہ انشاء میں قاضی یہ اجبار نہیں کرے گا کہ متکلم اپنے غلام کو بالیقین آزاد کردے حاصل یہ کہ انشاء اور خبر ہونے کی جہت کا مبیّن اور بیان دونوں میں سے ہر ایک میں دو مختلف وجہوں سے احتیاطاً اعتبار کیا گیا ہے پس مبیّن میں اس حیثیت سے کہ وہ تخییر اور بیان کو قبول کرتا ہے اور بیان میں اس حیثیت سے کہ وہ تہمت وغیرہ کے مقام میں ہے پس اگر متکلم نے میت کو بیان کردیا تو تہمت کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا اور اگر ایسا غلام بیان کیا جو مرض وفات میں تہائی مال سے زیادہ ہو تو عدم تہمت کی وجہ سے یہ بیان صحیح ہوگا۔

تشریح :۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سابقہ کلام یعنی "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" شرعاً تو انشاء ہے اور لغتہً خبر ہے شرعاً انشاء تو اسلئے ہے کہ شریعت نے اس کلام کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے اور جو کلام ایجاد شئی کیلئے موضوع ہوتا ہے وہی انشاء ہوتا ہے لہٰذا یہ کلام انشاء ہوگا اور لغتہً خبر اسلئے ہے کہ اہل لغت نے اس کلام کو اخبار (خبر دینے کیلئے) وضع کیا ہے۔ بہر حال یہ کلام ہے تو انشاء لیکن احتمال اس بات کا بھی رکھتا ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس حریت اور آزادی کی خبر دی گئی ہو جو

حریت اس کلام سے پہلے ہے یعنی مولیٰ پہلے غلام کو آزاد کر چکا پھر "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" کہہ کر اس کو آزاد کرنے کی خبر دی ہے۔ الغرض یہ کلام ذو جہتین ہے یعنی انشاء بھی ہے اور خبر بھی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ "او" انشاء میں تخییر کیلئے ہوتا ہے لہٰذا اس کلام کے انشاء ہونے کی وجہ سے متکلم یعنی مولیٰ کیلئے اختیار ثابت ہوگا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے آزاد کرے اور متعین کرکے یہ کہے کہ میری مراد یہ غلام تھا۔ اور یہ کلام خبر بھی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ "او" خبر میں احد المذکورین کیلئے ہوتا ہے یعنی کلمہ "او" کی وجہ سے خبر مجہول ہو جاتی ہے لہٰذا متکلم جب اس کلام کے انشاء ہونے کی وجہ سے ایک غلام کو متعین کرے گا تو یہ متعین کرنا اُس خبر مجہول کا بیان بھی واقع ہوگا جو خبر متکلم سے صادر ہوئی ہے اسلئے کہ یہ کلام خبر ہے اور خبر مجہول بیان کا احتمال رکھتی ہے۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ جس طرح کلام مُبیَّن (بفتح الیاء) انشائیت اور خبریت کی وجہ سے ذو جہتین ہے اسی طرح جو کلام بیان واقع ہوگا یعنی مولیٰ ایک غلام کی طرف اشارہ کرکے "ہٰذا حرٌّ" کہے گا تو یہ بیان (کلام مبیِّن بکسر الیاء) بھی ذو جہتین ہے یعنی من وجہ انشاء ہے اور من وجہ خبر ہے۔ پس چونکہ بیان (ہٰذا حرٌّ) من وجہ انشاء ہے اسلئے یہ ایسا ہوگا گویا مولیٰ اب بیان کے وقت اس غلام کو آزاد کرتا ہے اور جب کلام مبیِّن (بکسر الیاء) یعنی بیان من وجہ انشاء ہے اور مولیٰ گویا اسی وقت اس غلام کو آزاد کرتا ہے تو آزادی کیلئے محل کا بیان کے وقت قابلِ عتق ہونا ضروری ہوگا کیونکہ عتق اُسی محل میں واقع ہوتا ہے جو محل اسکو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو چنانچہ اگر بیان سے پہلے ہی ایک غلام مر گیا اور مولیٰ اس کے بارے میں یہ کہے کہ میری مراد یہی غلام تھا تو اس کا یہ بیان قبول نہ ہوگا کیوں کہ غلام میّت ایجادِ عتق کا محل نہیں رہا حالانکہ بیان کے وقت اس کا قابلِ عتق ہونا ضروری تھا پس جو غلام زندہ ہے وہ آزاد ہونے کیلئے متعین ہو جائے گا۔ اگر بیان من کل وجہ اخبار ہوتا تو حالتِ بیان میں صلاحیتِ محل کی شرط نہ ہوتی بلکہ ایجاب اول یعنی کلام مبیَّن (بفتح الیاء) کے تلفظ کے وقت قیامِ محل اور صلاحیتِ محل کی شرط ہوتی لیکن حالتِ بیان میں صلاحیتِ محل کی شرط ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ بیان من کل وجہ اخبار نہیں ہے بلکہ من وجہ انشاء بھی ہے اور بیان یعنی کلامِ مبیِّن (بکسر الیاء) چونکہ من وجہ اُس خبر مجہول کیلئے اخبار ہے جو خبر مجہول بیان پر مقدم ہے اسلئے مولیٰ کو قاضی کی طرف سے مجبور کیا جائے گا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے ایک کو متعین کرے اگر یہ بیان من کل وجہ انشاء ہوتا تو قاضی، مولیٰ کو اس بات پر مجبور کرنے کا مجاز نہ ہوتا کہ وہ اپنے غلام کو بالیقین آزاد کرے کیوں کہ انشاء میں قاضی کو یہ حق حاصل نہیں ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مبیَّن (بفتح الیاء) اور بیان (مبیِّن بکسر الیاء) دونوں میں سے ہر ایک میں انشاء اور خبر ہونے کا اعتبار مختلف دو وجہوں سے احتیاط کے طور پر کیا گیا ہے چنانچہ مبیَّن (بفتح الیاء) چونکہ تخییر کو قبول کرتا ہے اور مولیٰ کیلئے تخییر ثابت کرتا ہے اسلئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا

گیا اور چونکہ بیان کو قبول کرتا ہے یعنی کلام مبیَّن (بفتح الیاء) چونکہ تعیین بیان کا احتمال رکھتا ہے اسلئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا اور بیان (کلام مبیِّن (بکسر الیاء) میں تہمت کی وجہ سے چونکہ مولیٰ کا قول قبول نہیں ہوتا اسلئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا اور چونکہ عدم تہمت کی وجہ سے اس کا قول قبول کرلیا جاتا ہے اس لئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا، پس اگر مولیٰ غلام میت کو بیان کرے اور یہ کہے کہ میری مراد یہی غلام تھا تو چونکہ اس میں مولیٰ کا فائدہ ہے اسلئے تہمتِ کذب کی وجہ سے اس کا یہ قول قبول نہ ہوگا اور یہ بیان انشاء ہوگا، اور اگر اس نے مرض وفات کے وقت ایسا غلام بیان کیا جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہو تو یہ اظہار و بیان درست ہوگا اور یہ بیان خبر ہوگا کیوں کہ یہاں کسی طرح کی کوئی تہمت نہیں ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

وَاِذَا دَخَلَتْ فِي الْوَكَالَةِ يَصِحُّ بِاَنْ يَقُوْلَ وَكَّلْتُ هٰذَا اَوْ هٰذَا فَاَيُّهُمَا تَصَرَّفَ صَحَّ وَلَا يُشْتَرَطُ اِجْتِمَاعُهُمَا لِاَنَّ اَوْ فِيْ مَوْضَعِ الْاِنْشَاءِ لِلتَّخْيِيْرِ وَالتَّوْكِيْلُ اِنْشَاءٌ بِخِلَافِ الْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ فَاِنَّهُ لَا يَصِحُّ التَّرْدِيْدُ فِيْهِمَا بِاَنْ يَقُوْلَ بِعْتُ هٰذَا اَوْ هٰذَا اَوْ بِعْتُ هٰذَا بِاَلْفٍ اَوْ بِاَلْفَيْنِ وَآجَرْتُ هٰذَا اَوْ هٰذَا اَوْ آجَرْتُ هٰذَا بِاَلْفٍ اَوْ بِاَلْفَيْنِ لِبَقَاءِ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ اَوِ الْمَعْقُوْدِ بِهٖ مَجْهُوْلًا مَعَ عَدَمِ تَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُوْمًا فِيْ اِثْنَيْنِ اَوْ ثَلٰثَةٍ مُتَعَلِّقٌ بِالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ اَيْ لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ وَالْاِجَارَةُ قَطُّ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُوْمًا بِاَنْ يَقُوْلَ عَلٰى اَنَّ الْخِيَارَ فِي التَّعْيِيْنِ لِلْبَائِعِ اَوْ لِلْمُشْتَرِيْ اَوْ لِلْآجِرِ اَوْ لِلْمُسْتَاجِرِ وَيَكُوْنُ الْخِيَارُ وَاقِعًا فِيْ اِثْنَيْنِ اَوْ ثَلٰثَةٍ مِنَ الْمَبِيْعِ وَالثَّمَنِ وَمِنَ الْاُجْرَةِ وَالدَّارِ لَا اَزْيَدُ مِنَ الثَّلٰثَةِ لِاَنَّ الثَّلٰثَةَ تَشْتَمِلُ عَلَى الْجَيِّدِ وَالْوَسَطِ وَالرَّدِيِّ وَالرَّابِعُ زَائِدٌ لَا حَاجَةَ اِلَيْهِ وَالْجَهَالَةُ غَيْرُ مُفْضِيَةٍ اِلَى الْمُنَازَعَةِ لِتَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ فَيَصِحُّ اِسْتِحْسَانًا اِلْحَاقًا لِهٰذَا الْخِيَارِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَعِنْدَ زُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ رح لَا يَصِحُّ قِيَاسًا لِلْجَهَالَةِ۔

ترجمہ :- اور کلمہ "او" جب وکالت میں داخل ہو تو وکالت درست ہوگی مثلاً یوں کہے "وکّلتُ ہٰذا او ہٰذا" پس ان دونوں میں سے جو بھی تصرّف کرے گا اس کا تصرف صحیح ہوگا۔ اور

دونوں کا اکٹھا ہونا شرط نہیں ہے کیوں کہ کلمۂ "او" انشاء کے مقام میں تخییر کیلئے ہوتا ہے۔ اور توکیل انشاء ہے۔ برخلاف بیع اور اجارہ کے کیوں کہ ان دونوں میں تردید درست نہیں ہوتی ہے مثلاً کوئی کہے "بعت ہٰذا او ہٰذا" یا "بعت ہٰذا بالف او بالفین" یا "آجرت ہٰذا او ہٰذا" یا "آجرت ہٰذا بالف او بالفین" کیوں کہ معقود علیہ یا معقود بہ من لہ الخیار کے متعین نہ ہونے کے باوجود مجہول رہ جاتا ہے مگر یہ کہ من لہ الخیار دو یا تین میں معلوم ہو یہ عبارت بیع اور اجارہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی بیع اور اجارہ دونوں کبھی صحیح نہ ہوں گے مگر یہ کہ من لہ الخیار معلوم ہو مثلاً یوں کہے کہ تعیین میں خیار، بائع یا مشتری یا آجر یا مستاجر کیلئے ہے اور خیار، مبیع، ثمن، اجرت اور دار میں سے دو یا تین میں واقع ہو، تین سے زیادہ میں نہ ہو۔ کیوں کہ تین، اعلیٰ، اوسط اور ردی سب پر مشتمل ہے اور چوتھا زائد ہے اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اور من لہ الخیار کے متعین ہونے کی وجہ سے جہالت غیر مفضی الی المنازعہ ہے پس اس خیار کو خیارِ شرط کیساتھ لاحق کرتے ہوئے استحساناً درست ہے۔ اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جہالت کی وجہ سے قیاساً صحیح نہیں ہے۔

**تشریح**:۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمۂ "او" اگر وکالت کے باب میں ذکر کیا گیا تو وکالت درست ہوگی مثلاً کسی نے یوں کہا "وکلت فلانا او فلانا ببیع ہٰذا العبد" میں نے فلاں یا فلاں کو اس غلام کے فروخت کرنے کا وکیل کیا تو یہ وکیل کرنا استحساناً درست ہوگا جیسا کہ "وکلت احدہما ببیع ہٰذا العبد" کہنے سے وکالت استحساناً درست ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی تصرف کرے گا اس کا تصرف درست ہو جائے گا یعنی دونوں میں سے جو بھی وکیل اس غلام کو فروخت کرے گا اس کا فروخت کرنا استحساناً درست ہوگا۔ اور فروخت کرنے کیلئے دونوں وکیلوں کا جمع ہونا شرط نہ ہوگا۔ البتہ کلمۂ "او" داخل کرنے کی صورت میں قیاساً وکالت درست نہیں ہے وجہ قیاس یہ ہے کہ کلمۂ "او" داخل کرنے کی وجہ سے مامور (وکیل) مجہول ہو جاتا ہے پس اس جہالت کی وجہ سے توکیل درست نہ ہوگی۔ اور وجہ استحسان یہ ہے کہ کلمۂ "او" انشاء کے موقع پر تخییر کیلئے ہوتا ہے اور توکیل بھی از قبیل انشاء ہے اور تخییر، تعمیل حکم کیلئے مانع نہیں ہے کیوں کہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی موکل کے بیان کردہ تصرف کو انجام دے گا وہی موکل کے حکم کی تعمیل کرنے والا ہوگا۔ اور موکل کے حکم کی تعمیل کرنا ہی وکالت کا مقصد ہے۔ الحاصل جب کلمۂ "او" کے داخل کرنے سے وکالت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے ــــــــ

ــــــــ تو کلمۂ "او" کے داخل کرنے سے وکالت بھی درست ہو جائے گی اور رہا مامور (وکیل) کا مجہول ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وکالت کی بنیاد

توسع پر ہے لہٰذا مامور (وکیل) کا اس انداز پر مجہول ہونا مفضی الی المنازعہ نہ ہوگا بلکہ باب وکالت میں اس درجہ جہالت برداشت کرلی جائے گی۔ بہرحال کلمۂ "او" اگر باب وکالت میں داخل کیا گیا تو وکالت درست ہے لیکن بیع اور اجارہ کے باب میں اگر کلمۂ "او" ذکر کیا گیا تو یہ دونوں درست نہ ہوں گے مثلاً کسی نے کہا "بعت ہٰذا او ہٰذا" میں نے اس کو فروخت کیا یا اسکو، تو معقود علیہ (مبیع) کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی یا "بعت ہٰذا بالف او بالفین" کہا تو معقود بہ (ثمن) کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی، اسی طرح اگر "آجرت ہٰذا او ہٰذا" کہا تو معقود علیہ یعنی شئی مستاجر کے مجہول ہونے کی وجہ سے اور اگر "آجرت ہٰذا بالف او بالفین" کہا تو معقود بہ یعنی اجرت کے مجہول ہونے کی وجہ سے اجارہ درست نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ باب بیع اور باب اجارہ میں کلمۂ "او" داخل کرنے سے چونکہ معقود علیہ یا معقود بہ میں ایسی جہالت پیدا ہوجاتی ہے جو مفضی الی المنازعہ ہے اور من لہ الخیار متعین نہیں ہے اسلئے یہ بیع اور اجارہ درست نہ ہوں گے ہاں۔ اگر من لہ الخیار متعین اور معلوم ہو یعنی اگر عاقدین میں سے کسی ایک متعین عاقد کیلئے دو یا تین میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کا اختیار ہو تو اس صورت میں کلمۂ "او" کے مذکور رہنے کے باوجود بیع اور اجارہ درست ہوجائیں گے مثلاً ایک شخص نے کہا "بعتُ ہٰذا او ہٰذا" یا "بعتُ ہٰذا بالف او بالفین" اور ایک کو متعین کرنے کا اختیار مشتری کو دیدیا یا بائع نے اپنے لئے اختیار لے لیا تو یہ بیع درست ہوجائے گی، اسی طرح اگر اجارہ میں شئی مستاجر کو کلمۂ "او" کے ذریعہ ذکر کیا یا اجرت کو کلمۂ "او" کے ذریعہ ذکر کیا اور من لہ الخیار کو متعین کردیا تو یہ اجارہ درست ہوجائے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر مبیع، یا ثمن یا اجرت یا شئی مستاجر مثلاً مکان، دو یا تین کی تعداد میں کلمۂ "او" کے ذریعہ مذکور ہوں تو من لہ الخیار کو ان میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کا اختیار حاصل ہوگا لیکن اگر تین سے زائد ہوں مثلاً یوں کہا "بعت ہٰذا او ہٰذا او ہٰذا او ہٰذا" اور مشتری کو اختیار دیدیا تو یہ بیع درست نہ ہوگی اور من لہ الخیار کو کسی ایک کے متعین کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ خیار تعیین کو خیار شرط کی طرح ضرورت کے پیش نظر مشروع کیا گیا ہے اور ضرورت تین سے پوری ہوجاتی ہے اس طور پر کہ تین میں اعلیٰ، اوسط اور ردی تینوں آجاتے ہیں، اور رہا چوتھا تو وہ زائد ہے اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے بہرحال خیار تعیین کی صورت میں معقود علیہ یا معقود بہ اگرچہ مجہول ہوتا ہے لیکن من لہ الخیار کے متعین ہونے کی وجہ سے یہ جہالت مفضی الی المنازعہ نہیں ہوتی اور جو جہالت مفضی الی المنازعہ نہ ہو وہ مفسد نہیں ہوتی ہے لہٰذا یہ جہالت بھی مفسدِ عقد نہ ہوگی۔

ماتن رحؒ کہتے ہیں کہ خیار تعیین کی صورت میں عقد بیع اور عقد اجارہ دونوں استحساناً درست

ہوں گے اور اس خیار تعیین کو خیار شرط کیساتھ لاحق کر دیا جائے گا یعنی ضرورت کی وجہ سے جس طرح خیار شرط مشروع ہے اسی طرح خیار تعیین بھی ضرورت کی وجہ سے مشروع کر دیا گیا البتہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ قیاس کا اعتبار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ معقود علیہ یا معقود بہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع اور اجارہ درست نہ ہوں گے۔

وَفِي الْمَهْرِ كَذٰلِكَ عِنْدَهُمَا إِنْ صَحَّ التَّخْيِيْرُ وَفِي النَّقْدَيْنِ يَجِبُ الْأَقَلُّ يَعْنِيْ إِذَا دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ بِأَنْ يَقُوْلَ تَزَوَّجْتُ عَلٰى هٰذَا أَوْ هٰذَا فَأَيُّهُمَا أَعْطَاهَا صَحَّ عِنْدَهُمَا وَلٰكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَصِحَّ التَّخْيِيْرُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ بِأَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا دَائِرًا بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ بِاخْتِلَافِ الْجِنْسِ أَوِ الصِّفَةِ بِأَنْ يَقُوْلَ عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ أَوْ مِائَةِ دِيْنَارٍ أَوْ يَقُوْلَ عَلٰى أَلْفٍ حَالَّةٍ أَوْ أَلْفَيْنِ مُؤَجَّلَةٍ أَوْ يَقُوْلَ عَلٰى هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ هٰذَا الْعَبْدِ فَإِنَّ كُلًّا مِنْ هٰؤُلَاءِ مُشْتَمِلٌ عَلٰى نَفْعٍ وَضَرَرٍ وَعُسْرٍ وَيُسْرٍ فَيَصِحُّ التَّخْيِيْرُ فَيُعْطِيْهَا مَا شَاءَ وَإِنْ لَمْ يَصِحَّ التَّخْيِيْرُ بِأَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ مِنَ النَّقْدَيْنِ مَثَلًا يَقُوْلُ تَزَوَّجْتُكِ عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ أَوْ أَلْفَيْ دِرْهَمٍ يَجِبُ الْأَقَلُّ لَا مُحَالَةَ إِذْ لَا فَائِدَةَ لِلزَّوْجِ فِي هٰذَا الْاِخْتِيَارِ بَلْ نَفْعُهُ فِي إِعْطَاءِ الْأَقَلِّ أَلْبَتَّةَ وَلَمْ يُعْتَبَرْ نَفْعُهَا فِي قَبُوْلِ الْكَثِيْرِ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ وَالْمَالُ فِي النِّكَاحِ لَيْسَ أَمْرًا أَصْلِيًّا حَتّٰى تُعْتَبَرَ رِعَايَةُ الزِّيَادَةِ وَقَدْ فُهِمَ مِنْ هٰذَا التَّقْرِيْرِ أَنَّ قَيْدَهُ فِي النَّقْدَيْنِ اِتِّفَاقِيٌّ لِأَنَّهُ إِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ هٰذَا الْعَبْدِ يَجِبُ عِنْدَهُمَا الْعَبْدُ الْأَقَلُّ قِيْمَةً هٰكَذَا قِيْلَ وَهٰذَا كُلُّهُ عِنْدَهُمَا وَعِنْدَهُ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ فِي كُلٍّ مِنْ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ لِأَنَّهُ هُوَ الْمُوْجَبُ الْأَصْلِيُّ فِي النِّكَاحِ وَالْعُدُوْلُ عَنْهُ إِلَى الْمُسَمّٰى إِنَّمَا يَكُوْنُ عِنْدَ مَعْلُوْمِيَّةِ التَّسْمِيَةِ وَلَمْ تُوْجَدْ وَلٰكِنْ فِي صُوْرَةِ الْأَلْفِ الْحَالَّةِ وَالْأَلْفَيْنِ النَّسِيْئَةِ إِنْ كَانَ مَهْرُ الْمِثْلِ أَلْفَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ فَالْخِيَارُ لَهَا وَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ أَلْفٍ فَالْخِيَارُ لِلزَّوْجِ يُعْطِيْهَا أَيُّهُمَا شَاءَ۔

ترجمہ:- اور صاحبینؒ کے نزدیک مہر میں بھی ایسا ہی ہے اگر تخییر صحیح ہو اور نقدین میں

اقل واجب ہوگا یعنی جب کلمۂ "او" مہر کے باب میں داخل ہو مثلاً کوئی اس طور پر کہے "تزوجتُ علی ہٰذا او ہٰذا" پس ان دونوں میں سے جس کو دیدے گا صاحبین کے نزدیک صحیح ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تخییر اس طور پر صحیح ہو کہ اختلافِ جنس یا اختلافِ صفت کی وجہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہو مثلاً یوں کہے "علی الف درہم او مائۃ دینار" یا یوں کہے "علی الف حالۃ او الفین مؤجلۃ" یا یوں کہے "علی ہٰذا العبد او ہٰذا العبد" ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال نفع، ضرر اور تنگی و آسانی پر مشتمل ہے لہٰذا تخییر صحیح ہوگی پس ان میں سے جو چاہے دے، اور اگر تخییر صحیح نہ ہو اس طور پر کہ ایک جنس کے نقدین قلیل و کثیر کے درمیان ہوں مثلاً یوں کہے "تزوجتک علی الف درہم او الفی درہم" تو اس صورت میں لامحالہ اقل واجب ہوگا کیوں کہ اس اختیار میں شوہر کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اس کا نفع اقل کے دینے میں ہے اور کثیر کے قبول کرنے میں عورت کے نفع کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ کیوں کہ اصل ذمہ کا بری ہونا ہے اور نکاح میں مال کوئی امر اصلی نہیں ہے کہ زیادتی کی رعایت کا اعتبار کیا جائے۔ اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ فی النقدین کی قید اتفاقی ہے کیوں کہ جب کوئی شخص "علی ہٰذا العبد او ہٰذا العبد" کی شرط پر نکاح کرے تو صاحبین کے نزدیک وہی غلام واجب ہوگا جس کی قیمت کم ہو ایسا ہی کہا گیا ہے اور یہ سب باتیں صاحبین کے نزدیک ہیں، اور امام صاحب کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا ان تمام مذکورہ مسائل میں کیوں کہ نکاح میں موجَب اصلی وہ ہی ہے اور اس سے مسمّی کی طرف عدول اس وقت ہوتا ہے جب کہ تسمیہ معلوم ہو حالانکہ تسمیہ موجود نہیں ہے۔ البتہ ایک ہزار نقد اور دو ہزار ادھار کی صورت میں اگر مہر مثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو عورت کو خیار ہوگا اور اگر ایک ہزار سے کم ہو تو شوہر کو خیار ہوگا کہ وہ عورت کو ان دونوں میں سے جو چاہے دے۔

**تشریح:**۔ سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ کلمۂ "او" اگر باب وکالت میں داخل ہو تو کلمۂ "او" تخییر کیلئے ہوگا کیونکہ وکالت از قبیل انشاء ہے اور انشاء میں کلمۂ "او" تخییر کیلئے آتا ہے، اسی طرح کلمۂ "او" اگر مہر میں داخل کیا گیا تو صاحبین رح کے نزدیک کلمۂ "او" تخییر کیلئے ہوگا بشرطیکہ تخییر درست اور مفید ہو۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان کلمۂ "او" داخل کیا گیا ہو وہ دونوں اختلافِ جنس یا اختلافِ صفت کی وجہ سے نفع اور ضرر، تنگی اور آسانی کے درمیان دائر ہوں، اختلافِ جنس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً ان میں سے ایک دراہم کے قبیلہ سے ہو اور ایک دنانیر کے قبیلہ سے ہو مثلاً مرد یہ کہے "تزوجتُ علی الف درہم او مائۃ دینار" میں نے ایک ہزار درہم یا ایک سو دینار پر نکاح کیا، اور اختلافِ صفت کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ایک نقد ہو اور ایک ادھار ہو اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً مرد کہے "تزوجت علی الف حالۃ او الفین مؤجلۃ" میں نے ایک ہزار درہم نقد

یا دوہزار درہم ادھار پر نکاح کیا یا "تزوجت علی ہذا العبد او ہذا العبد" کہے اور ان میں سے ایک غلام اوکس (کم قیمت کا) ہو اور ایک غلام ارفع (زیادہ قیمت کا) ہو۔ بہر حال ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال چونکہ نفع اور ضرر، تنگی اور آسانی پر مشتمل ہے اس لئے ان مثالوں میں تخییر مفید اور درست ہوگی، اور جب ان مثالوں میں تخییر مفید اور درست ہے تو ان مثالوں میں کلمہ "او" تخییر کیلئے ہوگا اور شوہر کو اختیار ہوگا کہ مذکورہ دونوں رقموں میں سے جونسی چاہے رقم عورت کو دیدے کیونکہ یہاں کلمۂ "او" ذکر کیا گیا ہے اور کلمۂ "او" کا موجب تخییر ہے اور تخییر پر عمل کرنا ممکن بھی ہے لہٰذا تخییر کا قائل ہونا واجب ہوگا، اور اگر تخییر مفید اور درست نہ ہو اس طور پر کہ تخییر نقدین میں سے ایک جنس کے قلیل و کثیر کے درمیان ہو مثلاً مرد یہ کہے "تزوجتک علی الف درہم او الفی درہم" یا "تزوجتک علی الف دینار او الفی دینار" کہے یعنی میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم یا دو ہزار درہم پر نکاح کیا یا یہ کہے کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار دینار یا دو ہزار دینار پر نکاح کیا تو ان دونوں صورتوں میں شوہر کیلئے تخییر ثابت نہ ہوگی بلکہ جو رقم کم ہوگی شوہر پر وہی رقم واجب ہوگی، کیوں کہ ان صورتوں میں شوہر کو اختیار دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ شوہر کا فائدہ اس میں ہے کہ وہ عورت کو کم رقم ادا کرے۔ اور رہا یہ سوال کہ مقدار زائد کو قبول کرنے میں عورت کا نفع ہے لہٰذا عورت کے نفع کا اعتبار کرتے ہوئے شوہر کو اختیار دیدیا جاتا یعنی کم رقم دینے میں شوہر کا نفع ہے اور زائد رقم دینے میں عورت کا نفع ہے لہٰذا اس صورت میں بھی تخییر مفید اور درست ہے اور جب تخییر مفید ہے تو اس صورت میں بھی کلمۂ "او" تخییر کیلئے ہونا چاہیئے تھا، اور شوہر کیلئے اختیار ثابت ہونا چاہیئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ شوہر ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے اور شوہر کم رقم ادا کرنے سے بھی سبکدوش ہو جاتا ہے لہٰذا شوہر پر کم رقم کا ادا کرنا واجب ہوگا، اور رہا عورت کے نفع کا اعتبار تو اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کے باب میں مال کوئی امر اصلی نہیں ہے کہ زیادہ رقم قبول کرنے میں عورت کے نفع کا اعتبار کیا جائے یعنی نکاح میں چونکہ مال امر اصلی نہیں ہوتا، اسلئے مال کی زیادتی کی رعایت معتبر نہ ہوگی۔

شارح علیہ الرحمہ نے متن "وفی النقدین یجب الاقل" کی تشریح کرتے ہوئے "من جنس واحد من النقدین" کہہ کر ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ "وفی النقدین یجب الاقل" سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً نقدین میں اقل واجب ہوگا خواہ کلمۂ "او" کے ماقبل اور مابعد کی جنس ایک ہو یا دو ہوں، چنانچہ اگر مرد "تزوجتک علی الف درہم او مائۃ دینار" کہے تو اس پر ان دونوں میں سے جو اقل ہو وہ واجب ہونا چاہیئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں شوہر کو اختیار ہوتا ہے کہ ان دونوں

رقموں میں سے جو چاہے ادا کرے جیسا کہ گذشتہ سطروں میں گذرا ہے۔ پس شارح رح نے " من جنس واحد" کہہ کر واضح کر دیا کہ اگر دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً کلمہ "او" کے ماقبل اور مابعد صرف درہم مذکور ہو یا صرف دینار مذکور ہو اور اوصاف میں بھی دونوں مختلف نہ ہوں تو شوہر پر اقل واجب ہوگا اور شوہر کیلئے تخییر ثابت نہ ہوگی اور اگر دونوں کی جنس الگ الگ ہو یا جنس تو ایک ہو لیکن اوصاف میں مختلف ہوں تو شوہر پر اقل واجب نہ ہوگا بلکہ اس کیلئے تخییر ثابت ہوگی۔ بہر حال " من جنس واحد" کا لفظ زیادہ کرنے کے بعد مذکورہ وہم پیدا نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ متن میں " وفی النقدین" کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے کیونکہ مقدار اقل واجب ہونے کا حکم نقدین (دراہم و دنانیر) کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ نقدین کے علاوہ بھی اگر ایک جنس کی دو چیزوں کے درمیان کلمہ "او" کے ذریعہ تردید کی گئی اور ان دونوں کی قیمتوں میں تفاوت ہوا تو صاحبین رح کے نزدیک اس صورت میں بھی اقل ہی واجب ہوتا ہے اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہیں ہوتا مثلاً اگر کسی مرد نے کہا " تزوجتک علی ہذا العبد او ہذا العبد" اور ان دونوں میں سے ایک غلام کم قیمت کا ہو اور ایک زیادہ قیمت کا ہو تو شوہر پر لامحالہ کم قیمت والا غلام واجب ہوگا، اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہ ہوگا۔ علماء نے صاحبین رح کا مذہب یہی بیان کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ مہر کے اس مسئلہ میں اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ سب صاحبین رح کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رح کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا یعنی مہر مثل اگر مقدار اقل سے کم ہوا تو مقدار اقل واجب ہوگی اور اگر مقدار اکثر سے زائد ہوا تو مقدار اکثر واجب ہوگی اور اگر دونوں کے درمیان ہوا تو مہر مثل واجب ہوگا مثلاً " علی ہذا العبد او ہذا العبد" کہہ کر نکاح کیا حالانکہ ان میں سے ایک غلام اوکس، کم قیمت کا ہے اور ایک ارفع، زائد قیمت کا ہے تو امام صاحب کے نزدیک مہر مثل حکم ہوگا یعنی اگر مہر مثل اوکس سے کم ہوا تو اوکس غلام واجب ہوگا کیونکہ شوہر، عورت کو مہر مثل سے زیادہ دینے پر راضی ہو گیا ہے اور اگر مہر مثل ارفع غلام سے زیادہ ہوا تو شوہر پر ارفع غلام واجب ہوگا کیونکہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہو گئی ہے اور اگر مہر مثل دونوں کے درمیان ہوا تو مہر مثل واجب ہوگا۔ ہاں۔ اگر شوہر نے یہ کہا ہو کہ " تزوجتک علی الف حالۃ او الفین نسیئۃ" میں نے تجھ سے ایک ہزار نقد پر یا دو ہزار ادھار پر نکاح کیا تو اس صورت میں بھی اگرچہ مہر مثل حکم ہوگا لیکن اس صورت میں امام صاحب رح یہ فرماتے ہیں کہ اگر مہر مثل دو ہزار یا دو ہزار سے زائد ہوا تو عورت کو اختیار ہوگا جی چاہے ایک ہزار نقد لے لے اور جی چاہے دو ہزار ادھار لے کیونکہ عورت بہر حال مہر مثل سے کم پر راضی ہے اور عورت چونکہ دونوں صورتوں میں شوہر پر تبرع کرنے والی ہے (ایک ہزار نقد لینے کی صورت میں مقدار میں تبرع کرنے والی ہے اور دو ہزار ادھار لینے کی صورت میں وصف

یعنی نقد وصول نہ کرنے میں تبرع کرنیوالی ہے) اسلئے شوہر کیلئے کوئی اختیار نہ ہوگا۔

اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے کم ہو تو شوہر کیلئے اختیار ہوگا جی چاہے عورت کو ایک ہزار نقد ادا کرے اور جی چاہے دو ہزار ادھار ادا کرے کیوں کہ مرد بہر حال مہر مثل سے زائد دینے پر راضی ہو گیا ہے اور شوہر چونکہ دونوں صورتوں میں تبرع کرنیوالا ہے (ایک ہزار نقد دینے کی صورت میں وصف یعنی نقد دینے میں تبرع کرنے والا ہے اور دو ہزار ادھار دینے کی صورت میں مقدار یعنی ایک ہزار زائد دینے میں تبرع کرنیوالا ہے) اسلئے عورت کیلئے کوئی اختیار نہ ہوگا اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے زیادہ اور دو ہزار سے کم ہو تو عورت کے لئے مہر مثل واجب ہوگا۔

امام اعظم رح کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں موجب اصلی مہر مثل ہے کیوں کہ مہر مثل ہی ملک بضع کے معادل اور مساوی ہوتا ہے ورنہ مہر مسمّی ملک بضع سے کم بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی۔ بہر حال نکاح میں موجب اصلی تو مہر مثل ہے لیکن مہر مسمّی کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کہ مہر مسمّی معلوم اور معین ہو۔ حالانکہ کلمۂ "او" ذکر کرنے کی وجہ سے مہر مسمّی معلوم ومعیّن نہیں ہو سکا پس جب مہر مسمّی، معلوم معین نہیں ہے تو موجب اصلی یعنی مہر مثل کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا۔ اور کلمۂ "او" ذکر کرنے کی صورت میں شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا یعنی مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا۔

(فوائد)۔ شارح کی عبارت میں تضاد ہے اس طور پر کہ شارح نے صاحبین کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے "علی ہٰذا العبد او ہٰذا العبد" کہہ کر نکاح کیا تو شوہر کیلئے اختیار ثابت ہے۔ بیوی کو جو بھی غلام دے گا مہر ادا ہو جائے گا۔ اور آخر میں چل کر کہا "اذا تزوج علی ہٰذا العبد او ہٰذا العبد یجب عندہما الاقل قیمۃ" یعنی شوہر پر اقل قیمت کا غلام واجب ہوگا اور اس کو اختیار نہ ہوگا اور یہ عین تضاد ہے کیوں کہ مسئلہ ایک ہے اور حکم دو ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی مثال جس میں "علی ہٰذا العبد او ہٰذا العبد" کہنے کی وجہ سے شوہر کو اختیار دیا گیا ہے یہ شارح کا سہو ہے اور کم قیمت والے غلام کا واجب ہونا اور شوہر کو اختیار نہ دینا یہ درست ہے۔

وَفِي الْكَفَّارَةِ يَجِبُ اَحَدُ الْاَشْيَاءِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ يَعْنِيْ اَنَّ فِيْ كُلِّ كَفَّارَةٍ رُدِّدَ فِيْهَا بَيْنَ الْاَشْيَاءِ بِكَلِمَةِ اَوْ كَمَا فِيْ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ وَكَمَا فِيْ كَفَّارَةِ حَلْقِ الرَّاْسِ مِنْ عُذْرٍ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ وَكَمَا فِيْ كَفَّارَةِ جَزَاءِ الصَّيْدِ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ

يَحْكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ اَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِيْنَ اَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا يَجِبُ عِنْدَنَا اَحَدُ الْاَشْيَاءِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِبَاحَةِ فَلَوْ اَدّٰى الْكُلَّ لَا يَقَعُ عَنِ الْكَفَّارَةِ اِلَّا وَاحِدٌ وَالْبَاقِيْ تَبَرُّعٌ وَاِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يُعَاقَبُ عَلٰى وَاحِدٍ مِّنْهَا بِخِلَافِ الْبَعْضِ وَهُمُ الْعِرَاقِيُّوْنَ وَالْمُعْتَزِلَةُ فَاِنَّ الْكُلَّ وَاجِبٌ عِنْدَهُمْ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ فَاِنْ فَعَلَ اَحَدَهَا سَقَطَ وُجُوْبُ بَاقِيْهَا وَاِنْ اَدّٰى الْكُلَّ يَقَعُ الْكُلُّ وَاجِبًا وَاِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يُعَاقَبُ عَلَى الْجَمِيْعِ قُلْنَا هٰذَا خِلَافُ وَضْعِ اللُّغَةِ وَالشَّرْعِ فَلَا يُعْتَبَرُ۔

ترجمہ :۔ اور کفارہ میں ہمارے نزدیک بعض ائمہ کے برخلاف چند چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہوتی ہے یعنی ہر اس کفارہ میں جس میں چند چیزوں کے درمیان کلمۂ "او" کے ذریعہ تردید واقع ہوتی ہے جیسا کہ کفارہ یمین میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبۃ " اور جیسے عذر کی وجہ سے حلق راس کے کفارہ میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک " اور جیسے کفارہ جزائے صید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیا بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذالک صیاماً (ان تمام کفاروں میں) ہمارے نزدیک اباحت کے طور پر چند امور میں سے ایک واجب ہے پس اگر کسی نے تمام کو ادا کر دیا تو بھی وہ صرف ایک ہی کفارہ سے واقع ہوگا اور باقی تبرع ہوں گے اور اگر تمام امور کو چھوڑ دیا تو ان میں سے ایک پر سزا دی جائے گی۔ اس کے برخلاف بعض علمائے اہل عراق و معتزلہ کہ ان کے نزدیک علی سبیل البدل تمام امور واجب ہیں پس اگر ایک کو ادا کر لیا تو باقی امور کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور اگر تمام کو ادا کر لیا تو تمام امور واجب ہو کر واقع ہوں گے اور اگر تمام کو چھوڑ دیا تو تمام پر سزا دیجائے گی۔ ہم جواب دینگے کہ یہ بات چونکہ لغت اور شرع کی وضع کے خلاف ہے اسلئے معتبر نہیں ہے۔

تشریح :۔ مصنف ؒ نے فرمایا ہے کہ انشاء کے مقام میں کلمۂ "او" چونکہ تخییر کیلئے آتا ہے اسلئے کفارات کے موقع پر کلمۂ "او" کے ذریعہ جن چند چیزوں کو بیان کیا گیا ہے ہمارے نزدیک ان میں سے صرف ایک ہی چیز واجب ہوگی یعنی کفارہ ادا کرنیوالے کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر دے، اگرچہ بعض حضرات معتزلہ اور اہل عراق کا اختلاف ہے مثلاً کفارہ یمین میں خداوند قدوس کا ارشاد ہے۔ " لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبۃ " (پ، رکوع ۱۲ مائدہ) یعنی نہیں پکڑتا تم کو اللہ تمہاری بیہودہ قسموں پر لیکن پکڑتا ہے تم کو اس پر جس قسم کو تم نے مضبوط باندھا ہے سو اس کا کفارہ کھانا دینا ہے دس محتاجوں کو

اوسط درجہ کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی ہے ملاحظہ فرمایئے باری تعالیٰ نے کفارۂ یمین میں کلمۂ "او" کے ذریعہ تین چیزوں کو بیان کیا ہے (۱) دس مساکین کو کھانا دینا (۲) دس مساکین کو کپڑا پہنانا (۳) ایک غلام آزاد کرنا۔ پس کفارہ ادا کرنے والا مذکورہ تینوں امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرسکتا ہے۔ اسی طرح بحالت احرام عذر کی وجہ سے حلق راس کے کفارہ میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک" (البقرہ رکوع ۲۴) پھر جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کو تکلیف ہو سر کی تو بدلہ دیوے روزے یا خیرات یا قربانی۔ اگر حالتِ احرام میں عذر کی وجہ سے سر منڈا دیا تو کلمۂ "او" کے ذریعہ باری تعالیٰ نے تین چیزوں کو ذکر کیا ہے (۱) تین دن کے روزے (۲) چھ مساکین پر خیرات کرے اس طور پر کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور دے (۳) ایک بکری ذبح کرے لہٰذا یہاں بھی کفارہ ادا کرنے والا تینوں امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے میں مختار ہے۔ اسی طرح حالتِ احرام میں جانور قتل کرنے کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہوتا ہے اس کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یا ایہا الذین آمنوا لاتقتلوا الصید و انتم حرم ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیا بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذالک صیاما لیذوق وبال امرہ (مائدہ رکوع ۱۳) اے ایمان والو نہ مارو شکار جس وقت تم ہو احرام میں اور جو کوئی تم میں اس کو مارے جان کر تو اس پر بدلہ ہے اس مارے ہوئے کے برابر مویشی میں سے جو تجویز کریں دو آدمی معتبر تم میں سے اس طرح سے کہ وہ جانور بدلے کا بطور نیاز پہنچایا جاوے کعبہ تک یا اس پر کفارہ ہے چند محتاجوں کو کھانا کھلانا یا اس کے برابر روزے تاکہ چکھے سزا اپنے کام کی۔ یعنی اگر کسی شخص نے حالتِ احرام میں کوئی جانور مار ڈالا تو دو عادل اور جانکار آدمی اس جانور کی قیمت کا اندازہ لگائیں گے اب اس قیمت میں اگر ہدی کا جانور مل سکتا ہو تو اس محرم کو تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے۔ (۱) یا تو ہدی کا جانور (بکری، گائے، اونٹ) خرید کر سرزمین حرم میں ذبح کرے (۲) یا اس قیمت سے گندم یا دوسرا اناج خرید کر مساکین پر تقسیم کردے اس طور پر کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع دوسرا اناج دیدے (۳) یا ایک مسکین کے گندم کے عوض ایک روزہ رکھ لے اور اگر اس قیمت میں ہدی کا جانور نہ آسکتا ہو تو پھر محرم کو طعامِ مساکین اور روزوں کے درمیان اختیار ہوگا بہرحال جزائے صید کا کفارہ بھی کلمۂ "او" کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے اور اسی "او" کی وجہ سے محرم کو مذکورہ تین چیزوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

الحاصل مذکورہ تینوں کفارات میں تین تین چیزیں کلمۂ "او" کے ذریعہ بیان کی گئی ہیں پس اسی کلمۂ "او" کی وجہ سے ہمارے حنفی علماء کے نزدیک اباحت کے طور پر صرف ایک چیز واجب ہوگی اور اس ایک کو متعین کرنے میں کفارہ ادا کرنے والا مختار ہوگا مگر یہ تعین فعلاً معتبر ہوگا نہ کہ قولاً یعنی اگر قول سے کسی

ایک چیز کو متعین کر دیا تو یہ تعین معتبر نہ ہوگا بلکہ اس کے علاوہ سے کفارہ ادا کرنا درست ہوگا ہاں اگر ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر دیا تو وہ متعین ہو جائے گا اب اس کو بدل کر دوسری چیز کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ بہرحال ہمارے نزدیک صرف ایک چیز واجب ہوتی ہے چنانچہ اگر اس نے تمام کو ادا کر دیا مثلاً قسم کا کفارہ دینے والے نے مساکین کو کھانا بھی کھلا دیا، کپڑے بھی پہنا دیئے اور غلام بھی آزاد کر دیا تو کفارہ میں ایک ہی چیز ادا ہوگی اور اس کو ایک واجب کا ثواب دیا جائے گا، اور بقیہ دو تبرع اور نفل کے طور پر ادا ہوں گے البتہ کفارہ میں ان تینوں میں سے ایک ادا ہوگا جو قیمت کے اعتبار سے اعلیٰ ہو اور اس کے علاوہ بقیہ دو تبرع کے طور پر ادا ہوں گے۔ اور اگر اس نے تینوں کو ترک کر دیا کسی کو بھی ادا نہ کیا تو ان میں سے صرف ایک کے ترک پر سزا دی جائے گی کیونکہ اس نے صرف ایک واجب میں خلل اندازی کی ہے البتہ سزا اس ایک کے ترک کرنے پر دی جائے گی جو ان میں سے قیمت کے اعتبار سے ادنیٰ ہوگا۔ اہل عراق اور بعض معتزلہ نے فرمایا کہ کفارہ میں علی سبیل البدل تمام امور واجب ہیں یعنی مساکین کو کھانا دینا واجب ہے یا کپڑے پہنانا واجب ہے یا غلام آزاد کرنا واجب ہے البتہ اگر ان میں سے ایک کو ادا کر دیا تو باقی دو کا وجوب ساقط ہو جائے گا جیسا کہ واجب علی الکفایہ، سب پر واجب ہوتا ہے لیکن بعض کے ادا کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں علی سبیل البدل واجب تو تمام امور ہیں لیکن کسی ایک کے ادا کرنے سے بقیہ دو کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور اگر تمام کو ادا کر دیا تو وہ تمام کے ادا کرنے سے امتثالِ امر کرنے والا ہوگا اور تین واجبات کے ثواب کا مستحق ہوگا یعنی تینوں امور میں سے ہر امر کے ادا کرنے پر ایک واجب کا ثواب دیا جائے گا اور اگر تینوں چیزیں ترک کر دیں اور کسی کو ادا نہیں کیا تو وہ تینوں کو ترک کرنے پر تین سزاؤں کا مستحق ہوگا۔

ہماری طرف سے ان حضرات کے قول کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ مذہب وضع لغت اور وضع شرع دونوں کے خلاف ہے کیونکہ کلمہ "او" احد الاشیاء کیلئے آتا ہے تو کلمہ "او" احد الاشیاء کیلئے آتا ہے نہ کہ جمع کیلئے۔ پس جب کلمہ "او" احد الاشیاء کیلئے آتا ہے تو کلمہ "او" کے ذریعہ ذکر کردہ اشیاء میں سے صرف ایک شئی واجب ہوگی تمام اشیاء واجب نہ ہوں گی جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ علی سبیل البدل تمام اشیاء واجب ہیں۔

(فوائد)۔ بقول محشی معتزلہ کے دو گروہ ہیں ایک مشاہیر معتزلہ کا دوسرا بعض معتزلہ کا۔ مشاہیر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفارہ میں تینوں چیزیں علی سبیل البدل واجب ہیں لیکن اگر تینوں کو ترک کر دیا تو صرف ایک کے ترک کرنے پر سزا ہوگی باقی دو کے ترک کرنے پر سزا نہ ہوگی اور اگر تینوں کو ادا کر دیا تو صرف ایک فعل پر ثواب دیا جائے گا باقی دو تبرع اور نفل کے طور پر ادا ہوں گے اور کفارہ ادا کرنے والے کو اختیار ہوگا وہ جس کو ادا کرے گا اسی سے کفارہ ادا ہو جائے گا۔ آپ غور کریں تو

معلوم ہوگا کہ ہمارا مذہب بھی یہی ہے ہمارے اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے صرف لفظی فرق ہے کیونکہ ہم بھی "او" کے ذریعہ بیان کردہ تینوں چیزوں میں سے ایک کے وجوب کے قائل ہیں اور وہ تمام کے وجوب کے قائل ہیں مگر علی سبیل البدل اور علی سبیل البدل میں بھی ایک ہی واجب ہوتا ہے۔ اور بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ "او" کے ذریعہ جن چیزوں کو ذکر کیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک واجب ہے البتہ ایک کے ادا کرنے سے دوسری دو چیزوں کا وجوب بھی ساقط ہو جائے گا اور اگر تینوں کو ادا کر دیا تو تین واجبات کے ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر تینوں کو ترک کر دیا تو تین سزاؤں کا مستحق ہوگا ان حضرات کا مذہب ہمارے مذہب کے خلاف ہے کیوں کہ ہمارے نزدیک تمام کو ادا کرنے کی صورت میں ایک واجب کے ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور تمام کو ترک کرنے کی صورت میں صرف ایک واجب کو ترک کرنے پر عذاب کا مستحق ہوتا ہے پس ہمارے اور بعض معتزلہ کے مذاہب میں واضح فرق ہے شارح علیہ الرحمہ نے عجیب انداز اختیار کیا کہ معتزلہ کے دونوں فرقوں کے مذاہب میں خلط ملط کر دیا چنانچہ مذہب نقل کرتے وقت تو مشاہیر معتزلہ کا مذہب بیان کیا اور کہا "فان الکل واجب عندہم علی سبیل البدل" اور احکام کی تفسیر کرتے وقت بعض معتزلہ کے مذہب کے مطابق تفسیر کر ڈالی چنانچہ کہا "فان فعل احدہا سقط وجوب باقیہا وان ادی الکل یقع الکل واجبا وان عطل الکل یعاقب علی الجمیع"۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ حَقِيْقَةِ كَلِمَةِ اَوْ شَرَعَ فِيْ مَجَازِهَا فَقَالَ وَفِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنْ يُّقَتَّلُوْا اَوْ يُصَلَّبُوْا لِلتَّخْيِيْرِ عِنْدَ مَالِكٍ رح وَعِنْدَنَا بِمَعْنٰى بَلْ تَمَامُ الْاٰيَةِ اِنَّمَا جَزَاۤءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْا اَوْ يُصَلَّبُوْا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ فَاِنَّ اللّٰهَ تعالٰى قَدْ نَقَلَ لِلْمُحَارِبِيْنَ وَلِسَاعِي الْفَسَادِ اَعْنِيْ قُطَّاعَ الطَّرِيْقِ اَرْبَعَةَ اَجْزِيَةٍ مِّنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَقَطْعِ الْاَيْدِيْ وَالْاَرْجُلِ مِنْ خِلَافٍ وَالنَّفْيِ مِنَ الْاَرْضِ بِطَرِيْقِ التَّرْدِيْدِ بِكَلِمَةِ اَوْ فَمَالِكٌ رح يَقُوْلُ اِنَّهَا عَلٰى حَالِهَا فَيَتَخَيَّرُ الْاِمَامُ بَيْنَهَا وَعِنْدَنَا بِمَعْنٰى بَلْ لِلْاِضْرَابِ عَنْ كَلَامٍ وَشُرُوْعٍ فِيْ آخَرَ لِاَنَّ جِنَايَاتِ قُطَّاعِ الطَّرِيْقِ كَانَتْ عَلٰى اَرْبَعَةِ اَنْوَاعٍ اَعْنِيْ اَخْذَ الْمَالِ فَقَطْ وَالْقَتْلَ فَقَطْ وَالْقَتْلَ وَاَخْذَ الْمَالِ جَمِيْعًا وَالتَّخْوِيْفَ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ قَتْلٍ وَاَخْذِ مَالٍ فَقَابَلَ بِهٰذِهِ الْجِنَايَاتِ الْاَرْبَعِ الْاَجْزِيَةَ الْاَرْبَعَ وَلٰكِنْ لَمْ يَذْكُرِ الْجِنَايَاتِ فِي النَّصِّ اِعْتِمَادًا عَلٰى فَهْمِ الْعَاقِلِيْنَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْجَزَاۤءَ اِنَّمَا

يَكُونُ عَلٰى حَسَبِ الْجِنَايَةِ فَغَلْظُهَا بِغَلْظِهٖ وَخِفَّتُهَا بِخِفَّتِهٖ وَلَا يَلِيقُ مِنَ الْحَكِيمِ الْمُطْلَقِ اَنْ يُجَازِيَ اَغْلَظَ الْجِنَايَةِ بِاَخَفِّهَا اَوْ بِالْعَكْسِ فَكَانَ تَقْدِيرُ عِبَارَةِ الْقُرْاٰنِ اَنْ يُقَتَّلُوْا اِذَا قَتَلُوْا فَقَطْ بَلْ يُصَلَّبُوْا اِذَا ارْتَفَعَتِ الْمُحَارَبَةُ بِقَتْلِ النَّفْسِ وَ اَخْذِ الْمَالِ بَلْ تُقَطَّعُ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ اِذَا اَخَذُوا الْمَالَ فَقَطْ بَلْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ اِذَا خَوَّفُوا الطَّرِيْقَ وَقَدْ وَرَدَ هٰذَا الْبَيَانُ بِعَيْنِهٖ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ اَنَّهٗ وَادَعَ اَبَا بُرْدَةَ اَنْ لَا يُعِيْنَهٗ وَلَا يُعِيْنَ عَلَيْهِ فَجَاءَهٗ اُنَاسٌ يُرِيْدُوْنَ الْاِسْلَامَ فَقَطَعَ اَصْحَابُ اَبِيْ بُرْدَةَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيْقَ فَنَزَلَ جِبْرَئِيْلُ ؑ بِالْحَدِّ فِيْهِمْ اَنَّ مَنْ قَتَلَ وَاَخَذَ الْمَالَ صُلِّبَ وَمَنْ قَتَلَ وَلَمْ يَاْخُذِ الْمَالَ قُتِلَ وَمَنْ اَخَذَ الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلْ قُطِعَتْ يَدُهٗ وَرِجْلُهٗ مِنْ خِلَافٍ وَمَنْ اَفْرَدَ الْاِخَافَةَ نُفِيَ مِنَ الْاَرْضِ وَلٰكِنْ حَمَلَ اَبُوْحَنِيْفَةَ رح قَوْلَهٗ مَنْ قَتَلَ وَاَخَذَ الْمَالَ صُلِّبَ عَلَى اخْتِصَاصِ الصَّلْبِ بِهٰذِهِ الْحَالَةِ لَا اخْتِصَاصَ هٰذِهِ الْحَالَةِ بِالصَّلْبِ بِحَيْثُ لَا يَجُوْزُ فِيْهَا غَيْرُهٗ بَلْ اَثْبَتَ لِلْاِمَامِ الْخِيَارَ فِي الْاَرْبَعَةِ اِنْ شَاءَ قَطَعَ ثُمَّ قَتَلَ اَوْ صَلَّبَ وَاِنْ شَاءَ قَتَلَ اَوْ صَلَّبَ مِنْ غَيْرِ قَطْعٍ لِاَنَّ الْجِنَايَةَ تَحْتَمِلُ الْاِتِّحَادَ وَالتَّعَدُّدَ فَتُرَاعٰى كِلْتَا الْجِهَتَيْنِ فِيْهِ وَالْمُرَادُ مِنَ النَّفْيِ لَيْسَ الْجَلَاءَ عَنِ الْوَطَنِ كَمَا يُوْهِمُهُ الظَّاهِرُ بَلِ النَّفْيُ عَنِ الظُّهُوْرِ عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ بِاَنْ يُحْبَسُوْا حَتّٰى يَتُوْبُوْا۔

ترجمہ :۔ پھر کلمہ "او" کے حقیقی معنی سے فراغت کے بعد مصنف ؒ نے اس کے مجازی معنی کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا اور باری تعالیٰ کے قول "ان یقتلوا او یصلبوا" میں (کلمہ او) امام مالکؒ کے نزدیک تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک "بل" کے معنی میں ہے پوری آیت اس طرح ہے "انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض" اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے محاربہ کرنیوالوں اور فساد پھیلانیوالوں یعنی ڈاکوؤں کیلئے چار سزائیں یعنی قتل کرنا، سولی دینا، ہاتھ اور پیر کا مخالف جانب سے کاٹنا اور جلا وطن کرنا، بطریق تردید کلمہ "او" کے ذریعہ نقل کی ہیں۔ پس امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ "او" اپنی حالت پر ہے لہٰذا امام المسلمین کو ان چاروں کے درمیان اختیار ہوگا اور ہمارے نزدیک "بل" کے معنی میں ایک کلام سے اعراض کرنے کیلئے اور دوسرے کلام کو شروع کرنے کیلئے ہے کیوں کہ ڈاکوؤں کے جرم چار طریقہ پر تھے صرف مال لینا، صرف قتل کرنا، قتل کرنا اور مال لینا، صرف ڈرانا دھمکانا نہ قتل کرنا نہ مال لینا۔ پس ان چار جرائم کے مقابلہ میں چار سزائیں ذکر کی ہیں اور اہل عقل کے فہم پر بھروسہ کر کے نص میں ان جرائم کا ذکر نہیں کیا ہے اور

یہ اسلئے ہے کہ سزا جرم کے مطابق ہوتی ہے پس سزا کا سخت ہونا جرم کے سخت ہونے پر ہے اور سزا کا ہلکا ہونا جرم کے ہلکا ہونے پر ہے اور حکیم مطلق کیلئے مناسب نہیں ہے کہ وہ سخت ترین جرم کے بدلے ہلکی سزا دے یا اس کے برعکس۔ پس عبارت قرآن کی تقدیر اس طرح ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے جب وہ صرف قتل کریں بلکہ ان کو سولی دیجائے جب کہ جنگ کا شعلہ قتل نفس اور اخذ مال کی وجہ سے بلند ہو جائے بلکہ ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں جب وہ صرف مال لیں بلکہ ان کو جلا وطن کر دیا جائے جب وہ راستہ میں ڈرائیں، دھمکائیں۔ اور بعینہ یہ بیان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طور پر مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ سے اس شرط پر صلح کی تھی کہ ابو بردہ نہ تو آپکی مدد کرے اور نہ آپ کے مقابلہ میں آپ کے دشمنوں کی مدد کرے چنانچہ کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادے سے آئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا تو جبریل علیہ السلام انکے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل کیا اور مال بھی چھینا اس کو سولی دیجائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں لیا اس کو قتل کیا جائے اور جس نے مال چھینا اور قتل نہیں کیا اس کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹے جائیں اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا اُسے جلا وطن کر دیا جائے۔ لیکن امام ابو حنیفہ رح نے قول من قتل واخذ المال صلب کو اس حالت کیساتھ صلب کے اختصاص پر محمول کیا ہے نہ کہ صلب کیساتھ اس حالت کے اختصاص پر اس طور پر کہ اس حالت میں غیر صلب جائز نہیں ہے بلکہ امام صاحب رح نے امام المسلمین کیلئے ان چار چیزوں میں خیار ثابت کیا ہے۔ امام المسلمین اگر چاہے تو قطع کرے پھر قتل کرے یا سولی دیدے اور اگر چاہے بغیر قطع کے قتل کرے یا سولی دیدے کیوں کہ جرم اتحاد اور تعدد دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس باب میں دونوں جہتوں کی رعایت کی جائے گی اور نفی سے مراد جلا وطن نہیں جیسا کہ ظاہر عبارت سے اس کا وہم ہوتا ہے بلکہ سرزمین پر کھلم کھلا رہنے سے اس طور پر علیحدہ رکھنا کہ انھیں محبوس کر دیا جائے تاکہ وہ توبہ کریں۔

**تشریح:** شارح رح نے فرمایا ہے کہ مصنف رح کلمہ "او" کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اب اس کے مجازی معنی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "ان یقتلوا او یصلبوا الخ" میں کلمہ "او" امام مالک رح کے نزدیک اپنی حقیقت پر ہے یعنی تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک مجازاً "بل" کے معنی میں ہے پوری آیت اس طرح ہے "انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض" (سورہ مائدہ رکوع ۵) یہی سزا ہے ان کی جو لڑائی کرتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے اور دوڑتے ہیں ملک میں فساد کرنے کو ان کو قتل کیا جائے یا سولی پر چڑھائے جائیں یا کاٹے جاویں ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف جانب سے یا دور کر دیئے جائیں اس جگہ سے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے محاربین اور ڈاکوؤں کی چار سزائیں کلمہ "او" کے ساتھ ذکر کی ہیں اور وہ چار سزائیں یہ ہیں (۱) قتل کرنا (۲) سولی پر چڑھا کر

ہلاک کر دینا (۳) دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹنا (۴) جلا وطن کرنا۔ حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہاں کلمۂ "او" اپنی حقیقت پر ہے یعنی علی سبیل التخییر امور اربعہ میں سے ایک پر دلالت کرتا ہے پس امام مالکؒ کے نزدیک کلمۂ "او" کے اپنی حقیقت پر ہونے کی وجہ سے امام المسلمین کو ان چاروں کے درمیان اختیار ہوگا یعنی مذکورہ چاروں سزاؤں میں سے ڈاکو کو جو سزا چاہے دے سکتا ہے اس کو پورا اختیار ہے لیکن ہمارے نزدیک اس جگہ کلمۂ "او" اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ مجازاً "بل" کے معنی میں ہے جیسا کہ "او اشد قسوۃ" میں کلمۂ "او" "بل" کے معنی میں ہے اور کلمۂ "او" اور "بل" کے درمیان مناسبت بھی موجود ہے اس طور پر کہ جس طرح "بل" کے ذریعہ کلام اول سے اعراض اور آخر کلام کیلئے اثبات ہوتا ہے اسی طرح کلمۂ "او" کے ذریعہ اس تعیین سے اعراض ہوتا ہے جو کلام اول سے ثابت ہوتی ہے یعنی کلمۂ "او" سے پہلے جو شئی مذکور ہوتی ہے وہ کلمۂ "او" مذکور ہونے سے پہلے متعین ہوتی ہے لیکن جب کلمۂ "او" ذکر کیا گیا تو اس کے ذریعہ

تعیین سے اعراض ہو گیا اور غیر معین طور پر احد المذکورین کا اثبات ہو گیا۔ بہر حال جب کلمۂ "او" اور "بل" کے درمیان مناسبت موجود ہے تو کلمۂ "او" کو مجازاً "بل" کے معنی میں لینا درست ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ ڈاکوؤں کے احوال جرم چار طریقہ پر ہیں (۱) صرف مال چھیننا (۲) صرف قتل کرنا (۳) مال بھی چھیننا اور قتل بھی کرنا (۴) راستہ سے گذرنے والوں کو صرف ڈرانا دھمکانا نہ قتل کرنا اور نہ مال چھیننا۔ پس باری عز اسمہ نے ان چار جرائم کے مقابلہ میں چار سزائیں الگ الگ ذکر کی ہیں کیوں کہ سزا، جرم کے مطابق ہوتی ہے جرم اگر سخت ہوتا ہے تو اس کی سزا بھی سخت ہوتی ہے اور جرم اگر ہلکا ہوتا ہے تو اس کی سزا بھی ہلکی ہوتی ہے اور حکیم مطلق جناب باری تعالیٰ کے لئے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ سخت جرم کے بدلے ہلکی سزا تجویز کرے اور ہلکے جرم کے بدلے سخت سزا تجویز کرے اور جب ایسا ہے تو تخییر پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ تخییر کی صورت میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ڈاکو نے اگر قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا تو امام المسلمین اسکو صرف جلا وطن کر دے حالانکہ یہاں جرم سخت ہے اور سزا ہلکی ہے اسی طرح اگر ڈاکو نے صرف ڈرایا دھمکایا ہو تو امام المسلمین اس کو قتل کرا سکتا ہے حالانکہ یہاں جرم ہلکا اور سزا سخت ہے اور یہ دونوں باتیں اس قاعدے کے خلاف ہیں کہ سزا، جرم کے مطابق ہوتی ہے۔ لیکن یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ جرائم کا مقابلہ سزاؤں سے کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ مقابلہ کا تقاضہ یہ ہے کہ آیت میں جرائم اور سزائیں دونوں کا ذکر ہو حالانکہ آیت میں سزائیں تو مذکور ہیں لیکن جرائم مذکور نہیں ہیں لہٰذا ان دونوں کے درمیان مقابلہ کرنا کیسے درست ہوگا۔ شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اہل عقل کی سمجھ پر اعتماد کر کے آیت میں جرائم کا ذکر نہیں کیا گیا یا یوں کہہ لیا جائے کہ ذکر عام ہے حقیقۃً ہو یا حکماً ہو آیت میں جرائم کا ذکر اگرچہ حقیقۃً نہیں ہے لیکن حکماً موجود ہے۔

بہرحال اس آیت میں تخییر ممکن نہیں ہے اور جب تخییر ممکن نہیں ہے تو کلمۂ "او" کو مجازاً "بل" کے معنی پر محمول کیا جائے گا اور اس آیت کی تقدیری عبارت یہ ہوگی " ان یقتلوا اذا قتلوا فقط بل یصلبوا اذا ارتفعت المحاربۃ بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدیھم وارجلھم اذا اخذوا المال فقط بل ینفوا من الارض اذا اخوفوا الطریق" یعنی ڈاکوؤں کی سزا یہ ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے جب وہ صرف قتل کریں بلکہ ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے جب وہ قتل بھی کریں اور مال بھی لوٹیں بلکہ ان کا دایاں ہاتھ بایاں پاؤں کاٹ دیا جائے جب وہ صرف مال لوٹیں بلکہ ان کو جلا وطن کر دیا جائے جب وہ راستہ میں صرف ڈرائیں دھمکائیں ۔

یہی مضمون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طور پر مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ سے اس شرط پر صلح کی تھی کہ ابو بردہ نہ تو آپکی مدد کرے اور نہ آپ کے مقابلے میں آپکے دشمنوں کی مدد کرے چنانچہ ایک مرتبہ کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادہ سے آئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا تو جبرئیل علیہ السلام ان کے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا اس کو سولی پر چڑھایا جائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں چھینا اس کو قتل کیا جائے اور جس نے مال چھینا اور قتل نہیں کیا اس کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹا جائے اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا اس کو جلا وطن کر دیا جائے اس حدیث سے بھی ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ ہر جرم کی سزا علیحدہ ہے ایسا نہیں جیساکہ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ امام المسلمین کو چاروں سزاؤں کے درمیان اختیار ہے لیکن اس حدیث پر یہ اعتراض ہوگا کہ حدیث میں "یریدون الاسلام" کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ آنیوالے مسلمان نہیں تھے بلکہ غیر مسلم تھے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ آنیوالے غیر مسلم مستامن تھے یعنی امن طلب کرکے اسلام قبول کرنے کیلئے دار الاسلام میں داخل ہوئے اور غیر مسلم مستامن پر ڈاکہ ڈالنا موجب حد نہیں ہے لہٰذا قوم ابو بردہ کے ڈاکوؤں پر جنھوں نے غیر مسلم مستامنین پر ڈاکہ ڈالا ہے حد کس طرح واجب ہوگی ۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں اسلام سے تعلم احکام اسلام مراد ہے یعنی آنیوالے حضرات مسلمان تھے اور آنے کا مقصد احکام اسلام سیکھنا تھا اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں "یریدون الاسلام" کی جگہ "یریدون رسول اللہ" ہے یعنی وہ لوگ احکام سیکھنے کیلئے سردار دوجہاں کی خدمت میں حاضر ہونا چاہتے تھے پس اس صورت میں ڈاکہ زنی مسلمانوں پر ہوگی نہ کہ غیر مسلموں پر اور مسلمانوں پر ڈاکہ زنی چونکہ موجب حد ہے اسلئے حضرت جبرئیل علیہ السلام نے ابو بردہ کے ڈاکوؤں کی حد بیان فرمائی ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آنیوالے حضرات غیر مسلم تھے لیکن جو شخص اسلام قبول کرنے کیلئے دار الاسلام میں داخل ہوتا ہے وہ ذمی کی طرح ہوتا ہے اور ذمی پر ڈاکہ زنی موجب حد ہے لہٰذا ان لوگوں پر ڈاکہ زنی

کرنا بھی موجب حد ہوگا اسی وجہ سے جبریل علیہ السلام ابو بردہ کے ڈاکوؤں کے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے۔

"ولکن حمل ابو حنیفۃ قولہ من قتل الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ فروع میں امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ امام المسلمین کو اشیاء اربعہ کے درمیان اختیار ہے اور یہاں بیان مذہب احناف کے موقع پر گذشتہ سطروں میں گذرا ہے کہ ہر جرم کی سزا علیحدہ ہے امام المسلمین کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ حالانکہ یہ تناقض ہے پس امام صاحبؒ کے قول میں تناقض لازم آیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فروع میں جن اشیاء اربعہ کا ذکر ہے ان اشیاء اربعہ سے وہ چار سزائیں مراد نہیں ہیں جن کا آیت میں ذکر کیا گیا ہے ان میں حضرت امام صاحبؒ امام المسلمین کو کوئی اختیار نہیں دیتے ہیں بلکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اشیاء اربعہ سے یہ مراد ہے کہ اگر ڈاکو کسی کو قتل بھی کردے اور اس کا مال بھی چھین لے تو امام المسلمین اس ڈاکو کو چار سزاؤں میں سے کوئی ایک سزا دے سکتا ہے (۱) یا تو دایاں ہاتھ بایاں پاؤں کاٹ کر اس کو قتل کردے (۲) یا ہاتھ پاؤں کاٹ کر اس کو سولی دیدے (۳) یا بغیر قطع کے صرف قتل کردے (۴) یا بغیر قطع کے صرف سولی دیدے گویا اس ایک جرم کی چار سزائیں ہیں حضرت امام صاحب نے امام المسلمین کیلئے ان چار میں خیار ثابت کیا ہے اور آیت میں بیان کردہ چار جرائم کی چار سزاؤں میں خیار ثابت نہیں کیا ہے، اور جب ایسا ہے تو امام صاحب کے قول میں کوئی تناقض لازم نہ آئے گا۔ پس امام ابو حنیفہؒ سے حدیث کے جملہ "من قتل واخذ المال صُلِبَ" کو اس پر محمول کیا ہے کہ سولی دینا اس حالت کے ساتھ خاص ہے یعنی ڈاکو کو سولی صرف اسی حالت میں دی جا سکتی ہے اس کے علاوہ بقیہ تین حالتوں میں سولی دینا جائز نہیں ہے اس پر محمول نہیں کیا کہ یہ حالت سولی دینے کیساتھ خاص ہے یعنی اس حالت میں صرف سولی ہی دی جا سکتی ہے اور کوئی سزا نہیں دی جا سکتی بلکہ اس حالت میں سولی کے علاوہ اور سزائیں بھی دی جا سکتی ہیں البتہ ان سزاؤں میں امام المسلمین کو اختیار ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ڈاکوؤں کا قتل کرنا اور مال چھیننا ایسا جرم ہے جو اتحاد اور تعدد دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی قتل کرنا اور مال چھیننا چونکہ دونوں ملکر ڈاکہ زنی ہے اسلئے یہ دونوں ایک جرم شمار ہوں گے اور مال چھیننا چونکہ الگ جرم ہے اور قتل کرنا الگ جرم ہے اسلئے یہ دونوں دو جرم شمار ہوں گے۔ بہر حال یہ دونوں چونکہ دو جرم ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اسلئے امام المسلمین کو اختیار دیا گیا کہ وہ ان کو دو سزائیں دے اخذ مال کی وجہ سے ہاتھ پاؤں کاٹ دے اور قتل کی وجہ سے قتل کردے یا سولی دیدے اور یہ دونوں مل کر چونکہ ایک جرم ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اسلئے امام المسلمین ان کو صرف ایک سزا بھی دے سکتا ہے یعنی صرف قتل کردے یا صرف سولی دیدے۔

اس پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ یہاں اتحاد کا شبہ موجود ہے لہٰذا قتل اور اخذ مال میں تعدد کا اعتبار کرنا اور دو جرم سمجھ کر دو سزائیں دینا شبہ کے ہوتے ہوئے حد قائم کرنا ہے حالانکہ شبہ کے ہوتے ہوئے حد قائم کرنا جائز نہیں ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اس مسئلہ میں صاحبین کا مذہب راجح ہے یعنی قتل اور اخذ مال دونوں کی سزا صرف سولی پر چڑھانا ہے۔ آیت مذکورہ میں نفی من الارض کا لفظ آیا ہے اور نفی من الارض کے ظاہری معنی جلاوطن اور شہر بدر کرنے کے ہیں۔ خادم نے ترجمہ اور تشریح کے وقت یہی معنی ذکر کیا ہے اور فقہاء کی ایک جماعت بھی یہی معنی مراد لیتی ہے لیکن صاحب نور الانوار نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی رعایت کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت میں نفی سے مراد جلاوطن کرنا نہیں ہے بلکہ قید کرنا مراد ہے اور قید کرنے میں بھی جلاوطنی کے معنی پائے جاتے ہیں اس طور پر کہ جلاوطن کرنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ اس کے شر سے محفوظ ہو جائیں اور یہ مقصد قید کرنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے بلکہ قید کرنے سے یہ مقصد زیادہ حاصل ہوتا ہے کیوں کہ قید کرنے کی صورت میں تمام لوگ اس ڈاکو کے ڈاکہ زنی کرنے سے محفوظ ہو جائیں گے اور جلاوطن کرنے کی صورت میں ایک جگہ کے لوگ اگرچہ محفوظ ہو جائیں گے لیکن دوسری جگہ جہاں اس کو جلاوطن کیا گیا ہے وہاں کے لوگ محفوظ نہیں رہیں گے بلکہ وہ وہاں ڈاکہ زنی کرے گا۔ بہر حال ڈرانے دھمکانے کی صورت میں ڈاکوؤں کو قید میں ڈالدیا جائے یہاں تک کہ وہ توبہ کریں اور ان کی حالتوں سے اندازہ ہو جائے کہ اب وہ اس جرم کا ارتکاب نہیں کریں گے یا قید خانہ میں مر جائیں۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي مِثَالٍ آخَرَ لِمَجَازِهَا عَلَى مَذْهَبِ أَبِي حَنِيْفَةَ رح خَاصَّةً فَقَالَ وَقَالَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَدَابَّتِهٖ هٰذَا حُرٌّ وَهٰذَا أَنَّهٗ بَاطِلٌ لِأَنَّهٗ اِسْمٌ لِأَحَدِهِمَا غَيْرُ عَيْنٍ وَذٰلِكَ غَيْرُ مَحَلٍّ لِلْعِتْقِ لِأَنَّ حَقِيْقَةَ كَلِمَةِ أَوْ أَنْ يَّتَرَدَّدَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ يَكُوْنُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا صَالِحًا لِذٰلِكَ الْحُكْمِ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ حَتّٰى يُعَيِّنَ الْمُتَكَلِّمُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَحَدَهُمَا وَهٰهُنَا الدَّابَّةُ غَيْرُ صَالِحَةٍ لِلْعِتْقِ فَاسْتَحَالَ الْحُكْمُ الْحَقِيْقِيُّ فَبَطَلَ الْكَلَامُ وَقِيْلَ إِنَّ هٰذَا إِذَا لَمْ يَنْوِ وَإِنْ نَوَى الْعَبْدَ خَاصَّةً يَعْتِقُ عِنْدَهُمَا عَلٰى مَا فِي الْمَبْسُوْطِ۔

ترجمہ :۔ پھر مصنفؒ نے خاص طور پر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق کلمہ "او" کے مجازی معنی کی دوسری مثال کو بیان کرنا شروع کیا ہے چنانچہ فرمایا اور صاحبین نے کہا کہ جب مولیٰ اپنے غلام اور چوپائے سے کہے "ہذا حر او ہذا" تو یہ کلام باطل ہے کیوں کہ یہ امر واحد غیر معین کا اسم ہے اور

واحد غیر معین عتق کا محل نہیں ہے اسلئے کہ کلمہ "او" کی حقیقت یہ ہے کہ اس کو دو چیزوں کے درمیان دائر کیا جائے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک علی سبیل البدل اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہو یہاں تک کہ اس کے بعد متکلم ان دونوں میں سے ایک کو متعین کر دے اور یہاں چوپایہ عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس حکم حقیقی محال ہو گیا اور کلام باطل ہو گیا اور کہا گیا کہ یہ حکم اس وقت ہے جب مولیٰ نے نیت نہ کی ہو اور اگر خاص طور پر غلام کی نیت کی تو مبسوط کے بیان کے مطابق صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔

تشریح :۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے خاص طور پر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق کلمہ "او" کے مجازی معنی کی ایک اور مثال بیان فرمائی ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام اور چوپائے کی طرف اشارہ کر کے کہا "ہذا حرٌ او ہذا" تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام لغو اور باطل ہوگا۔ کیونکہ کلمہ "او" مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کیلئے آتا ہے، اور مثال مذکور میں ایک غیر معین عتق کا محل نہیں ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ "او" کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایسی دو چیزوں کے درمیان دائر ہو جن میں سے ہر ایک یکے بعد دیگرے اس حکم کی صلاحیت رکھتی ہو اور پھر اس کے بعد متکلم ان میں سے کسی ایک کو متعین کر دے یعنی کلمہ "او" جن دو چیزوں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک کا ذکر کردہ حکم کی صلاحیت رکھنا ضروری ہے پھر اس کے بعد متکلم کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کر دے مثلاً "جاءنی زید او بکر" میں زید و بکر دونوں میں سے ہر ایک مجیئت کی صلاحیت رکھتا ہے پھر اس کے بعد متکلم کو اختیار ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کر دے اور یہ کہہ دے کہ میری مراد زید ہے یا میری مراد بکر ہے بہر حال کلمہ "او" کی حقیقت یہی ہے کہ وہ جن دو چیزوں کے درمیان واقع ہو علی سبیل البدل دونوں چیزیں مذکورہ حکم کی صلاحیت رکھتی ہوں اور مثال مذکور میں یہ بات موجود نہیں ہے کیونکہ چوپایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور چوپایہ آزاد ہونیکی صلاحیت اسلئے نہیں رکھتا کہ آزادی، رقیت کی فرع ہے یعنی جہاں رقیت ہوتی ہے آزادی وہیں متحقق ہوتی ہے اور رقیت، جزاء ہے کفر کی یعنی ابتداءً کافر ہی رقیق ہو سکتا ہے مومن رقیق نہیں ہو سکتا اور چوپایہ، کفر کیساتھ متصف نہیں ہوتا کیونکہ مومن اور کافر ہونا اہل عقل کی صفات میں سے ہیں نہ کہ غیر اہل عقل کی صفات میں سے پس چوپایہ، کفر کے ساتھ متصف نہیں ہوگا اور جب کفر کیساتھ متصف نہیں ہوگا تو چوپایہ رقیق بھی نہ ہوگا اور جب چوپایہ رقیق نہ ہوگا تو آزاد ہونیکی صلاحیت بھی نہ رکھے گا بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ احد المذکورین یعنی چوپایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور جب احد المذکورین یعنی چوپائے میں آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں ہے تو کلمہ "او" کا حقیقی حکم محال ہو گیا اور جب حقیقی حکم محال ہو گیا تو کلام لغو اور باطل ہو گیا۔ لہٰذا متکلم اگر خاص طور پر غلام کو آزاد کرنے کی نیت بھی کرلے تو صاحبینؒ کے نزدیک غلام آزاد نہ ہوگا۔ بعض حضرات علماء نے کہا ہے کہ صاحبینؒ

کے نزدیک کلام اس صورت میں باطل ہوگا جب کہ متکلم نے کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ اگر خاص طور پر غلام کی نیت کرلے تو صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہوجائے گا کیونکہ اس صورت میں احد المذکورین کا مصداق غلام ہی ہوگا۔

وَعِنْدَهٗ هُوَ كَذٰلِكَ لٰكِنَّ عَلٰى اِحْتِمَالِ التَّعْيِيْنِ يَعْنِيْ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ رح اِنَّ الْاَمْرَ كَذٰلِكَ فِي الْحَقِيْقَةِ وَنَفْسِ الْاَمْرِ عَلٰى مَا قُلْتُمْ لٰكِنَّهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْمَجَازِ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ حَتّٰى لَزِمَهُ التَّعْيِيْنُ كَمَا فِيْ مَسْأَلَةِ الْعَبْدَيْنِ بِاَنْ يُّرَدِّدَ بَيْنَ الْعَبْدَيْنِ وَيَقُوْلُ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا فَيُجْبِرُهُ الْقَاضِيْ عَلَى التَّعْيِيْنِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ لَمَا اَجْبَرَهٗ عَلَيْهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُحْتَمَلِ اَوْلٰى مِنَ الْاِهْدَارِ لِاَنَّ كَلَامَ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ يُصَحَّحُ حَتَّى الْاِمْكَانِ بِالْحَقِيْقَةِ اَوِ الْمَجَازِ فَجَعَلَ مَا وُضِعَ لِحَقِيْقَتِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ وَاِنِ اسْتَحَالَتْ حَقِيْقَتُهٗ فَجَرٰى عَلٰى اَصْلِهِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ قَوْلِهٖ لِلْاَكْبَرِ سِنًّا مِّنْهُ هٰذَا اِبْنِيْ بِجَعْلِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ بَعْدَ اِسْتِحَالَةِ الْحَقِيْقَةِ وَهُمَا يُنْكِرَانِ الْاِسْتِعَارَةَ عِنْدَ اِسْتِحَالَةِ الْحُكْمِ فَهُمَا جَرَيَا اَيْضًا عَلٰى اَصْلِهِمَا فِيْ ذٰلِكَ الْمِثَالِ فَيَبْطُلُ هٰهُنَا كَمَا بَطَلَ ثَمَّهٗ ۔

ترجمہ:۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک بھی وہ ایسا ہی ہے لیکن تعیین کا احتمال ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ حقیقت اور نفس الامر میں معاملہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے کہا لیکن بر سبیل مجاز تعیین کا احتمال رکھتا ہے اسلئے اس کو تعیین لازم ہے جیسا کہ مسئلہ عبدین میں بایں طور کہ عبدین کے درمیان کلمۂ تردید لائے اور کہے "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" پس قاضی اس کو تعیین پر مجبور کرے گا پس اگر یہ کلام تعیین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو تعیین پر مجبور نہ کرتا اور محتمل پر عمل کرنا اولیٰ ہے ضائع کرنے سے کیونکہ عاقل بالغ کا کلام حتی الامکان صحیح کیا جائے گا حقیقت پر عمل کرکے یا مجاز پر۔ پس امام صاحب نے اس لفظ کو جو اپنی حقیقت کیلئے وضع کیا گیا تھا اس شئی سے مجاز قرار دیدیا جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس کی حقیقت محال ہے پس امام صاحب اپنے اس قاعدہ پر قائم رہے جو پہلے مذکور ہوچکا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے سے زیادہ عمر والے کو "ہٰذا ابنی" کہے حقیقت کے محال ہونے کے بعد اس کو اس چیز سے مجاز قرار دیکر جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اور صاحبین رح استحالۂ حکم کے وقت استعارہ کا انکار کرتے ہیں پس صاحبین بھی اس مثال میں اپنے قاعدہ پر قائم ہیں چنانچہ جس طرح وہاں کلام باطل ہوگیا یہاں بھی باطل ہوجائے گا۔

تشریح:۔ جب کسی شخص نے اپنے غلام اور چوپائے کی طرف اشارہ کرکے "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" کہا تو

امام صاحبؒ کے نزدیک نفس الامر میں ویسا ہی معاملہ ہے جیسا کہ صاحبین رحؒ نے کہا یعنی کلمۂ "او" واحد غیر معین کیلئے آتا ہے اور یہاں واحد غیر معین محل عتق نہیں ہے لیکن یہ کلام (غلام اور چوپایے کیلئے "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" کہنا) مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے یعنی مجازاً اس بات کا احتمال ہے کہ متعین طریقہ پر غلام مراد لے لیا جائے پس جب یہ کلام مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے تو اس کو تعیین لازم ہوگی یعنی متعینہ طور پر غلام آزاد ہو جائے گا جیسا کہ دو غلاموں کی طرف اشارہ کرکے اگر "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" کہا گیا تو قاضی اس قائل کو تعین پر مجبور کرے گا یعنی اس بات پر مجبور کرے گا کہ وہ ان دونوں غلاموں میں سے کسی ایک کو متعین کرے۔

ملاحظہ فرمائیے اگر یہ کلام تعیین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو اس بات پر مجبور نہ کرتا کہ وہ کسی ایک غلام کو متعین کرے بہر حال یہ کلام مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ کسی کلام کو ضائع کرنے سے بہتر یہ ہے کہ ایک محتمل شئی پر عمل کر لیا جائے کیوں کہ عاقل بالغ آدمی کے کلام کو حتی الامکان صحیح کرنے کی کوشش کی جانی چاہیئے اور لغو ہونے سے بچانا چاہیئے۔ اب یہ کوشش خواہ حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں ہو خواہ مجاز پر عمل کرنے کی صورت میں پس چونکہ یہاں کلمۂ "او" کی حقیقت یعنی واحد غیر معین کیلئے ہونا محال اور متعذر ہے اسلئے حضرت امام اعظم رحؒ نے اس کو اس چیز کیلئے یعنی واحد معین کے لئے مجاز قرار دیدیا جس کا وہ کلام احتمال رکھتا ہے حاصل یہ کہ یہاں کلمۂ "او" کی حقیقت پر عمل کرنا چونکہ متعذر ہے اسلئے یہاں کلمۂ "او" کو مجازاً واحد معین پر محمول کیا جائے گا۔ بہر حال حضرت امام صاحبؒ اس مثال میں بھی کلمۂ "او" کو مجاز پر محمول کرتے ہیں اگرچہ صاحبین رحؒ مجاز پر محمول نہیں کرتے ہیں۔ حضرت امام صاحبؒ اور صاحبین رحؒ اپنی اپنی اس اصل پر قائم ہیں جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کہ اگر کسی نے اپنے سے زیادہ عمر والے اپنے غلام کو "ہٰذا ابنی" کہا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کی حقیقت یعنی ثبوتِ نسب اگرچہ [illegible] ورمت[illegible]ر ہے لیکن لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز یعنی حریت پر محمول کیا گیا ہے اور صاحبین رحؒ حقیقت کے متعذر ہونے کی صورت میں چونکہ استعارہ کرنے یعنی مجاز پر عمل کرنے کا انکار کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک یہ کلام (ہٰذا ابنی) باطل ہو جاتا ہے۔ پس صاحبین رحؒ کے نزدیک جس طرح مذکورہ "ہٰذا ابنی" کلام حقیقت کے متعذر ہونے کی وجہ سے باطل ہے اسی طرح غلام اور چوپایے کی طرف اشارہ کرکے "ہٰذا حرٌّ او ہٰذا" جو کلام کیا گیا ہے کلمۂ "او" کی حقیقت کے متعذر ہونے کی وجہ سے وہ بھی باطل ہو جائے گا اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک جس طرح "ہٰذا ابنی" کی حقیقت متعذر ہونے کی وجہ سے اس کو مجاز یعنی حریت پر محمول کیا گیا ہے اسی طرح یہاں کلمۂ "او" کی حقیقت (واحد غیر معین) متعذر ہونے کی وجہ سے اس کو مجاز یعنی واحد معین پر محمول کیا جائے گا۔

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لَهَا فَقَالَ وَتُسْتَعَارُ لِلْعُمُوْمِ فَتَصِيْرُ بِمَعْنَى وَاوِ الْعَطْفِ لَا عَيْنَهَا يَعْنِيْ كَمَا اَنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى اِثْبَاتِ الْحُكْمِ لِلْمَعْطُوْفِ وَالْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ كِلَيْهِمَا فَكَذٰلِكَ اَوْ فَتَكُوْنُ بِمَعْنَى الْوَاوِ لٰكِنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى الْاِجْتِمَاعِ وَالشُّمُوْلِ وَ اَوْ تَدُلُّ عَلَى انْفِرَادِ كُلٍّ مِّنْهُمَا عَنِ الْاٰخَرِ فَلَا يَكُوْنُ عَيْنَهَا۔

ترجمہ :۔ پھر مصنف ؒ نے کلمہ "او" کے دوسرے مجازی معنی کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا اور کلمہ "او" عموم کیلئے مستعار ہوتا ہے پس وہ واو عاطفہ کے معنی میں ہو جاتا ہے بعینہ واو عاطفہ نہیں ہوتا یعنی جس طرح کلمہ "واو" معطوف اور معطوف علیہ دونوں کیلئے اثبات حکم پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ "او" ہے پس کلمہ "او" "واو" کے معنی میں ہو جاتا ہے لیکن واو عاطفہ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ "او" معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے لہٰذا کلمہ او بعینہ واو عاطفہ نہیں ہوگا۔

تشریح :۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف ؒ کلمہ او کے ایک مجازی معنی اور بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ کلمہ او، عموم کا فائدہ دینے کیلئے مستعار ہے یعنی کلمہ او مجازاً افادۂ عموم کیلئے مستعمل ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں او، واو کے معنی میں ہوگا لیکن بعینہ واو نہیں ہوگا حاصل یہ کہ جس طرح واو عاطفہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے واسطے حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ او بھی کلام نفی میں دونوں کیلئے منفی حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے لیکن دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ واو عاطفہ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ او، معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی کلمہ واو اگر کلام منفی میں داخل کیا گیا تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں کی اجتماعی طور سے نفی ہوگی اور اگر کلمہ او داخل کیا گیا تو دونوں کی نفی الگ الگ ہوگی مثلاً قرآن پاک میں ارشاد ہے "ولا تطع منهم آثما او كفورا" یہاں "او كفورا" کے معنی ہیں "ولا كفورا" لہٰذا دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کرے گا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا یعنی آثم کی اطاعت کرے گا تو بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا اور اگر کفور کی اطاعت کی تو بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا بہر حال حکم منفی یعنی عدم اطاعت دونوں کیلئے الگ الگ ثابت ہے اور اگر بجائے او کے واو ہوتا یعنی "ولا تطع منهم آثما وكفورا" تو اس صورت میں عدم اطاعت کا حکم دونوں کیلئے اجتماعی طور پر ثابت ہوتا۔ یعنی دونوں کی اطاعت کرنے کی صورت میں منہی عنہ کا مرتکب ہوتا اور کسی ایک کی اطاعت کرنے سے منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا پس چونکہ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے اسلئے کلمہ او، بعینہ واو عاطفہ نہ ہوگا۔

وَذٰلِكَ اَیْ كَوْنُهَا مُسْتَعَارَةً بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذَا كَانَتْ فِیْ مَوْضَعِ النَّفْیِ اَوْ مَوْضَعِ الْاِبَاحَةِ لِاَنَّهُمَا قَرِیْنَتَانِ لِهٰذَا الْمَجَازِ وَلَا یُصَارُ اِلَیْهِ اِلَّا بِقَرِیْنَةٍ كَقَوْلِهٖ وَاللهِ لَا اُكَلِّمُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا حَتّٰی اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا یَحْنَثُ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً مِثَالٌ لِوُقُوْعِهَا فِیْ مَوْضَعِ النَّفْیِ وَالظَّاهِرُ اَنَّ قَوْلَهٗ حَتّٰی اِذَا كَلَّمَ تَفْرِیْعٌ لِكَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ وَقَوْلُهٗ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا تَفْرِیْعٌ لِعَدَمِ كَوْنِهَا عَیْنَ الْوَاوِ یَعْنِیْ اِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الْوَاوِ فَیَعُمُّ الْحِنْثُ بِتَكَلُّمِ اَحَدِهِمَا اَیُّهُمَا كَانَ اِذْ لَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا بِتَكَلُّمِ اَحَدِهِمَا فَاِذَا تَكَلَّمَ بِاَحَدِهِمَا اِرْتَفَعَ الْیَمِیْنُ وَحَنِثَ بِهٖ ثُمَّ بِتَكَلُّمِ آخَرَ لَمْ یَتَعَلَّقْ حُكْمُ الْحِنْثِ وَاِذَا لَمْ تَكُنْ عَیْنَ الْوَاوِ فَلَوْ كَلَّمَهُمَا جَمِیْعًا لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَلَمْ یَجِبْ عَلَیْهِ اِلَّا كَفَّارَةُ یَمِیْنٍ وَاحِدَةٍ اِذْ هَتَكَ حُرْمَةَ اِسْمِ اللهِ تَعَالٰی لَمْ یُوْجَدْ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَلَوْ كَانَتْ عَیْنَ الْوَاوِ لَصَارَ بِمَنْزِلَةِ الْیَمِیْنَیْنِ فَتَجِبُ الْكَفَّارَةُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰی حِدَةٍ وَقِیْلَ التَّفْرِیْعُ عَلَى الْعَكْسِ یَعْنِیْ اَنَّ قَوْلَهٗ حَتّٰی اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا یَحْنَثُ تَفْرِیْعٌ عَلٰی عَدَمِ كَوْنِهَا عَیْنَ الْوَاوِ لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَیْنَ الْوَاوِ لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا بِتَكَلُّمِ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَیْثُ الْمَجْمُوْعِ فَیَتَوَقَّفُ الْحِنْثُ عَلٰی اَنْ یَّتَكَلَّمَ بِكِلَیْهِمَا فَلَا یَحْنَثُ بِمُجَرَّدِ تَكَلُّمِ اَحَدِهِمَا فَاِذَا لَمْ تَكُنْ عَیْنَ الْوَاوِ یَحْنَثُ بِتَكَلُّمِ اَیِّهِمَا كَانَ وَاَنَّ قَوْلَهٗ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً تَفْرِیْعٌ عَلٰی كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذْ لَوْ تَكَلَّمَ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ بِالْوَاوِ لَمْ یَحْنَثْ اِلَّا مَرَّةً وَلَمْ تَجِبْ اِلَّا كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ وَاِنْ كَلَّمَهُمَا جَمِیْعًا فَكَذٰلِكَ۔

ترجمہ :۔ اور وہ یعنی کلمہ او کا واو کے معنی مستعار ہونا اس وقت ہوتا ہے جب کہ کلمہ او نفی کی جگہ میں یا اباحت کی جگہ میں ہو اسلئے کہ یہ دونوں اس مجاز کیلئے قرینہ ہیں اور مجاز کی طرف بغیر قرینہ کے رجوع نہیں کیا جاتا ہے جیسے اس کا قول، بخدا میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کروں گا حتی کہ جب وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کرلے تو حانث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے بات کرلے تو بجز ایک مرتبہ کے حانث نہ ہوگا یہ کلمہ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی ایک مثال ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اس کا قول حتی اذا کلم کلمہ او کے واو کے معنی میں ہونے پر متفرع ہے اور ولو کلمہا کلمہ او کے عین واو نہ ہونے پر متفرع ہے یعنی کلمہ او جب واو کے معنی میں ہے تو ان دونوں میں سے جس چاہے ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہو جائے گا اسلئے کہ اگر او، واو کے معنی میں نہ ہوتا تو وہ حانث نہ ہوتا مگر ان

دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرنے سے پھر جب ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرلیتا تو یمین مرتفع ہوجاتی اور وہ اس کلام کی وجہ سے حانث ہوجاتا پھر دوسرے کیساتھ کلام کرنے سے حنث کا حکم متعلق نہ ہوتا۔ اور کلمہ او چونکہ عین واو نہیں ہے اسلئے اگر وہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے تو صرف ایک مرتبہ حانث ہوگا اور اس پر ایک ہی قسم کا کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ اللہ کے اسم مبارک کی بے عزتی ایک ہی مرتبہ پائی گئی ہے اور اگر او، عین واو ہوتا تو دو قسم کے مرتبہ میں ہوتا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ کفارہ واجب ہوتا۔ اور کہا گیا کہ یہاں پر تفریع، مذکورہ تفریع کے برعکس ہے یعنی اس کا قول حتی اذا کلم احدہما یحنث کلمہ او کے عین واو نہ ہونے پر تفریع ہے اسلئے کہ کلمہ او اگر عین واو ہوتا تو وہ حانث نہ ہوتا مگر مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ کلام کرنے سے پس حنث اس بات پر موقوف ہوگا کہ حالف دونوں سے کلام کرے لہٰذا ان دونوں میں سے محض ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا پس جب کلمہ او، عین واو نہیں ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہوجائیگا اور اس کا قول ولو کلمہما لم یحنث الامرۃ واحدۃ۔ کلمہ او کے واو کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے کیوں کہ اس مقام میں متکلم اگر واو کے ساتھ کلام کرے تو صرف ایک ہی مرتبہ حانث ہوگا اور صرف ایک ہی کفارہ واجب ہوگا اگرچہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے پس ایسا ہی کلمہ او ہے۔

تشریح:۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ او، مجازاً واو کے معنی میں اس صورت میں استعمال ہوتا ہے جب کہ کلمہ او مقام نفی یا مقام اباحت میں واقع ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجاز کی طرف بغیر قرینہ کے رجوع نہیں کیا جاتا اور یہ دونوں یعنی مقام نفی اور مقام اباحت اس بات پر قرینہ ہیں کہ کلمہ او، مجازاً واو کے معنی میں ہے مثلاً اگر کسی نے "واللہ لا اکلم فلانا او فلانا" کہا، بخدا میں فلاں یا فلاں سے بات نہ کروں گا' تو حالف اگر ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کرلے تو حانث ہوجائے گا اور اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرلے تو صرف ایک بار حانث ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ 'یہ'، کلمۂ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی مثال ہے۔ اور پہلے دو باتیں بیان ہوئی ہیں ایک یہ کہ کلمۂ او، واو عاطفہ کے معنی میں آتا ہے دوم یہ کہ کلمہ او بعینہ واؤ نہیں ہوتا ہے پس لف ونشر مرتب کے طور پر مصنف نے دو تفریعیں ذکر کی ہیں چنانچہ "حتی اذا کلم" سے اس بات پر تفریع بیان کی ہے کہ کلمہ "او" "واو" کے معنی میں آتا ہے اور "لو کلمہما" سے اس بات پر تفریع بیان کی ہے کہ کلمہ "او" عین واؤ نہیں ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ کلمہ "او" چونکہ "واؤ" کے معنی میں ہے اسلئے ان دونوں میں سے جس کسی سے کلام کرے گا حانث ہوجائے گا یعنی جب ایک سے کلام کرے گا تو حانث ہوگا اور جب دوسرے سے کلام کرے گا تو پھر دوبارہ حانث ہوگا اور اس پر دو کفارے واجب ہوں گے کیوں کہ اگر کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں نہ ہوتا تو حالف صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہوجاتا اور یمین مرتفع ہوجاتی

پھر دوسرے کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوتا۔ اسلئے کہ کلمہ "او" احدالمذکورین اور احدالامرین کیلئے آتا ہے نہ کہ امرین اور مذکورین دونوں کیلئے پس حنث کا عام ہونا یعنی دونوں میں سے ہر ایک کیساتھ علیٰحدہ علیٰحدہ کلام کرنے سے علیٰحدہ علیٰحدہ دو بار حانث ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں ہے۔ اور کلمہ "او" چونکہ عین واؤ نہیں ہے اسلئے حالف اگر دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے گا تو وہ صرف ایک ہی بار حانث ہوگا یعنی ایک ہی بار حانث شمار کیا جائے گا اور اس پر صرف ایک یمین کا کفارہ واجب ہوگا کیونکہ حانث ہونا اور کفارہ کا واجب ہونا اللہ کے نام کی بے حرمتی کرنے سے ہوتا ہے اور اس صورت میں یعنی دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے سے اللہ کے نام کی بے عزتی صرف ایک مرتبہ ہوئی ہے لہٰذا یہ شخص ایک ہی مرتبہ حانث ہوگا اور اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اگر کلمہ "او" عین واؤ ہوتا تو اس کا کلام یعنی "واللہ لا اکلم فلانا او فلانا" دو یمین کے مرتبہ میں ہوتا ایک یمین ایک کیساتھ عدم تکلم پر ہوتی اور دوسری یمین دوسرے کیساتھ عدم تکلم پر ہوتی اور دونوں سے ایک ساتھ بات کرنیکی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے یعنی ہر ایک کیلئے علیٰحدہ علیٰحدہ کفارہ واجب ہوتا۔ جیساکہ "واللہ لا اکلم فلانا وفلانا" کی صورت میں دو یمین ہیں اور دونوں سے بات کرنے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے ہیں پس دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے کی صورت میں ایک بار حانث شمار ہونا اور ایک یمین کے کفارہ کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ "او" عین واؤ نہیں ہے۔

بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہاں پر تفریع، متن میں ذکر کردہ تفریع کے برعکس ہے یعنی مصنف کا قول "حتی اذا کلم احدہما یحنث" کلمہ "او" کے عین واؤ نہ ہونے پر تفریع ہے حالانکہ متن میں اس عبارت کو واؤ کے معنی میں ہونے پر تفریع کہا گیا ہے بہرحال ان حضرات کے نزدیک یہ عبارت عین واؤ نہ ہونے پر اسلئے تفریع ہے کہ اگر کلمہ "او" عین واؤ ہوتا تو حالف صرف مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہوتا یعنی حانث ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ حالف دونوں سے کلام کرے صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوتا جیساکہ "واللہ لا اکلم فلانا وفلانا" کی صورت میں دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے سے حانث ہوتا ہے اور صرف ایک کیساتھ بات کرنے سے حانث نہیں ہوتا بہرحال کلمہ "او" چونکہ عین واؤ نہیں ہے اسلئے دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ بات کرنے سے بھی حانث ہو جاتا ہے اور دونوں سے بات کرنے پر حانث ہونا موقوف نہیں ہے۔

اور مصنف رح کا قول "ولو کلمہما لم یحنث الامرۃً واحدۃً" کلمہ "او" کے "واؤ" کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے حالانکہ متن میں اس عبارت کو عین واؤ نہ ہونے پر تفریع کہا گیا ہے۔ بہرحال ان حضرات کے نزدیک یہ عبارت کلمہ "او" کے "واؤ" کے معنی میں ہونے پر اسلئے متفرع ہے کہ اگر حالف اس مقام میں "او" کی بجائے "واؤ" کا تکلم کرتا تو دونوں سے بات کرنے کے باوجود حالف ایک بار حانث ہوتا اور

اس پر ایک کفارہ واجب ہوتا اسی طرح کلمۂ "او" کے ساتھ تکلم کی صورت میں حالف اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرے تو وہ ایک بار حانث ہوتا ہے اور اس پر ایک کفارہ واجب ہوتا ہے بہر حال اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ کلمۂ "او" "واؤ" کے معنی میں ہے یہ بات ذہن نشین رہے کہ ان بعض حضرات کی متن کے برعکس بیان کردہ تفریعات کی بنیاد اس پر ہے کہ "واؤ" مقارنت پر دلالت کرتا ہے اور متن میں بیان کردہ تفریعات کی بنیاد اس پر ہے کہ واؤ صرف عطف کیلئے آتا ہے اور مقارنت پر دلالت نہیں کرتا۔ اگر اس بات کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو مذکورہ مسائل کے درمیان تعارض واقع ہوجائے گا اور مسئلہ کا سمجھنا انتہائی دشوار ہوجائے گا۔ خدا کرے آپ بھی خادم کی طرح اس مسئلہ کو حل کرنے میں کامیاب ہوں۔ آمین

جمیل ۲۳ رمضان جمعۃ الوداع ۱۴۱۱ھ

وَلَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا فُلَانًا اَوْ فُلَانًا فَلَهٗ اَنْ يُّكَلِّمَهُمَا مِثَالٌ لِوُقُوْعِهَا فِيْ مَوْضِعِ الْاِبَاحَةِ لِاَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْحَظْرِ اِبَاحَةٌ وَاِطْلَاقٌ وَالتَّفْرِيْعُ فِيْ قَوْلِهٖ فَلَهٗ اَنْ يُّكَلِّمَهُمَا تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ اِذْ لَوْ تَكَلَّمَ هٰهُنَا بِالْوَاوِ لَجَازَ لَهُ التَّكَلُّمُ بِهِمَا فَكَذَا فِيْ اَوْ وَلَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَا يَحِلُّ التَّكَلُّمُ اِلَّا مَعَ وَاحِدٍ فَاِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا انْحَلَّتِ الْيَمِيْنُ ثُمَّ اِذَا تَكَلَّمَ بِالْاٰخَرِ تَجِبُ الْكَفَّارَةُ وَلَمْ يَذْكُرْ هٰهُنَا ثَمَرَةَ عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ وَقِيْلَ تَظْهَرُ ثَمَرَتُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ جَالِسِ الْفُقَهَاءَ اَوِ الْمُحَدِّثِيْنَ فَاِنَّهٗ اِنْ تَكَلَّمَ بِالْوَاوِ تَجِبُ عَلَيْهِ مُجَالَسَتُهُمَا وَاِنْ تَكَلَّمَ بِاَوْ تُبَاحُ لَهٗ مُجَالَسَتُهُمَا فَاَوْ تُفِيْدُ اِبَاحَةَ الْجَمْعِ وَالْوَاوُ تُوْجِبُهٗ وَهٰذَا مِمَّا لَا يُعْرَفُ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْاِبَاحَةِ وَالتَّخْيِيْرِ عَلٰى طَرِيْقِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْاُصُوْلِيِّيْنَ مَشْهُوْرٌ۔

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سوائے فلاں یا فلاں کے کسی اور سے کلام نہ کرے گا تو اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہے، یہ، کلمۂ "او" کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال ہے کیونکہ ممانعت سے استثناء، اباحت اور اطلاق ہے اور اس کے قول "فلہ ان یکلمھما" میں اس کے "واؤ" کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے اسلئے کہ حالف اگر اس جگہ واؤ کیساتھ کلام کرتا تو اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوتا۔ پس اسی طرح "او" میں ہے اور اگر کلمۂ "او" "واؤ" کے معنی میں نہ ہوتا تو صرف ایک سے کلام کرنا جائز ہوتا پس جب وہ ایک سے کلام کرتا تو یمین منحل ہوجاتی پھر جب دوسرے سے کلام کرتا تو کفارہ واجب ہوجاتا اور یہاں مصنف نے کلمۂ "او" کے عین واؤ نہ ہونے کا ثمرہ ذکر نہیں کیا ہے

اور کہا گیا ہے کہ اس کا ثمرہ " جالس الفقہاء او المحدثین " میں ظاہر ہوگا کیوں کہ متکلم اگر واؤ کیساتھ کلام کرے تو اس پر دونوں کی مجالست واجب ہوگی اور اگر " او " کیساتھ کلام کرے تو اس کیلئے دونوں کی مجالست مباح ہوگی پس کلمہ " او " اباحتِ جمع کا فائدہ دیتا ہے اور " واؤ " جمع کو واجب کرتا ہے اور یہ بات معروف نہیں ہے البتہ اہلِ عربیت اور اہلِ اصول کے طریق پر اباحت اور تخییر کے درمیان فرق مشہور رہے ۔

**تشریح** :۔ کلمہ " او " کے مقامِ اباحت میں واقع ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے ان الفاظ کیساتھ قسم کھائی " واللہ لا اکلم احداً الا فلاناً او فلاناً " بخدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا مگر فلاں سے یا فلاں سے تو اس حالف کیلئے ان دونوں سے جن کا استثناء کیا گیا ہے کلام کرنا جائز ہوگا یہ کلام کلمہ " او " کے مقامِ اباحت میں واقع ہونے کی مثال اسلئے ہے کہ یہاں، کلام ممنوع اور منفی سے استثناء کیا گیا ہے اور ممنوع اور منفی کلام سے استثناء، اباحت ہوتا ہے لہٰذا یہ کلام مقامِ اباحت میں کلمہ " او " کے واقع ہونے کی مثال ہوگا اور مصنف کے قول " فلہ ان یکلمہما " میں اس بات پر تفریع ہے کہ کلمہ " او " " واؤ " کے معنی میں ہے کیوں کہ اگر یہاں بجائے " او " کے " واؤ " کے ساتھ تکلم کرتا تو بھی جن دو کا استثناء کیا گیا ہے ان کے ساتھ کلام کرنا جائز ہوتا ۔ اسی طرح کلمہ " او " کیساتھ تکلم کرنے کی صورت میں دونوں کیساتھ کلام کرنا جائز ہے لہٰذا اس سے کلمہ " او " کا " واؤ " کے معنی میں ہونا ثابت ہوگیا ۔ اور اگر کلمہ " او " " واؤ " کے معنی میں نہ ہوتا بلکہ اپنی حقیقت پر ہوتا یعنی احد المذکورین کیلئے ہوتا تو اس صورت میں صرف ایک کیساتھ کلام کرنا جائز ہوتا ۔ اور صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے یمین پوری ہوجاتی پھر اگر دوسرے کیساتھ کلام کرتا تو اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہوجاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دونوں کیساتھ کلام کرنا جائز ہے اور صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے یمین منحل نہیں ہوتی اور نہ دوسرے کیساتھ کلام کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے اور یہ سب باتیں اس کی دلیل ہیں کہ کلمہ " او " اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ " واؤ " کے معنی میں ہے ۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف رحؒ نے اس بات پر تفریع بیان نہیں فرمائی کہ کلمہ " او " عینِ واؤ نہیں ہوتا ہے البتہ دوسرے بعض حضرات نے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ " او " کے عینِ واؤ نہ ہونے کا ثمرہ اس قول میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا " جالس الفقہاء او المحدثین " تو فقہاء کی ہم نشینی اختیار کر یا محدثین کی ۔ پس اس مثال میں اگر " او " کی جگہ " واؤ " ہوتا تو مخاطب پر فقہاء اور محدثین دونوں کی مجالست واجب ہوتی اور " او " کیساتھ کلام کرنے کی صورت میں اس کیلئے دونوں کی مجالست مباح ہے حاصل یہ ہے کہ کلمہ " او " معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو جمع کرنے کی اباحت کا فائدہ دیتا ہے اور کلمہ " واؤ " دونوں کے جمع کرنے کو واجب کرتا ہے ۔ بہر حال

کلمہ "او" اور "واؤ" کے درمیان جب اس قدر فرق ہے تو کلمہ "او" عین واو کیسے ہو سکتا ہے یعنی کلمہ "او" عین واؤ نہیں ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ "او" اور "واؤ" کے درمیان مذکورہ فرق عام طور سے مشہور نہیں ہے بلکہ کچھ خاص قسم کے لوگ ہی اس سے واقف ہیں اور اہل اصول اور اہل عربیت کے طریق پر اباحت اور تخییر کے درمیان فرق کا فی مشہور ہے یعنی اباحت میں دونوں کو جمع کیا جا سکتا ہے اور تخییر میں جمع نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لِاَوْ فَقَالَ وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ اِذَا فَسَدَ الْعَطْفُ لِاِخْتِلَافِ الْكَلَامِ وَيَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ يَعْنِى الْاَصْلُ فِى اَوْ اَنْ تَكُوْنَ لِلْعَطْفِ فَاِذَا لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَطْفُ بِاَنْ يَخْتَلِفَ الْكَلَامَانِ اِسْمًا وَفِعْلًا اَوْ مَاضِيًا وَمُضَارِعًا اَوْ مُثْبَتًا وَمَنْفِيًا اَوْ شَيْئًا آخَرَ يُشَوِّشُ الْعَطْفَ وَيَمْنَعُهٗ وَيَكُوْنُ اَوَّلُ الْكَلَامِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ تُضْرَبُ لَهٗ غَايَةٌ فِيْمَا بَعْدَهَا فَحِ تُسْتَعَارُ كَلِمَةُ اَوْ بِمَعْنَى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ فَعَدَمُ اِسْتِقَامَةِ الْعَطْفِ بِاِخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ يَكْفِىْ لِخُرُوْجِ اَوْ عَنْ مَعْنَاهَا وَلٰكِنَّ كَوْنَ السَّابِقِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ فِيْمَا بَعْدَهَا شَرْطٌ لِكَوْنِهَا بِمَعْنَى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ لِاَنَّ حَتّٰى لِلْغَايَةِ يَنْتَهِىْ بِهَا الْمُغَيَّا كَمَا اَنَّ اَحَدَ الشَّيْئَيْنِ فِىْ اَوْ يَنْتَهِىْ بِوُجُوْدِ الْاٰخَرِ وَاِلَّا اَنْ اِسْتِثْنَاءٌ فِى الْوَاقِعِ حُكْمُهٗ مُخَالِفَةٌ مَا سَبَقَ فِى الْاَحْكَامِ كَمَا اَنَّ حُكْمَ الْمَعْطُوْفِ بِاَوْ يُخَالِفُ حُكْمَ الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ بِوُجُوْدِ اَحَدِهِمَا فَقَطْ فَيَتَحَقَّقُ بَيْنَ اَوْ وَبَيْنَ كُلٍّ مِّنْ حَتّٰى وَاِلَّا اَنْ مُنَاسَبَةٌ يَجُوْزُ اِسْتِعَارَتُهَا لَهُمَا لٰكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ حَتّٰى وَاِلَّا اَنْ اَنَّ حَتّٰى تَجِيْءُ بِمَعْنَى الْعَطْفِ اَيْضًا دُوْنَ اِلَّا اَنْ وَاَنَّ كَوْنَ الثَّانِىْ جُزْءًا مِنَ الْاَوَّلِ عِنْدَهٗ شَرْطٌ فِىْ حَتّٰى دُوْنَ اِلَّا اَنْ وَسَيَجِيْءُ تَحْقِيْقُهٗ فِىْ بَحْثِ حَتّٰى۔

ترجمہ:۔ پھر مصنفؒ نے کلمہ "او" کے ایک اور مجازی معنی کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا اور کلمہ "او" "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں بھی مستعار ہوتا ہے اس وقت جب کہ اختلاف کلام کی وجہ سے عطف فاسد ہو جائے اور کلام بیان غایت کا احتمال رکھتا ہو یعنی کلمہ "او" میں اصل یہ ہے کہ وہ عطف کیلئے ہو

پس جب عطف صحیح نہ ہو بایں طور کہ دو کلام اسم اور فعل کے اعتبار سے مختلف ہوں یا ماضی اور مضارع کے اعتبار سے یا مثبت اور منفی کے اعتبار سے یا کوئی اور چیز جو عطف کو پراگندہ کردے اور اس کو روک دے اور اول کلام اس طور پر ممتد ہو کہ اس کیلئے کلمہ "او" کے مابعد کو غایت بنایا جا سکے پس اس وقت کلمہ "او" "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں مستعار ہوگا اور کلامین کے اختلاف کی وجہ سے عطف کا صحیح نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ "او" اپنے حقیقی معنی سے خارج ہے لیکن کلام کے اول حصہ کا اس طور پر ممتد ہونا کہ کلمہ "او" کا مابعد غایت بننے کا احتمال رکھتا ہو کلمہ "او" کیلئے "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں ہونے کی شرط ہے کیوں کہ کلمہ "حتی" غایت کیلئے ہے اس سے مغیا کی انتہا ہوتی ہے جیسا کہ کلمہ "او" میں دو چیزوں میں سے ایک دوسری چیز کے وجود سے منتہی ہوتی ہے اور "الا ان" درحقیقت استثناء ہے اس کا حکم احکام میں ماقبل کے مخالف ہے جیسا کہ کلمہ "او" کیساتھ معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہے فقط ان دونوں میں سے ایک کے وجود کیساتھ پس کلمہ "او" کے درمیان اور "حتی" اور "الا ان" میں سے ہر ایک کے درمیان مناسبت متحقق ہو جائے گی اور ان دونوں کیلئے کلمہ "او" کا مستعار کرنا جائز ہوگا لیکن "حتی" اور "الا ان" کے درمیان فرق یہ ہے کہ "حتی" عطف کے معنی میں بھی آتا ہے نہ کہ "الا اُن" اور ثانی کا اول کا جز ہونا عبدالقاہر کے نزدیک "حتی" میں شرط ہے نہ کہ "الا اُن" میں اس کی تحقیق عنقریب "حتی" کی بحث میں آجائے گی۔

**تشریح:** شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ کلمہ "او" کے ایک اور مجازی معنی ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اگر اول کلام اور آخر کلام کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہ ہوا اور آخر کلام اول کلام کیلئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا اُن" کے معنی میں مستعمل ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اصل اور حقیقت تو یہی ہے کہ کلمہ "او" عطف کیلئے ہوتا ہے لیکن اگر عطف درست نہ ہو اس طور پر کہ دو کلام مختلف ہوں مثلاً ایک اسم ہو اور ایک فعل ہو یا ایک ماضی ہو اور دوسرا مضارع ہو یا ایک مثبت ہو اور دوسرا منفی ہو یا کوئی اور چیز ہو جو عطف کے لئے رکاوٹ ہو اور کلمہ "او" کا ماقبل اس طور پر ممتد ہو کہ کلمہ "او" کا مابعد اس کیلئے غایت بن سکتا ہو تو ایسی صورت میں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا اُن" کے معنی میں مستعمل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ دو کلام کے اختلاف یعنی کلمہ "او" کے ماقبل اور مابعد کے مختلف ہونے کی وجہ عطف کا درست نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ "او" اپنے اصلی معنی یعنی عطف کے معنی سے خارج ہے البتہ "حتی" یا "الا اُن" کے معنی میں ہونے کی شرط یہ ہے کہ کلمہ "او" کا ماقبل اس طور پر ممتد ہو کہ اس کا مابعد اس کیلئے غایت بن سکتا ہو کیوں کہ کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور اس کے مجازی معنی کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے پس شارح نے مناسبت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور اس کے

مجازی معنی یعنی "حتی" کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ کلمہ "حتی" غایت کیلئے آتا ہے یعنی حتی کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے غایت ہوتا ہے اور "حتی" کا ماقبل مغیا ہوتا ہے اور غایت سے مغیا کی انتہا ہو جاتی ہے پس اسی طرح کلمہ "او" جب عطف کیلئے ہوتا ہے تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے وجود سے منتہی ہو جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور "حتی" کے درمیان مناسبت متحقق ہو گئی اور جب مناسبت متحقق ہو گئی تو کلمہ "او" کو "حتی" کے معنی میں مستعار لینا بھی درست ہوگا اور کلمہ "او" کے حقیقی معنی اور "الا ان" کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ "الا ان" درحقیقت استثناء ہے "الا ان" کا مابعد احکام میں "الا ان" کے ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اسی طرح جب کلمہ "او" عطف کیلئے ہوتا ہے تو معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے یعنی ان میں سے ایک موجود ہوتا ہے اور دوسرا غیر موجود ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلمہ "او" اور "الا ان" کے درمیان مناسبت متحقق ہو گئی اور جب مناسبت متحقق ہو گئی تو کلمہ "او" کو "الا ان" کے معنی میں مستعار لینا بھی درست ہوگا۔ ہاں۔ "حتی" اور "الا ان" کے درمیان دو طرح سے فرق ہے ایک تو یہ کہ کلمہ "حتی" غایت کے علاوہ عطف کے معنی میں بھی آتا ہے لیکن "الا ان" عطف کے معنی میں نہیں آتا ہے دوم یہ کہ شیخ عبد القاہر کے نزدیک "حتی" میں یہ شرط ہے کہ ثانی (معطوف) اول یعنی معطوف علیہ کا جز ہو جیسے "اکلت السمکۃ حتی راسھا" میں "راسھا" "السمکہ" کا جز ہے یا جز تو نہ ہو البتہ غایت درجہ اختلاط کی وجہ سے جز کے مانند ہو جیسے "ضربنی السادات حتی عبیدھم" مجھے آقاؤں نے مارا حتی کہ ان کے غلاموں نے بھی۔ اس مثال میں "حتی" کا مابعد حقیقۃً تو سادات کا جز نہیں ہے لیکن اختلاط کی وجہ سے جز کے مانند ہے لیکن "الا ان" میں یہ شرط نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کی پوری تفصیل "حتی" کی بحث میں آجائے گی۔

كَقَوْلِهٖ تَعَ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ اَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَاِنَّ قَوْلَهٗ اَوْ يَتُوْبَ لَا يَصْلُحُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْطُوْفًا عَلٰى قَوْلِهٖ لَيْسَ لَكَ لِعَدَمِ اِتِّسَاقِ النَّظْمِ وَلَا عَلٰى قَوْلِهِ الْاَمْرِ اَوْ شَيْءٌ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلٰكِنَّهٗ يَصْلُحُ قَوْلُهٗ لَيْسَ لَكَ اَنْ يَّمْتَدَّ اِلٰى غَايَةِ التَّوْبَةِ اَوِ التَّعْذِيْبِ فَيَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى لَيْسَ لَكَ مِنْ اَمْرِ الْكُفَّارِ شَيْءٌ فِيْ دُعَاءِ الشَّرِّ اَوْ طَلَبِ الشَّفَاعَةِ حَتّٰى يَتُوْبَ اللّٰهُ تَعَ عَلَيْهِمْ فَانْدَرَجَ يَكُوْنُ لَكَ طَلَبُ الشَّفَاعَةِ اَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَيَكُوْنُ لَكَ الدُّعَاءُ بِالشَّرِّ وَرُوِيَ اَنَّ النَّبِيَّ ع اِسْتَاْذَنَ اللّٰهَ اَنْ يَّدْعُوَ عَلَيْهِمْ فَنَزَلَتْ وَقِيْلَ اَنَّهٗ

لَمَّا شُجَّ وَجْهُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ اُحُدٍ سَأَلَ اَصْحَابُهُ اَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا بَعَثَنِيَ اللّٰهُ لَعَّانًا وَلٰكِنْ بَعَثَنِيْ دَاعِيًا اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِيْ فَاِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ فَنَزَلَتْ وَنَهَى اللّٰهُ عَنِ الدُّعَاءِ عَلَيْهِمْ اَوْ سُؤَالِ الْهِدَايَةِ لَهُمْ وَهٰذَا مَاجَرٰى عَلَيْهِمُ الْاُصُوْلِيُّوْنَ وَقَدْ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكَشَّافِ اَنَّ قَوْلَهٗ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ مَعْطُوْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَوْ يَكْبِتَهُمْ وَقَوْلُهٗ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ بَيْنَهُمَا وَالْمَعْنٰى اَنَّ اللّٰهَ مَالِكُ اَمْرِهِمْ فَاِمَّا اَنْ يُّهْلِكَهُمْ اَوْ يَهْزِمَهُمْ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ اِنْ اَسْلَمُوْا اَوْ يُعَذِّبَهُمْ اِنْ اَصَرُّوْا عَلَى الْكُفْرِ وَلَيْسَ لَكَ مِنْ اَمْرِهِمْ شَيْءٌ اِنَّمَا اَنْتَ عَبْدٌ مَبْعُوْثٌ لِاِنْذَارِهِمْ فَنَظَرُ الْاُصُوْلِيِّيْنَ اِنَّمَا هُوَ فِيْ مُجَرَّدِ قَوْلِهٖ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ حَتّٰى مَنَعُوا الْعَطْفَ عَلَيْهِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوْا اِلٰى مَا سَبَقَ فَكِلَا الْاَمْرَيْنِ صَحِيْحٌ كَمَا تَرٰى۔

ترجمہ :۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے آپ کو کچھ اختیار نہیں یا تو اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمائے یا ان کو عذاب میں ڈال دے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "او یتوب" باری تعالیٰ کے قول "لیس لک" پر معطوف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیوں کہ کلام کا ربط نہیں ہے اور باری تعالیٰ کے قول "الامر" یا "شی" پر بھی معطوف نہیں ہوسکتا ہے اور وہ ظاہر ہے لیکن باری تعالیٰ کا قول "لیس لک" غایت توبہ یا تعذیب تک ممتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا کلمہ "او" "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں ہوگا اور معنی یہ ہوں گے اے نبی آپ کو کفار کے بارے میں بد دعا کرنے یا شفاعت طلب کرنے میں کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی طرف متوجہ ہو جائے پس اس وقت آپ کو شفاعت طلب کرنے کا حق ہوگا یا اللہ ان کو عذاب دینے کا ارادہ کرلے تو آپ کیلئے بد دعا کرنے کا حق حاصل ہوگا اور مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کے حق میں بد دعا کرنے کی اجازت طلب کی چنانچہ یہ آیت نازل ہوئی اور کہا گیا کہ غزوہ احد کے موقع پر جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک زخمی ہوگیا تو آپ کے صحابہ نے کفار کے حق میں بد دعا کرنے کی درخواست کی پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھ کو لعنت بھیجنے والا بنا کر مبعوث نہیں فرمایا ہے بلکہ داعی الی الخیر بنا کر مبعوث کیا ہے، خدایا میری قوم کو ہدایت فرما اسلئے کہ وہ جانتے نہیں ہیں پس مذکورہ آیت نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں بد دعا کرنے یا ہدایت کی درخواست کرنے سے منع فرمادیا یہ باتیں اصولیین کے طرز پر تھیں اور صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "او یتوب علیہم" باری تعالیٰ کے قول "لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتہم" پر معطوف ہے اور اس کا قول "لیس لک من الامر شئ" ان دونوں

کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کفار کے تمام امور کا مالک ہے بس یا تو وہ ان کو ہلاک کرے گا یا ان کو شکست دے گا یا ان پر متوجہ ہوگا اگر وہ اسلام قبول کرلیں یا ان کو عذاب دے گا اگر وہ کفر پر اڑے رہے اور آپ کو ان کے معاملہ میں کچھ اختیار نہیں آپ تو ایک بندے ہیں جس کی بعثت ان کو ڈرانے کیلئے ہوئی ہے پس اصولیین کی نظر صرف باری تعالیٰ کے قول "لیس لک من الامر شئی" پر ہے حتی کہ انھوں نے اس پر عطف کو منع کردیا ہے اور پہلے کلام کی طرف کوئی توجہ نہیں کی ہے پس دونوں باتیں صحیح ہیں جیساکہ تم دیکھ رہے ہو۔

تشریح:۔ سابق میں کہا گیا ہے کہ کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الاان" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس کی مثال میں باری تعالیٰ کا جو قول مذکور ہے اس کی پوری آیت اس طرح مذکور ہے "وما جعلہ اللہ الا بشری لکم ولتطمئن قلوبکم بہ وما النصر الا من عند اللہ العزیز الحکیم لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتہم فینقلبوا خائبین لیس لک من الامر شئی او یتوب علیہم او یعذبہم فانہم ظالمون" (ترجمہ) اور یہ تو اللہ نے تمہارے دل کی خوشی کی اور تاکہ تسکین ہو تمہارے دلوں کو اس سے اور مدد ہے صرف اللہ ہی کی طرف سے جو کہ زبردست ہے حکمت والا تاکہ ہلاک کرے بعضے کافروں کو یا ان کو ذلیل کرے تو پھر جاویں محروم ہو کر تیرا اختیار کچھ نہیں یا ان کو توبہ دیوے خدا تعالیٰ یا ان کو عذاب کرے کہ وہ ناحق پر ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ اس آیت میں "او یتوب" "لیس لک" پر معطوف نہیں ہوسکتا ہے کیوں کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مناسبت اور ربط ضروری ہے حالاں کہ دونوں کے درمیان یہاں کوئی ربط نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان اختلاف ہے اس طور پر کہ معطوف علیہ یعنی "لیس لک" ماضی ہے اور معطوف یعنی "یتوب" مضارع ہے یا معطوف علیہ یعنی "لیس لک" منفی ہے اور معطوف یعنی "یتوب" مثبت ہے بہرحال دونوں کلاموں کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ "یتوب علیہم" کا عطف لفظ "الامر" پر بھی درست نہیں ہے اور "شئی" پر بھی درست نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں معطوف علیہ یعنی "الامر" یا "شئی" اسم ہوگا اور معطوف یعنی "یتوب" فعل ہوگا اور اسم وفعل کے اعتبار سے اختلاف کی وجہ سے بھی عطف درست نہیں ہوتا ہے لہٰذا "یتوب علیہم" نہ "الامر" پر معطوف ہوگا اور نہ "شئی" پر معطوف ہوگا۔ بہرحال جب "یتوب علیہم" کا عطف سابق میں مذکور تین چیزوں میں سے کسی پر درست نہیں ہے تو یہاں کلمہ "او" اپنی حقیقت پر نہ ہوگا یعنی عطف کیلئے نہ ہوگا۔ مگر چونکہ کلمہ "او" کا ماقبل یعنی "لیس لک" (عدم اختیار) غایت توبہ یا غایت تعذیب تک ممتد ہوسکتا ہے اور کلمہ "او" کا مابعد یعنی توبہ یا تعذیب اس کیلئے غایت ہوسکتی ہے اسلئے یہاں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الاان" کے معنی پر محمول ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ

اے نبی آپ کو کفار کے بارے میں بد دعا کرنے یا شفاعت طلب کرنے کا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دے یعنی اگر اللہ نے ان کو توبہ کی توفیق دیدی تو آپ کو ان کیلئے شفاعت طلب کرنے کا حق حاصل ہوگا یا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو عذاب دینے کا ارادہ کرے اگر اللہ تعالیٰ نے ان کو عذاب دینے کا ارادہ کیا تو آپ کو ان کے بارے میں بد دعا کرنے کا حق حاصل ہوگا روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے یہ درخواست کی کہ وہ آپ کو کفار کے حق میں بد دعا کرنے کی اجازت عنایت فرمائے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ غزوہ احد کے موقع پر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ زخمی ہوگیا تھا تو صحابہ کرام رضنے آپ سے یہ عرض کیا تھا کہ آپ ان کفار کے حق میں بد دعا فرمائیں اس پر آپ نے انھیں جواب میں فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے لعنت برسانے والا بنا کر مبعوث نہیں فرمایا ہے بلکہ ایک داعی الی الخیر بنا کر مبعوث فرمایا ہے اور پھر آپ نے ان کے حق میں دعا کرتے ہوئے فرمایا خدایا میری قوم کو ہدایت فرما کیوں کہ وہ میری بعثت اور اس کے مقاصد سے ناواقف ہے اسی موقع پر اس آیت کا نزول ہوا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں بد دعا کرنے یا ان کیلئے ہدایت کی دعا کرنے سے منع فرمایا اس آیت کے شان نزول میں اور بھی اقوال ہیں جن کو تفسیر کی کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون رح نے فرمایا کہ اس آیت سے متعلق ساری باتیں اصولیین کے طرز پر تھیں لیکن صاحب کشاف علامہ جار اللہ زمخشری نے اس آیت کے بارے میں فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول" اویتوب علیہم " باری تعالیٰ کے قول " لیقطع طرفا من الذین کفروا اویکبتہم " پر معطوف ہے اور اس کا قول " لیس لک من الامر شئی " معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کفار کے تمام امور کا مالک ہے لہٰذا وہ ان کو یا تو ہلاک کردے یا انھیں شکست دے یا ان پر توجہ فرمائے اگر وہ اسلام قبول کریں یا ان کو عذاب دے اگر وہ کفر پر اڑے رہیں۔ اور دیکھو پیارے نبی آپ کو ان کفار کے معاملہ میں کوئی اختیار نہیں ہے آپ کی حیثیت تو صرف ایک بندے کی ہے جس کی بعثت ان کفار کو ڈرانے کیلئے ہوئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اصولیین کی نظر صرف قول " لیس لک من الامر شئی " پر ہے چنانچہ انھوں نے قول " اویتوب علیہم " کو قول " لیس لک من الامر شئی " پر معطوف کرنے سے منع کر دیا ہے اور پہلے کلام یعنی " لیقطع طرفا من الذین الآیۃ " کی طرف قطعاً توجہ نہیں فرمائی حالانکہ دونوں باتیں درست ہیں یعنی اہل اصول نے جو کچھ بیان کیا وہ بھی درست ہے اور صاحب کشاف نے جو کچھ بیان کیا وہ بھی درست ہے جیسا کہ آپ کی نظروں کے سامنے ہے لیکن محشی اس پر معترض ہے اسلئے کہ " لیقطع طرفا من الذین " سے لیکر " خائبین " تک واقعۂ بدر کا بیان ہے جیسا کہ مفسرین کی رائے ہے کیوں کہ اس میں کفار کی ایک

جماعت کے قتل اور ایک جماعت کے رسوا اور ذلیل ہونے کا بیان ہے اور یہ دونوں باتیں غزوہ بدر سے متعلق ہیں اور "لیس لک من الامر شئ الآیہ" واقعہ احد سے متعلق ہے اور یہ دونوں واقعات مختلف ہیں اور جب دونوں واقعات مختلف ہیں تو ایک کا دوسرے پر عطف کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ عطف کیلئے من وجہ اتحاد بھی ضروری ہے بہرحال صاحب کشاف کا "او یتوب علیہم" کو "لیقطع طرفا" پر معطوف کرنا کیسے درست ہوگا۔

وَحَتّٰى لِلْغَايَةِ كَإِلٰى يَعْنِيْ اَنَّ حَتّٰى وَاِنْ عُدَّتْ هٰهُنَا فِيْ حُرُوْفِ الْعَطْفِ لٰكِنَّ الْاَصْلَ فِيْهَا مَعْنَى الْغَايَةِ كَإِلٰى بِاَنْ يَكُوْنَ مَا بَعْدَهَا جُزْءً لِمَا قَبْلَهَا كَمَا فِيْ اَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتّٰى رَأْسَهَا اَوْ غَيْرَ جُزْءٍ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى هِيَ حَتّٰى مَطْلَعِ الْفَجْرِ وَاَمَّا عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْقَرِيْنَةِ فَالْاَكْثَرُ عَلٰى اَنَّ مَا بَعْدَهَا دَاخِلٌ فِيْمَا قَبْلَهَا وَسَيَأْتِيْ تَفْصِيْلُ اِلٰى فِيْ مَوْضِعِهَا وَتُسْتَعْمَلُ لِلْعَطْفِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ بِمُنَاسَبَةِ اَنَّ الْمَعْطُوْفَ يُعَقِّبُ الْمَعْطُوْفَ عَلَيْهِ فِي الذِّكْرِ وَالْحُكْمِ كَمَا اَنَّ الْغَايَةَ تُعَقِّبُ الْمُغَيَّا كَقَوْلِهِمْ اِسْتَنَّتِ الْفِصَالُ حَتَّى الْقَرْعٰى اَلْفِصَالُ جَمْعُ فَصِيْلٍ وَهُوَ وَلَدُ النَّاقَةِ وَالْاِسْتِنَانُ اَنْ يَرْفَعَ يَدَيْهِ وَيَطْرَحَهُمَا مَعًا فِيْ حَالَةِ الْعَدْوِ وَالْقَرْعٰى جَمْعُ قَرِيْعٍ وَهُوَ الْفَصِيْلُ الَّذِيْ لَهٗ بَثْرٌ اَبْيَضُ لِلدَّاءِ فَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلَى الْفِصَالِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ لِاَنَّهٗ كَانَ اَرْذَلَ مِنَ الْفِصَالِ لَا يُتَوَقَّعُ الْاِسْتِنَانُ مِنْهَا وَهٰذَا مَثَلٌ يُضْرَبُ لِمَنْ يَتَكَلَّمُ مَعَ مَنْ لَا يَنْبَغِيْ اَنْ يَتَكَلَّمَ بَيْنَ يَدَيْهِ لِعُلُوِّ قَدْرِهٖ وَهٰذَا كُلُّهٗ فِي الْاَسْمَاءِ۔

ترجمہ :۔ اور "حتی" "الی" کی طرح غایت کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ "حتی" اگرچہ اس جگہ حروف عطف میں شمار کیا گیا ہے لیکن در اصل اس میں "الی" کی طرح غایت کے معنی ہیں بایں طور کہ "حتی" کا مابعد "حتی" کے ماقبل کا جز ہوتا ہے جیسا کہ "اکلت السمکۃ حتی راسہا" میں یا غیر جز ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "ھی حتی مطلع الفجر" میں۔ اور اطلاق اور عدم قرینہ کے وقت اکثر نحویوں کی رائے یہ ہے کہ "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ "الی" کی تفصیل عنقریب اس کے مقام پر آجائیگی اور کلمۂ "حتی" غایت کے معنی کے قیام کیساتھ عطف کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اس مناسبت کی وجہ سے کہ ذکر اور حکم میں معطوف، معطوف علیہ کے بعد آتا ہے جیسا کہ غایت، مغیا کے بعد آتی ہے۔ جیسے عربوں کا یہ قول اونٹ کے طاقتور بچوں نے جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی۔ الفصال فصیل کی جمع ہے اور وہ اونٹ کا بچہ ہے اور استنان یہ ہے کہ بچہ دوڑتے وقت اپنے اگلے دونوں پیروں کو

بلند کرے بچھران کو ایک ساتھ ڈال دے اور القرعیٰ، قریع کی جمع ہے اور یہ وہ بچہ ہے جس کا چمڑا بیماری کی وجہ سے سفید ہو پس 'یہ'، غایت کے معنی کیساتھ ساتھ الفصال پر معطوف ہے کیوں کہ قرعی، فصال کی بہ نسبت کم مرتبہ ہیں ان سے کودنے کی توقع نہیں کی جاتی ہے اور یہ ایک کہاوت ہے جو اس شخص کے سامنے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے کلام کرتا ہے جس کے سامنے اس کی بلندی رتبہ کے سبب اس کیلئے کلام کرنا مناسب نہیں ہے اور یہ ساری باتیں اسمار ہیں ہیں۔

تشریح :۔ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ جس طرح کلمہ "الی" غایت کیلئے آتا ہے اسی طرح کلمہ "حتی" بھی غایت کیلئے آتا ہے یعنی "حتی" کا شمار اگرچہ حروف عطف میں ہے لیکن اس میں غایت کے معنی حقیقی ہیں جیساکہ "الی" میں غایت کے معنی حقیقی ہیں اس طور پر کہ "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہوتا ہے جیسے "اکلت السمکۃ حتی رأسہا" میں "رأس" "سمک کا جز ہے اور "اکل سمک" کی غایت اور انتہا "رأس سمک" ہے یعنی مچھلی کو تو کھایا ہی لیکن انتہا یہ ہے کہ اس کے سر کو بھی کھالیا یا "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز نہیں ہوتا ہے جیسے "ہی حتی مطلع الفجر" میں "طلوع فجر" "ہی (لیلۃ القدر)" کا جز نہیں ہے یعنی لیلۃ القدر میں پوری رات امان رہتا ہے اور طلوع فجر چوں کہ لیلۃ القدر کا جز نہیں ہے اسلئے یہ امان طلوع فجر سے پہلے ہی ختم ہوجاتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمہ "حتی" جب بغیر کسی قید اور قرینہ کے ہو تو اکثر نحویوں کی رائے یہ ہے کہ "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ "الی" کی تفصیل عنقریب اپنے مقام میں آئیگی اور بعض حضرات نے کہا کہ "حتی" کا مابعد "حتی" کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل نہیں ہوتا ہے اور مبرد کی رائے یہ ہے کہ اگر "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہو تو مابعد، ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ نہیں۔ الغرض "حتی" کے حقیقی معنی غایت کے ہیں اور کبھی لفظ "حتی" غایت کیساتھ ساتھ عطف کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے مگر یہ استعمال مجاز ہوگا اور معنی حقیقی (غایت) اور معنی مجازی (عطف) کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جس طرح ذکر اور حکم میں غایت، مغیا کے بعد آتی ہے اسی طرح معطوف، معطوف علیہ کے بعد آتا ہے لہٰذا اس مناسبت کی وجہ سے "حتی" کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کرنا درست ہوگا جیسے "جاءنی القوم حتی زید" پس زید یا تو قوم کا افضل آدمی ہے یا ارذل آدمی ہے۔ بہرحال اس میں غایت بننے کی صلاحیت موجود ہے اور مطلب یہ ہے کہ قوم آگئی حتی کہ زید جس کے افضلِ قوم یا ارذلِ قوم ہونے کی وجہ سے آنے کی توقع نہیں تھی وہ بھی آگیا۔ بس یہاں "حتی" غایت کے ساتھ ساتھ عطف کیلئے مستعمل ہے یعنی قوم بھی آگئی اور زید بھی آگیا۔

لیکن اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جب "حتی" کو غایت کے معنی کے ساتھ ساتھ عطف کیلئے استعمال کیا جائے گا تو حقیقت اور مجاز یعنی غایت اور عطف کو جمع کرنا لازم آئے گا حالانکہ

یہ جائز نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب "حتی" کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کیا جائے گا تو غایت کے معنی بلا ارادہ پیدا ہو جاتے ہیں اور حقیقت و مجاز کو ارادہ میں جمع کرنا ممنوع اور نا جائز ہے، خود بخود جمع ہو جانا ناجائز نہیں ہے۔ غایت کے معنی کیساتھ ساتھ عطف کیلئے ہونے کی مثال عربوں کا یہ قول ہے "استنت الفصال حتی القرعی" اونٹ کے طاقتور بچوں نے بے تحاشا جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی۔ اس مثال میں فصال، فصیل کی جمع ہے جس کے معنی اونٹ کے بچے کے ہیں اور استنان کے معنی ہیں بے تحاشا دوڑنے کے۔ اس طور پر کہ بچہ دوڑتے وقت اپنے اگلے دونوں پیروں کو بلند کرے پھر ان کو ایک ساتھ ڈال دے۔ اور قرعی، قریع کی جمع ہے جس کے معنی اس بچے کے ہیں جس کا چمڑا بیماری کی وجہ سے سفید ہو۔ اس مثال میں "القرعی" "الفصال" پر معطوف ہے اور غایت کے معنی بھی موجود ہیں کیوں کہ قرعی (اونٹ کے کمزور بچے) فصال (اونٹ کے طاقتور بچوں) کی نسبت کہتر اور کم رتبہ ہیں ان سے کودنے پھاندنے کی توقع نہیں کی جاتی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ عربوں کا یہ مقولہ ایک کہاوت ہے اس شخص کے سامنے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے کلام کرتا ہے جس کے سامنے اس کی بلندی رتبہ کی وجہ سے اس کیلئے کلام کرنا مناسب نہیں ہے ہماری دیہاتی زبان میں اسی مضمون کو ادا کرنے کیلئے یہ کہاوت کہی جاتی ہے "چھاج تو بولے ہی مگر چھلنی بھی بولے جس میں ہیں ستر چھینک" شارح کہتے ہیں کہ گذشتہ کی پوری تفصیل اس وقت ہے جب کہ کلمۂ "حتی" اسماء پر داخل ہو۔

وَمَوَاضِعُهَا فِي الْاَفْعَالِ اَیْ بَیَانُ مَوَاضِعِ اِسْتِعْمَالِ کَلِمَةِ حَتّٰی فِي الْاَفْعَالِ اَنْ تُجْعَلَ غَایَةً بِمَعْنٰی اِلٰی اَوْ غَایَةً هِیَ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ فَالْاَوَّلُ کَقَوْلِهٖ سِرْتُ حَتّٰی اَدْخُلَهَا فَاِنَّ حَتّٰی مَعَ مَا بَعْدَهَا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ سِرْتُ فَیَکُوْنُ مِنْ اَجْزَاءِ اَوَّلِ الْکَلَامِ کَمَا لَوْ دَخَلَ اِلٰی کَانَ کَذٰلِکَ وَالثَّانِیْ کَقَوْلِهٖ خَرَجَتِ النِّسَاءُ حَتّٰی خَرَجَتْ هِنْدٌ فَاِنَّ هٰذِهٖ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ غَیْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِمَا قَبْلَهَا وَلَیْسَ لَهَا مَحَلٌّ مِّنَ الْاِعْرَابِ کَمَا کَانَ لِلْاَوَّلِ۔

ترجمہ:۔ اور "حتی" کے مقامات افعال میں یعنی افعال میں کلمۂ "حتی" کے استعمال کے مقامات کا بیان یہ ہے کہ "حتی" کو "الی" کے معنی میں غایت قرار دیا جائے یا ایسی غایت قرار دیا جائے کہ وہ جملہ ابتدائیہ ہو۔ پس اول جیسے "سرت حتی ادخلها" اسلئے کہ "حتی" اپنے مابعد کیساتھ "سرت" سے متعلق ہے

پس وہ اول کلام کے اجزاء سے ہوگا جیساکہ اگر "الی" داخل ہوتا تو ایسا ہی ہوتا اور دوسرا مقام جیسے اس کا قول "خرجت النساء حتی خرجت ہند" اسلئے کہ یہ ایسا جملہ ابتدائیہ ہے جو اپنے ماقبل سے متعلق نہیں ہے اور اس کیلئے کوئی محل اعراب نہیں ہے جیساکہ پہلے مقام کیلئے تھا۔

**تشریح:۔** مصنفؒ نے کہا کہ کلمہ "حتی" کو اگر افعال پر داخل کیا گیا تو اس کے دو مقام ہیں ایک مقام تو یہ ہے کہ "حتی" کو "الی" کے معنی میں غایت قرار دیا جائے دوسرا مقام یہ ہے کہ "حتی" کو ایسی غایت قرار دیا جائے کہ وہ جملہ ابتدائیہ ہو یعنی پہلی صورت میں "حتی" اپنے مابعد کیساتھ مل کر اپنے ماقبل سے متعلق ہوگا اور اس کا مابعد، اس کے ماقبل والے کلام کا جز ہوگا اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوگا۔ پہلے مقام کی مثال جیسے کسی نے کہا "سرت حتی ادخلہا"۔ اس عبارت میں "حتی ادخلہا" "سرت" سے متعلق ہوگا۔ اور "حتی ادخلہا" اول کلام یعنی "سرت" کے اجزاء میں سے ہوگا اس طور پر کہ "سرت" فعل اور فاعل سے مرکب ہے اور "ادخل" "اَن" مقدرہ کی وجہ سے دخول مصدر کی تاویل میں ہو کر "سرت" کا مفعول بہ ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے "سرت حتی دخولہا" جیساکہ اس مثال میں اگر "حتی" کی جگہ "الی" داخل ہوتا اور "سرت الی دخولہا" کہا جاتا تو ایسا ہی ہوتا یعنی "الی" اپنے مابعد سے مل کر ماقبل سے متعلق ہوتا اور اول کلام کے اجزاء میں سے ہوتا۔ دوسرے مقام کی مثال جیسے کسی نے کہا "خرجت النساء حتی خرجت ہند" اس مثال میں "حتی خرجت ہند" جملہ ابتدائیہ ہے ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور اس کیلئے کوئی محل اعراب نہیں ہے اس طور پر کہ یہ اپنے ماقبل کیلئے فاعل ہو یا مفعول ہو یا ان کے علاوہ اور کوئی معمول ہو۔ جیساکہ مثال اول میں "حتی ادخلہا" کیلئے محل اعراب تھا اس طور پر کہ وہ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے۔

وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ اَنْ يَحْتَمِلَ الصَّدْرُ الْاِمْتِدَادَ وَاَنْ يَصْلُحَ الْآخِرُ دَلَالَةً عَلَى الْاِنْتِهَاءِ كَالسَّيْرِ يَحْتَمِلُ الْاِمْتِدَادَ اِلٰى مُدَّةٍ مَدِيْدَةٍ وَالدُّخُوْلُ يَصْلُحُ لِلْاِنْتِهَاءِ اِلَيْهِ وَهٰكَذَا خُرُوْجُ النِّسَاءِ جُمْلَةً يَصْلُحُ اَنْ يَمْتَدَّ اِلٰى خُرُوْجِ هِنْدٍ لِاَنَّهَا تَكُوْنُ اَعْلٰى مِنْهُنَّ اَوْ خَادِمَةً لَهُنَّ وَهُوَ يَصْلُحُ لِلْاِنْتِهَاءِ اِلَيْهِ فَاِنْ وُجِدَ الشَّرْطَانِ مَعًا تَكُوْنُ حَتّٰى لِلْغَايَةِ فِي الْفِعْلِ فَاِنْ لَمْ تَسْتَقِمْ فَلِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ اَيْ فَاِنْ عُدِمَ الشَّرْطَانِ جَمِيْعًا اَوْ اَحَدُهُمَا فَتَكُوْنُ حَ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ لِاَجْلِ السَّبَبِيَّةِ فَيَكُوْنُ الْاَوَّلُ سَبَبًا وَالثَّانِيْ مُسَبَّبًا لِلْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْغَايَةِ وَالْمُجَازَاةِ لِاَنَّ الْفِعْلَ يَنْتَهِيْ بِوُجُوْدِ الْجَزَاءِ كَمَا يَنْتَهِي الْمُغَيَّا بِوُجُوْدِ

الْغَايَةِ فَإِنْ تَعَذَّرَ هٰذَا جُعِلَتْ مُسْتَعَارَةً لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ وَيَبْطُلُ مَعْنَى الْغَايَةِ أَيْ إِنْ تَعَذَّرَتِ السَّبَبِيَّةُ أَيْضًا تَكُوْنُ حَتّٰى لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ مَجَازًا وَلَا يُرَاعٰى حِ مَعْنَى الْغَايَةِ أَصْلًا وَهٰذِهٖ اِسْتِعَارَةٌ اِخْتَرَعَهَا الْفُقَهَاءُ وَلَا نَظِيْرَ لَهَا فِيْ كَلَامِ الْعَرَبِ۔

ترجمہ :۔ اور غایت کی علامت یہ ہے کہ صدرِ کلام، ممتد ہونے کا احتمال رکھے اور آخر کلام انتہا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھے، جیسے سیر ایک مدتِ دراز تک ممتد ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول، انتہار سیر الی دخول کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح خروج نسار ایسا جملہ ہے جو خروج ہند تک ممتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ ہندہ عورتوں سے اعلیٰ یا ان کی خادمہ ہوسکتی ہے اور خروج ہند، اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج نساء، خروج ہند تک منتہی ہو پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ موجود ہوں تو "حتی" فعل میں غایت کیلئے ہوگا۔ پس اگر علامت درست نہ ہو تو حتی" "لام کی" کے معنی میں مجازات کیلئے ہوگا پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ یا ان میں سے ایک شرط معدوم ہو تو اس وقت کلمۂ "حتی" "لام کی" کے معنی میں سببیت کیلئے ہوگا پس اول سبب اور ثانی مسبب ہوگا کیوں کہ غایت اور مجازات کے درمیان مناسبت موجود ہے اسلئے کہ فعل، وجودِ جزار سے منتہی ہوتا ہے جیسا کہ مغیا وجودِ غایت سے منتہی ہوتا ہے پھر اگر کلمہ "حتی" کا مجازات کیلئے ہونا متعذر ہو جائے تو "حتی" کو محض عطف کیلئے مستعار کرلیا جائے گا اور غایت کے معنی باطل ہو جائیں گے یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس وقت کلمہ "حتی" مجازاً عطف محض کیلئے ہوگا اور اس وقت غایت کے معنی بالکل ملحوظ نہ ہوں گے اور یہ ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء کرام نے ایجاد کیا ہے کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

تشریح :۔ مصنف نے کہا کہ غایت کی دو علامتیں ہیں ایک یہ کہ اولِ کلام ممتد ہونے کا احتمال رکھتا ہو دوم یہ کہ آخر کلام انتہا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ یعنی اول کلام ایسا فعل ہو جو غایت تک ممتد اور دراز ہوسکتا ہو اور آخر کلام ایسا فعل ہو جس کو کرنے کے بعد اول کلام منتہی ہو جائے جیسے "سرت حتی ادخلها" میں سیر ایک مدتِ دراز تک ممتد ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول بلدہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ "سیر" "دخول بلدہ" پر منتہی ہو جائے اسی طرح "خرجت النسار حتی خرجت ہند" میں "خروج نسار" "خروج ہندہ" تک ممتد اور دراز ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ ہندہ عورتوں میں اعلیٰ ہوگی یا ان کی خادمہ اور ان میں ارذل ہوگی۔ پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان میں جو سب سے اعلیٰ تھی وہ بھی نکل آئی اور

دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان میں جو سب سے ارذل اور گھٹیا تھی وہ بھی نکل آئی۔ پہلی صورت میں ترقی من الادنیٰ الی الاعلیٰ ہوگی اور دوسری صورت میں تنزل من الاعلیٰ الی الادنیٰ ہوگا۔ بہرحال "خروج نساء" میں "خروج ہندہ" تک ممتد اور دراز ہونے کی صلاحیت موجود ہے اور "خروج ہندہ" اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ "خروج نساء" "خروج ہندہ" پر منتہی ہو جائے۔ الغرض جب یہ دونوں شرطیں ایک ساتھ موجود ہوں تو کلمۂ "حتی" فعل میں غایت کیلئے ہوگا یعنی کلمۂ "حتی" فعل پر داخل ہوگا اور غایت کے معنی پر دلالت کرے گا۔ اور اگر غایت کی بیان کردہ علامت درست نہ ہو تو کلمۂ "حتی" "لام کی" کے معنی میں مجازاً کیلئے ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر غایت کی دونوں شرطیں موجود نہ ہوں یا کوئی ایک شرط موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کلمۂ "حتی" "لام کی" کے معنی میں سببیت کیلئے ہوگا یعنی کلام کا اول حصہ سبب ہوگا اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا کیونکہ غایت اور مجازات (سببیت) کے درمیان ایک گونہ مناسبت پائی جاتی ہے اس طور پر کہ وہ فعل جو سبب ہے جزاء اور مسبب کے موجود ہونے سے منتہی اور ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ مغیا، غایت کے موجود ہونے سے منتہی اور ختم ہو جاتا ہے اور جب مناسبت موجود ہے تو غایت کے معنی درست نہ ہونے کی صورت میں کلمۂ حتی کو مجازاً مجازات اور سببیت کیلئے مستعار لیا جا سکتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر کلمۂ "حتی" کا مجازات کیلئے ہونا بھی متعذر ہو جائے یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس صورت میں کلمۂ "حتی" مجازاً محض عطف کیلئے ہوگا اور اس کے حقیقی معنی، غایت کا بالکل لحاظ نہ کیا جائے گا۔ اور اس وقت حقیقت اور مجاز کے درمیان مناسبت یہ ہوگی کہ جس طرح غایت، مغیا کے بعد آتی ہے اسی طرح معطوف معطوف علیہ کے بعد آتا ہے پس اس صورت میں کلمۂ "حتی" "فا" یا "ثم" کے معنی میں ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمۂ "حتی" کا عطف محض کیلئے مستعار ہونا ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء کرام نے ایجاد کیا ہے کلام عرب میں اس طرح کے استعارہ کی کوئی مثال موجود نہیں ہے۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا کہ جب لغتِ عرب اور عرف میں کلمۂ "حتی" عطفِ محض کیلئے مستعمل نہیں ہے تو فقہاء کیلئے کلمۂ "حتی" کو عطف محض کیلئے مستعار لینے اور اس استعارہ پر احکام شرعیہ کو متفرع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلمۂ "حتی" کو عطفِ محض کیلئے مستعار لینا امام محمد رحمہ اللہ سے منقول ہے اور لغتِ عرب کے سلسلہ میں امام محمد رحمہ اللہ کا قول سند ہوتا ہے لہٰذا اس استعارہ میں بھی امام محمد رحمہ اللہ کا قول سند ہوگا اور اس استعارہ پر احکام شرع کا متفرع کرنا درست ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ الفاظ سے معانی

حاصل کرنے میں فقہاء کو نحات پر تقدم حاصل ہے لہٰذا فقہاء کے مقابلہ میں نحات کا اعتبار نہ ہوگا۔

ثُمَّ ذَكَرَ اَمْثِلَةَ كُلٍّ مِنَ الثَّلٰثَةِ مِنَ الْفِقْهِ فَقَالَ وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ الزِّيَادَاتِ اَىْ عَلٰى هٰذِهِ الْقَوَاعِدِ الثَّلٰثَةِ الْاَمْثِلَةُ الْمَذْكُوْرَةُ فِى الزِّيَادَاتِ كَاِنْ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيْحَ فَعَبْدِىْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْغَايَةِ الَّتِىْ بِمَعْنٰى اِلٰى فَاِنَّ ضَرْبَ الْمُخَاطَبِ اَمْرٌ يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ مُمْتَدًّا اِلَى الصِّيَاحِ وَالصِّيَاحُ يَصْلُحُ اِنْتِهَاءً لَهُ لِهَيَجَانِ الرَّحْمَةِ اَوْ لِحُدُوْثِ الْخَوْفِ مِنْ اَحَدٍ فَاِنْ تَرَكَ الضَّرْبَ قَبْلَ الصِّيَاحِ اَوْ لَمْ يَضْرِبْ اَصْلًا يَحْنَثُ

ترجمہ :۔ پھر مصنفؒ نے ان تینوں قواعد میں سے ہر ایک کی مثال فقہ سے ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا اور اسی کے مطابق زیادات کے مسائل ہیں یعنی انھیں قواعد ثلٰثہ کے مطابق وہ مثالیں ہیں جو زیادات میں مذکور ہیں جیسے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے تو میرا غلام آزاد ہے یہ اس غایت کی مثال ہے جو "الیٰ" کے معنی میں ہے کیوں کہ مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے جو چیخنے تک ممتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور چیخنا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ ضرب کیلئے منتہی ہو جائے۔ رحمت کے جوش مارنے کی وجہ سے یا کسی سے خوف کی بنا پر پس اگر حالف چیخنے سے پہلے مارنا ترک کردے یا بالکل نہ مارے تو وہ حانث ہو جائے گا۔

تشریح :۔ شارحؒ نے فرمایا کہ تینوں قواعد یعنی غایت بمعنی الی، مجازات، اور عطف محض کیلئے "حتیٰ" کا آنا ان میں سے ہر ایک کی مثال فاضل مصنف نے فقہ سے پیش کی ہے چنانچہ مصنف نے کہا کہ انھیں قواعد ثلٰثہ کے مطابق وہ مسائل ہیں جو زیادات میں مذکور ہیں۔ پس غایت (حتیٰ) بمعنیٰ "الیٰ" کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مخاطب کرکے کہا " ان لم اضربک حتی تصیح فعبدی حر" اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخنے لگے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی میں تیرے چیخنے تک تجھ کو ضرور ماروں گا۔ اس مثال میں حالف نے عدم ضرب حتی الصیاح کو غلام کی آزادی کیلئے شرط قرار دیا ہے لہٰذا اگر حالف نے چیخنے سے پہلے ہی ضرب کو ترک کردیا یا اس کو بالکل نہ مارا تو دونوں صورتوں میں چونکہ عدم ضرب حتی الصیاح کی شرط موجود ہے اسلئے ان دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس مثال میں غایت کی دونوں علامتیں چونکہ موجود ہیں اسلئے یہاں کلمہ "حتیٰ" غایت کیلئے "الی" کے معنی میں ہوگا کیوں کہ اول کلام یعنی مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے جو مخاطب کے چیخنے تک ممتد ہو سکتا ہے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ حالف مخاطب کے چیخنے تک اسکو برابر مارتا رہے اور چیخنا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کی وجہ سے مارنا منتہی اور ختم ہو جائے یا تو اسلئے کہ چیخنے کی وجہ سے مارنے والے کا دل رقیق ہو جائے گا اور چیخنے پر وہ مارنا ختم کردے گا اور یا کسی کے ڈر کی وجہ سے مارنا ختم کردے گا

بہرحال جب غایت کی دونوں علامتیں موجود نہیں تو یہاں "حتی" "الی" کے معنی میں غایت کیلئے ہوگا اور اس مثال میں ضرب مغیا اور صیاح اس کی غایت ہوگی۔

وَاِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ فَعَبْدِيْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْمُجَازَاةِ لِاَنَّ الْاِتْيَانَ وَاِنْ صَلُحَ لِلْاِمْتِدَادِ بِحُدُوْثِ الْاَمْثَالِ لٰكِنَّ التَّغْدِيَةَ لَاتَصْلُحُ اِنْتِهَاءً لَهٗ لِاَنَّهَا اِحْسَانٌ وَهُوَ دَاعٍ لِزِيَادَةِ الْاِتْيَانِ لَاتَنْهٰى فَلَمْ يَصْلُحْ حَمْلُهٗ عَلَى الْغَايَةِ فَتَكُوْنُ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ اَيْ اِنْ لَمْ آتِكَ لِكَيْ تُغَدِّيَنِيْ فَاِنْ اَتَاهُ وَلَمْ يُغَدِّهٖ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّهٗ اَتَاهُ لِلتَّغْدِيَةِ وَالتَّغْدِيَةُ فِعْلُ الْمُخَاطَبِ لَا اِخْتِيَارَ فِيْهِ لِلْمُتَكَلِّمِ۔

ترجمہ :۔ اگر میں تیرے پاس نہ آسکوں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلادے تو میرا غلام آزاد ہے یہ مجازات کی مثال ہے اسلئے کہ اتیان اگرچہ حدوثِ امثال کی وجہ سے امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ وہ اتیان کیلئے منتہی ہو کیونکہ تغدیہ ایک احسان ہے جو اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہے پس وہ منتہی نہ ہوگا لہٰذا "حتی" کو غایت پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا (بلکہ وہ) لام کے، کے معنی میں ہوجائے گا یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے پس اگر متکلم مخاطب کے پاس آگیا اور مخاطب نے متکلم کو کھانا نہیں کھلایا تو متکلم حانث نہ ہوگا اسلئے کہ متکلم، مخاطب کے پاس تغدیہ کیلئے آیا اور تغدیہ مخاطب کا فعل ہے متکلم کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کرکے یہ کہا "ان لم آتک حتی تُغَدِّیَنی فعبدی حرٌّ" اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ یہ مجازات اور سببیت کی مثال ہے یعنی اتیان سبب ہے اور تغدیہ اس کا مسبب ہے کیونکہ اتیان (حرکت کرنا) حدوثِ امثال کی وجہ سے اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ اتیان کیلئے منتہی ہو اور اتیان کو ختم کرنے والا ہو کیونکہ کھانا کھلانا ایک احسان ہے اور احسان، اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہوتا ہے بہرحال جب احسان یعنی تغدیہ اتیان کی زیادتی کا باعث ہے تو تغدیہ، اتیان کیلئے منتہی نہ ہوگا یعنی تغدیہ اتیان سے روکنے والا نہ ہوگا۔ اور جب تغدیہ، اتیان کیلئے منتہی نہیں ہے تو غایت کی مذکورہ دو شرطوں میں سے دوسری شرط معدوم ہوگئی اور جب غایت کی ایک شرط معدوم ہوگئی تو کلمۂ حتی کو غایت کے معنی پر محمول کرنا درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ "حتی" مجازاً "لام کے" کے معنی میں مجازات کیلئے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے

پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی تغدیہ کیلئے میں تیرے پاس ضرور آؤں گا پس حالف نے غلام کی آزادی کیلئے تغدیہ کے واسطے نہ آنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ حالف اگر مخاطب کے پاس نہ آیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر حالف مخاطب کے پاس آیا لیکن مخاطب نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ حالف تو مخاطب کے پاس تغدیہ ہی کیلئے آیا تھا لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) مخاطب کا فعل ہے متکلم کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اسلئے یہی کہا جائے گا کہ غلام آزاد ہونے کی شرط یعنی عدم اتیان للتغدی موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود نہیں ہے تو حالف حانث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

وَإِنْ لَّمْ آتِكَ حَتّٰى أَتَغَدّٰى عِنْدَكَ فَعَبْدِي حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِّلْعَطْفِ الْمَحْضِ لِعَدَمِ اسْتِقَامَةِ الْمُجَازَاةِ فَإِنَّ التَّغْدِيَةَ فِي هٰذَا الْمِثَالِ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ كَالْإِتْيَانِ وَالْإِنْسَانُ لَا يُجَازِي نَفْسَهٗ فِي الْعَادَةِ وَلِهٰذَا قِيلَ أَسْلَمْتُ كَيْ أَدْخُلَ الْجَنَّةَ بِصِيغَةِ الْمَجْهُولِ لَا بِصِيغَةِ الْمَعْلُومِ فَتَعَيَّنَ أَنْ تُجْعَلَ اسْتِعَارَةً لِّلْعَطْفِ فَكَأَنَّهٗ قِيلَ إِنْ لَّمْ آتِكَ فَلَمْ أَتَغَدَّ عِنْدَكَ فَعَبْدِي حُرٌّ فَإِنْ لَّمْ يَأْتِ أَوْ أَتَاهُ وَلَمْ يَتَغَدَّ أَوْ أَتَاهُ وَتَغَدّٰى مُتَرَاخِيًا عَنِ الْإِتْيَانِ يَحْنَثُ لِأَنَّ الْأَقْرَبَ فِي هٰذِهِ الْاِسْتِعَارَةِ حَرْفُ الْفَاءِ فَإِذَا جُعِلَتْ بِمَعْنَى الْفَاءِ لَا يَسْتَقِيمُ التَّرَاخِي وَقِيلَ كَوْنُهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ أَنْسَبُ لِأَنَّ الْمُجَوِّزَ لِلْاِسْتِعَارَةِ الْاِتِّصَالُ وَهُوَ فِي الْوَاوِ أَكْثَرُ وَلٰكِنَّهُمْ يَتَكَلَّمُوا فِي أَنَّهٗ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهٗ أَتَغَدّٰى بِإِسْقَاطِ الْأَلِفِ لِيَكُونَ مَجْزُومًا مَعْطُوفًا عَلٰى آتِكَ وَقِيلَ لَا بَأْسَ بِهٖ لِأَنَّ مَا قُلْنَا بَيَانُ حَاصِلِ الْمَعْنٰى لَا بَيَانُ تَقْدِيرِ الْإِعْرَابِ وَمَا يُتَوَهَّمُ أَنَّهٗ مَعْطُوفٌ عَلَى النَّفْيِ دُوْنَ الْمَنْفِيِّ فَسَاقِطٌ لَا عِبْرَةَ بِهٖ فَتَأَمَّلْ۔

ترجمہ:۔ اور "ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر" یہ عطف محض کی مثال ہے کیونکہ سببیت درست نہیں ہے اسلئے کہ اس مثال میں تغدیہ متکلم کا فعل ہے جیسا کہ اتیان اور انسان عادۃً خود اپنی ذات کو جزا نہیں دیتا ہے اسی وجہ سے "اسلمت کی ادخل الجنۃ" مجہول کے صیغہ کیساتھ کہا گیا ہے نہ کہ معروف کے صیغہ کیساتھ پس یہ بات متعین ہوگئی کہ کلمہ "حتی" کو عطف کیلئے مستعار

لیا گیا ہے گویا کہ کہا گیا "ان لم آتک فلم اتغدی عندک فعبدی حرٌ" پس اگر متکلم مخاطب کے پاس نہ آیا یا اس کے پاس آیا اور کھانا نہیں کھایا یا اس کے پاس آیا اور آنے کے بعد دیر سے کھانا کھایا تو حانث ہو جائے گا کیوں کہ اس استعارہ میں حرف فا ہی اقرب ہے پس جب کلمۂ "حتی" کو "فا" کے معنی میں کر دیا گیا تو تراخی درست نہ ہوگی۔ اور کہا گیا کہ "حتی" کا "واو" کے معنی میں ہونا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کرنے والا اتصال ہے اور وہ "واو" میں زیادہ ہے لیکن علماء اس بارے میں کلام کرتے ہیں کہ ضروری ہے کہ اس کا قول اتغدی الف گرا کر ہو تاکہ آتک پر معطوف ہو کر مجزوم ہو سکے اور کہا گیا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے وہ حاصلِ معنی کا بیان نہ کہ تقدیرِ اعراب کا بیان۔ اور یہ جو وہم کیا جاتا ہے کہ "اتغدی" "نفی" پر معطوف ہے نہ کہ "منفی" پر ایک گری ہوئی بات ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے خوب غور کر لو۔

تشریح:۔ مصنف نے کہا کہ اگر کسی نے کہا "ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حرٌ" اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس تغدی نہ کی تو میرا غلام آزاد ہے۔ تو یہ عطف محض کی مثال ہوگی یعنی اس مثال میں کلمۂ "حتی" عطف محض کیلئے ہوگا اور عطف محض کیلئے اسلئے ہوگا کہ یہاں مجازات (سببیت) کے معنی درست نہیں ہیں اور مجازات کے معنی اسلئے درست نہیں ہیں کہ اس مثال میں تغدیہ بھی متکلم کا فعل ہے اور اتیان بھی متکلم کا فعل ہے اور انسان عادۃً خود اپنی ذات کو جزا نہیں دے سکتا ہے اسی لئے بعض حضرات نے کہا کہ "اسلمت کی اُدخل الجنۃ" مجہول کے صیغہ کیساتھ ہے نہ کہ معروف کے صیغہ کیساتھ کیوں کہ معروف کی صورت میں اسلام اور دخولِ جنت دونوں متکلم کے فعل ہو جاتے اور متکلم کا اپنے اسلام پر خود اپنی ذات کو جزاء دینا لازم آتا۔ اور معنی یہ ہوتے کہ میں اسلام لایا تاکہ جنت میں داخل ہوں حالانکہ یہ درست نہیں ہے اور مجہول کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا میں اسلام لایا تاکہ مجھ کو جنت میں داخل کیا جائے یعنی اس صورت میں اسلام متکلم کا فعل ہوگا اور اس پر جزاء دینا یعنی جنت میں داخل کرنا اللہ کا فعل ہوگا اور یہ بالکل درست ہے بہر حال مذکورہ مثال میں اتیان اور تغدی چونکہ دونوں متکلم کے فعل ہیں اور "حتی" کو مجازات پر محمول کرنے کی صورت میں انسان کا خود اپنی ذات کو جزاء دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے اسلئے یہاں کلمۂ "حتی" کا عطف محض کیلئے استعمال ہونا متعین ہوگا اور گویا یوں کہا گیا "ان لم آتک فلم اتغدی عندک فعبدی حرٌ" یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے ساتھ کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے۔ مراد یہ ہے کہ میں ضرور آؤں گا اور پھر تغدی کروں گا پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدم اتیان اور اس کے بعد متصلاً عدم تغدی ہے یعنی متکلم کا نہ آنا اور اس کے فوراً بعد نہ کھانا حریت کی شرط ہے، چنانچہ اگر متکلم، مخاطب کے پاس آگیا اور اس کے بعد متصلاً تغدی بھی کر لی تو اس کی قسم پوری ہو جائیگی

اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر متکلم نہ آیا یا آیا تو لیکن تغدی نہیں کی یا متکلم مخاطب کے پاس آیا اور پھر کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو ان تمام صورتوں میں متکلم حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔
شارح کہتے ہیں کہ اگر متکلم مخاطب کے پاس آیا اور کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو اس صورت میں متکلم اس لئے حانث ہوگا کہ اس استعارہ میں اقرب حرف "فا" ہے اور "حتی" کو "فا" کے معنی میں لینا اقرب اسلئے ہے کہ "حتی" غایت کیلئے آتا ہے اور "فا" تعقیب کے لئے آتا ہے اور تعقیب کے معنی غایت کے معنی سے قریب تر ہیں اس طور پر کہ جس طرح غایت، مغیا کے فوراً بعد آتی ہے اسی طرح "فا" کا مابعد بھی اس کے ماقبل کے فوراً بعد متحقق ہوتا ہے بہرحال "حتی" کو "فا" کے معنی میں لینا زیادہ قریب ہے اور جب یہاں "حتی" کو "فا" کے معنی میں لے لیا گیا تو تراخی درست نہ ہوگی بلکہ آنے کے فوراً بعد تغدی کرنا ضروری ہوگا چنانچہ اگر آنے کے بعد تغدی میں دیر ہوگئی تو شرط پائے جانے کی وجہ سے متکلم حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔
بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس جگہ "حتی" کو "واو" کے معنی میں لینا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کرنے والی چیز اتصال ہے اور اتصال "واو" کی صورت میں زیادہ ہے اس صورت میں عدم اتیان اور عدم تغدی حریت کیلئے شرط ہوں گے۔ چنانچہ اگر متکلم مخاطب کے پاس نہیں آیا یا مخاطب کے پاس آیا مگر تغدی نہیں کی تو شرط پائی گئی لہٰذا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ آیا اور کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو اس صورت میں شرط نہیں پائی گئی کیونکہ دونوں فعل (اتیان اور تغدی) جن کے عدم کو شرط قرار دیا گیا تھا دونوں موجود ہیں لہٰذا اس صورت میں متکلم حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔
شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ "اتغدی" کے "الف" کو گرا کر لکھنا اور پڑھنا ضروری ہے تاکہ "اتغدی"، "منفی" یعنی "آتک" پر معطوف ہو کر مجزوم بلم ہو سکے۔ اور بعض نے کہا کہ "آتک" پر معطوف ہونے کے باوجود الف کیساتھ پڑھنے لکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ہم نے استعارہ سے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ دراصل حاصل معنی کا بیان ہے اعراب کی تقدیر و تعیین کا بیان نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فقہاء وجوہ اعراب کی طرف توجہ نہیں کرتے ہیں ان کی نظر تو صرف کلام کے مقصد کی طرف ہوتی ہے اگرچہ اعراب کے اعتبار سے عبارت غلط ہی کیوں نہ ہو مثلاً اگر کوئی شخص کسی مرد سے "زنیتِ" (بکسر التاء) کہہ دے تو اس پر حد قذف واجب ہو جائے گی حالانکہ قاذف نے مرد کو خطاب کیا ہے اور صیغہ مؤنث کا استعمال کیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ تغدی میں حالتِ جزم میں حرف علت کا سلامت رہنا یہ بھی عرب کا ایک لغت ہے لہٰذا مجزوم ہونے کے باوجود "اتغدی" کا الف ساقط نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ خیال کہ " اتغدی " نفی یعنی "لم آتک" پر معطوف ہے اور منفی یعنی " آتک " پر معطوف نہیں ہے تو ان کا یہ خیال ساقط اور غیر معتبر ہے کیوں کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور تیرے پاس تغدی کروں تو میرا غلام آزاد ہے یعنی اگر اتیان معدوم ہو اور تیرے پاس تغدی موجود ہو تو میرا غلام آزاد ہے حالانکہ یہ معنی بالکل فاسد ہیں کیونکہ بغیر آئے مخاطب کے پاس اس کی تغدی کیسے ممکن ہوسکتی ہے۔

وَمِنْهَا حُرُوْفُ الْجَرِّ وَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَانَّهٗ قَالَ اَوَّلًا مِنْهَا حُرُوْفُ الْعَطْفِ ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا عَطَفَ هٰذَا عَلَيْهِ فَالْبَاءُ لِلْاِلْصَاقِ فَمَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْبَاءُ هُوَ الْمُلْصَقُ بِهٖ هٰذَا هُوَ اَصْلُهَا فِي اللُّغَةِ وَالْبَوَاقِيْ مَجَازٌ فِيْهَا وَتَصْحَبُ الْاَثْمَانَ حَتّٰى لَوْ قَالَ اِشْتَرَيْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنْ حِنْطَةٍ جَيِّدَةٍ يَكُوْنُ الْكُرُّ ثَمَنًا فَيَصِحُّ الْاِسْتِبْدَالُ بِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ مَدْخُوْلُ الْبَاءِ هُوَ الثَّمَنُ كَانَ الْعَبْدُ مَبِيْعًا وَكُرُّ الْحِنْطَةِ ثَمَنًا فَيَكُوْنُ الْبَيْعُ حَالًّا وَيَصِحُّ اِسْتِبْدَالُ كُرِّ الْحِنْطَةِ بِكُرِّ الشَّعِيْرِ قَبْلَ الْقَبْضِ اِذْ يَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ كَانَ مَبِيْعًا لَمْ يَجُزْ ذٰلِكَ بِخِلَافِ مَا اِذَا اَضَافَ الْعَقْدَ اِلَى الْكُرِّ بِاَنْ قَالَ اِشْتَرَيْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنْ حِنْطَةٍ بِهٰذَا الْعَبْدِ حَيْثُ يَكُوْنُ هٰذَا الْعَقْدُ عَقْدَ السَّلَمِ اِذِ الْعَبْدُ مُشَارٌ اِلَيْهِ مَوْجُوْدٌ فَيُسَلِّمُهٗ فِي الْمَجْلِسِ وَالْكُرُّ غَيْرُ مُعَيَّنٍ فَيَكُوْنُ مَبِيْعًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ فَلَابُدَّ فِيْهِ اَنْ تُوْجَدَ شَرَائِطُ السَّلَمِ حَتّٰى يَصِحَّ فَلَا يَجُوْزُ اِسْتِبْدَالُهٗ اِذْ لَا يَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ فِي الْمُسْلَمِ فِيْهِ۔

ترجمہ :- اور حروف معانی کے قبیل سے حروف جر ہیں یہ کلام، کلام سابق کے مضمون پر معطوف ہے گویا مصنف نے اوّلاً یوں کہا حروف معانی کے قبیل سے حروف عطف ہیں۔ پھر ان سے فارغ ہوکر ان حروف جر کو اُن حروف عطف پر معطوف کیا۔ پس "با" الصاق کیلئے ہے یعنی جس پر "با" داخل ہوگا وہ ملصق بہ ہوگا لغوی اعتبار سے الصاق ہی "با" کی اصل ہے اور باقی تمام معانی اس کے مجازی ہیں اور حرف "با" اثمان پر داخل ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی نے کہا " اشتریت منک ھذا العبد بکر من حنطۃ جیدۃ " تو کُر ثمن ہوگا اور اس سے استبدال درست ہوگا کیوں کہ جب "با" کا مدخول ثمن ہوگا تو غلام مبیع اور گندم کا کُر ثمن ہوگا لہذا بیع حالاً ہو جائے گی اور گندم کے ایک کُر کو

جو گُر کے ایک گُر کے بدلے قبضہ کرنے سے پہلے بدلنا درست ہو گا کیوں کہ قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں استبدال جائز ہے اور اگر گُر مبیع ہوتا تو یہ استبدال جائز نہ ہوتا ۔ اس کے برخلاف جب متکلم، عقد کو گُر کی طرف منسوب کرے بایں طور کہ "اشتریت منک کراً من حنطة بهذا العبد" کہے تو یہ عقد، عقد سلم ہو گا اسلئے کہ غلام مشار الیہ موجود ہے پس مشتری وہ غلام بائع کو اسی مجلس میں سپرد کر دے اور گُر غیر معین ہے لہٰذا گندم کا گُر مبیع غیر معین ہو جائے گا پس اس میں سلم کی تمام شرطوں کا پایا جانا ضروری ہو گا تاکہ سلم درست ہو سکے اور گُر کا استبدال ناجائز ہو گا کیوں کہ مسلم فیہ میں استبدال جائز نہیں ہے ۔

**تشریح** :۔ سابق میں حروف کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں (۱) حروف مبانی (۲) حروف معانی. پھر حروف معانی کی دو قسمیں بیان کی گئیں تھیں (۱) عاملہ (۲) غیر عاملہ ۔ اب تک حروف معانی غیر عاملہ یعنی حروف عطف کا بیان تھا اور اب یہاں سے حروف معانی عاملہ یعنی حروف جر کا بیان شروع کیا جا رہا ہے پس متن کی یہ عبارت "منها حروف الجر" سابقہ کلام کے مضمون پر معطوف ہے گویا پہلے کہا گیا تھا " منها حروف العطف " اس سے فراغت کے بعد اس پر عطف کرتے ہوئے "منها حروف الجر" کہا گیا ہے ۔ حروف جر کو حروف جر اسلئے کہا جاتا ہے کہ جر کے معنی کھینچنے کے ہیں اور یہ حروف بھی فعل کے معانی کو کھینچ کر اسم تک پہنچا دیتے ہیں ۔

مصنف کہتے ہیں کہ حروف جر میں سے ایک حرف "بار" ہے اور "با" الصاق کیلئے آتا ہے الصاق خواہ حقیقۃً ہو جیسے "بہ داء" خواہ مجازاً ہو جیسے "مررت بزید" الصاق کہتے ہیں ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ متعلق اور متصل ہونا بہر حال کلمۂ "با" جس پر داخل ہو گا وہ ملصق بہ (جس کے ساتھ اتصال ہے) ہو گا اور طرف آخر ملصق (جس کا اتصال ہو) ہو گا ۔

شارح کہتے ہیں کہ الصاق کلمۂ "با" کے حقیقی اور لغوی معنی ہیں اور اس کے علاوہ جس قدر معانی ہیں وہ سب مجازی ہیں مثلاً (۱) "با" کا استعانت کیلئے ہونا جیسے "کتبت بالقلم" (۲) "با" کا ظرفیت کے لئے ہونا جیسے " صلیت بالمسجد" (۳) تعلیل کیلئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول "انکم ظلمتم باتخاذکم العجل" (۴) مقارنت کیلئے ہونا جیسے "اشتریت الفرس بسرجہ" (۵) قسم کیلئے ہونا جیسے "باللہ لا فعلن کذا" (۶) تعدیہ کیلئے ہونا جیسے " ذہب اللہ بنورہم" (۷) مقابلہ کیلئے ہونا جیسے "اشتریت العبد بالفرس" (۸) زیادت کیلئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول " ولا تلقوا بایدیکم الی التهلكة "۔

مصنف رح نے فرمایا کہ کلمۂ "بار" ثمن پر داخل ہوتا ہے لیکن جو "بار" ثمن پر داخل ہوتا ہے وہ "باد" مقابلہ کیلئے ہوتا ہے البتہ مقابلہ کیساتھ الصاق کے معنی بھی متحقق ہو جاتے ہیں اسی وجہ سے کہا گیا کہ مقابلہ بھی الصاق ہی کی طرف راجع ہے چنانچہ اگر کسی نے کہا "اشتریتُ منک ھذا العبد بکُرٍ من حنطةٍ جیدةٍ" میں نے تجھ سے ایک گُر عمدہ گندم کے بدلے اس غلام کو خریدا تو گندم کا ایک گُر ثمن اور غلام مبیع ہو گا کیوں کہ

اس مثال میں کُر "با" کا مدخول ہے اور "با" کا مدخول ثمن ہوتا ہے لہٰذا گندم کا ایک کُر ثمن ہوگا اور جب گندم کا ایک کُر ثمن ہے تو طرف آخر یعنی غلام مبیع ہوگا اور یہ بیع حالی ہوگی یعنی بیع سلم نہ ہوگی۔ اور مشتری ایک کُر گندم پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر ایک کُر جَو کے ساتھ اس کا تبادلہ کرلے یعنی ایک کُر گندم کے عوض ایک کُر جَو لے لے تو یہ تبادلہ درست ہے کیوں کہ اس مثال میں ایک کُر گندم ثمن ہے اور ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبادلہ جائز ہے ہاں اگر ایک کُر گندم، مبیع ہوتا تو قبضہ سے پہلے اس کا تبادلہ جائز نہ ہوتا کیوں کہ مبیع پر قبضہ کئے بغیر اس کا تبادلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر عقد کو گندم کے کُر کی طرف منسوب کیا جاتا اور یوں کہا جاتا "اشتریت منک کرًّا من حنطة بهٰذا العبد" میں نے تجھ سے ایک کُر گندم اس غلام کے بدلے میں خریدا تو یہ عقد، عقد سلم ہوتا، اور مؤجل کو معجل کے عوض چند شرطوں کے ساتھ فروخت کرنے کا نام سلم ہے۔ عقد سلم میں مبیع، مسلم فیہ کہلاتی ہے، ثمن، راس المال، بائع، مسلم الیہ، اور مشتری، رب السلم کہلاتا ہے پس اس عقد میں غلام، راس المال اور گندم کا ایک کُر مسلم فیہ ہوگا۔ اور راس المال یعنی غلام چونکہ مشار الیہ ہے اور موجود ہے اور راس المال کا مجلس عقد میں سپرد کرنا بھی ضروری ہے اسلئے رب السلم (مشتری) اس غلام کو مجلس ہی میں مسلم الیہ (بائع) کے حوالہ کردے اور کُر غیر معین ہے لہٰذا مبیع (مسلم فیہ) غیر معین ہوگی اور غیر معین ہونے کی وجہ سے مسلم الیہ کے ذمہ میں دَین ہوگی بہرحال جب اس عقد میں راس المال اور مسلم فیہ دونوں موجود ہیں تو یہ عقد، عقد سلم ہوگا اور اس کو صحیح کرنے کیلئے کتب فقہ میں مذکور تمام شرائط سلم کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ اور گندم کا ایک کُر چونکہ مسلم فیہ ہے اور قبضہ کئے بغیر مسلم فیہ کا تبادلہ جائز نہیں ہے اسلئے اس صورت میں ایک کُر گندم کا تبادلہ جائز نہ ہوگا۔

(فوائد)۔ ایک کُر، ساٹھ قفیز کا ہوتا ہے اور ایک قفیز، آٹھ مکوک کا ہوتا ہے اور ایک مکوک، ڈیڑھ صاع کا ہوتا ہے۔ اس حساب سے ایک قفیز بارہ صاع کا ہوگا اور ایک کُر سات سو بیس (۷۲۰) صاع کا ہوگا۔ اور ایک صاع موجودہ زمانے کے حساب سے تین کلو دو سو چھیاسٹھ (۳-۲۶۶) گرام کا ہوتا ہے لہٰذا ایک مکوک چار (۴) کلو آٹھ سو ننانوے (۸۹۹) گرام کا ہوگا۔ اور ایک قفیز انتالیس (۳۹) کلو ایک سو بانوے (۱۹۲) گرام کا ہوگا اور ایک کُر تیئس (۲۳) کوئنٹل اکاون (۵۱) کلو پانچ سو بیس (۵۲۰) گرام کا ہوگا۔ جمیل

فَلَوْ قَالَ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَعَبْدِیْ حُرٌّ یَقَعُ عَلَی الْحَقِّ اَیْ عَلَی الْخَبَرِ الْوَاقِعِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْبَاءَ لَمَّا کَانَتْ لِلْاِلْصَاقِ کَانَ الْمَعْنٰی اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ خَبَرًا مُلْصَقًا بِقُدُوْمِ فُلَانٍ وَلَا یَکُوْنُ مُلْصِقًا بِالْقُدُوْمِ اِلَّا اِذَا

وَقَعَ قُدُوْمُ فُلَانٍ فَإِنْ اَخْبَرَ بِالْقُدُوْمِ خَبَرًا صَادِقًا يَحْنَثُ الْمُتَكَلِّمُ وَإِلَّا لَا بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ إِنْ اَخْبَرْتَنِيْ اَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ مَعًا لِاَنَّ مُقْتَضَى الْخَبَرِ هُوَ الْإِطْلَاقُ وَلَا مُقْتَضِيْ لِلْعُدُوْلِ عَنْهُ وَلَا يُقَالُ اِنَّ تَعْدِيَةَ الْإِخْبَارِ لَا يَكُوْنُ إِلَّا بِالْبَاءِ فَيَكُوْنُ التَّقْدِيْرُ اِنْ اَخْبَرْتَنِيْ بِاَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَكَانَ كَالْاَوَّلِ لِاَنَّا نَقُوْلُ تَقْدِيْرُ الْبَاءِ لَا يَكْفِيْ إِلَّا لِسَلَاسَةِ الْمَعْنٰى دُوْنَ تَاثِيْرَاتِهِ الْاُخَرِ ۔

**ترجمہ :۔** پس اگر کسی نے کہا کہ اگر تونے مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم حق پر واقع ہوگی یعنی ایسی خبر پر جو خارج میں بھی واقع ہوا ور یہ اسلئے ہے کہ جب "با" الصاق کیلئے ہے تو معنی یہ ہوں گے اگر تونے مجھے ایسی خبر دی جو فلاں کے قدوم سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر قدوم کے ساتھ ملصق نہیں ہوگی مگر جب کہ فلاں کا قدوم خارج میں بھی واقع ہو پس اگر مخاطب نے فلاں کے قدوم کی سچی خبر دی تو متکلم حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں ۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے یہ کہا کہ اگر تونے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آگیا کیوں کہ یہ صدق اور کذب دونوں پر واقع ہوگی کیوں کہ خبر کا مقتضیٰ اطلاق ہے اور اس سے عدول کا کوئی مقتضیٰ نہیں ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار کا تعدیہ "با" کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے پس تقدیری عبارت یوں ہوگی "ان اخبرتنی بانّ فلانا قدم" تو یہ کلام بھی پہلے کی طرح ہوگا اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ "با" کو مقدر ماننا صرف معنی کی سلاست اور روانی کیلئے کافی ہے دوسری تاثیرات کیلئے نہیں ۔

**تشریح :۔** فاضل مصنف نے الصاق کے معنی پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے یہ کہا "ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حرٌّ" یعنی اگر تونے مجھ کو فلاں کی آمد کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم نفس الامری اور سچی خبر پر واقع ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وہ "با" جو قدوم پر داخل ہے الصاق کیلئے ہے اور الصاق کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اگر تونے مجھے ایسی خبر دی جو فلاں کے قدوم سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر، فلاں کے قدوم سے اسی وقت ملصق ہو سکتی ہے جب کہ فلاں کا قدوم خارج میں بھی واقع ہو اور جب خبر کا الصاق، قدوم فلاں سے اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ قدوم خارج میں بھی واقع ہو تو اب اگر مخاطب قدوم فلاں کی سچی اور واقع کے مطابق خبر دے تو متکلم اپنی اس قسم میں حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر جھوٹی خبر دی تو اس صورت میں چوں کہ خبر کا قدوم فلاں سے الصاق نہیں پایا جاتا اسلئے شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے متکلم حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا ۔ ہاں ۔ اگر متکلم نے "ان اخبرتنی ان فلانا قدم فعبدی حر" کہا تو اس صورت

ہیں یہ قسم سچی اور جھوٹی دونوں خبروں پر واقع ہوگی یعنی مخاطب نے اگر فلاں کے آنے کی سچی خبر دی تو بھی متکلم حانث ہوجائے گا اور اگر جھوٹی خبر دی تو بھی حانث ہوجائے گا۔ کیوں کہ "با" برائے الصاق نہ ہونے کی وجہ سے خبر مطلق ہے جو صدق اور کذب دونوں کا تقاضہ کرتی ہے یعنی غلام کی آزادی قدوم فلاں کے سلسلہ میں مطلقا خبر دینے پر معلق ہے اور اس اطلاق سے عدول کرنیکا کوئی مقتضی (بکسر الضاد) اور سبب بھی موجود نہیں ہے لہٰذا مخاطب کے جھوٹی یا سچی مطلقاً خبر دینے سے متکلم حانث ہوجائے گا اور اس کا غلام آزاد ہوجائے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار بغیر "با" کے متعدی نہیں ہوتا ہے یعنی اخبار اگر لازم ہو تو وہ مفعول کا تقاضہ نہیں کرے گا اور اگر مفعول اول کی طرف متعدی ہو تو یہ باب افعال کی وجہ سے متعدی ہوگا اور اگر مفعول ثانی کی طرف متعدی ہو تو صرف "با" کیساتھ متعدی ہوگا۔ پس یہاں بھی چونکہ اخبر مفعول ثانی یعنی "ان فلانا قدم" کی طرف متعدی ہے اسلئے یہ بھی "با" کیساتھ متعدی ہوگا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی "اَخْبَرْتَنِی بان فلانا قدم" اور جب یہاں بھی قدوم فلاں پر "با" داخل ہے تو یہ اور پہلا کلام دونوں یکساں ہوں گے اور پہلے کلام کی طرح یہاں بھی قسم سچی خبر پر واقع ہوگی یعنی صرف سچی خبر دینے سے متکلم حانث ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہوگا بہرحال یہ اعتراض نہ کیا جائے۔ کیوں کہ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ اوّلاً تو ہمیں یہ بات ہی تسلیم نہیں کہ اخبار مفعول ثانی کی طرف صرف "با" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے بلکہ بلا واسطہ بھی متعدی ہوتا ہے اور "با" کے ساتھ بھی متعدی ہوتا ہے پس بہت ممکن ہے کہ "ان اخبرتنی ان فلانا قدم" میں اخبر اپنے مفعول ثانی (ان فلانا قدم) کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو اور جب مذکورہ مثال میں اخبار بلا واسطہ متعدی ہے تو "با" کولے کر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ واقع نہ ہوگا اور اگر ہم یہ بات تسلیم کرلیں کہ اخبار مفعول ثانی کی طرف صرف "با" کیساتھ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ معترض نے کہا ہے تو اس صورت میں جواب یہ ہوگا کہ "با" کو مقدر ماننا صرف معنی کی سلاست اور روانی کیلئے ہوتا ہے دوسری تاثیرات مثلاً خبر کو مطلق سے مقید کرنے کیلئے نہیں ہوتا اور جب تقدیر "با" سے خبر کا اطلاق (صادق ہو یا کاذب) تقیید (صرف خبر صادق) سے نہیں بدلتا تو اس صورت میں سچی یا جھوٹی مطلقاً خبر دینے سے متکلم حانث ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اِلَّا بِاِذْنِیْ یُشْتَرَطُ تَکْرَارُ الْاِذْنِ لِکُلِّ خُرُوْجٍ لِاَنَّ مَعْنَاهُ اِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اِلَّا خُرُوْجًا مُلْصِقًا بِاِذْنِیْ وَهُوَ

نَكِرَةٌ مَوْصُوفَةٌ فِي الْإِثْبَاتِ فَتَعُمُّ بِعُمُومِ الصِّفَةِ فَيَحْرُمُ مَاسِوَاهُ فَحَيْثُمَا تَخْرُجُ بِلَا إِذْنٍ تَكُونُ طَالِقًا وَلَعَلَّهُ فِيمَا لَمْ تُوجَدْ قَرِينَةُ يَمِينِ الْفَوْرِ أَوْ تَكُونُ رِعَايَةُ الْبَاءِ غَالِبَةً عَلَيْهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ أَيْ يَقُولُ إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَإِنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ تَكْرَارُ الْإِذْنِ فِيهِ لِكُلِّ خُرُوجٍ بَلْ إِذَا وُجِدَ الْإِذْنُ مَرَّةً يَكْفِي لِعَدَمِ الْحِنْثِ لِأَنَّ الْبَاءَ لَيْسَتْ بِمَوْجُودَةٍ فِيهِ وَالْإِسْتِثْنَاءُ لَيْسَ بِمُسْتَقِيمٍ لِأَنَّ الْإِذْنَ لَا يُجَانِسُ الْخُرُوجَ فَيَكُونُ بِمَعْنَى الْغَايَةِ وَالْغَايَةُ يَكْفِي وُجُودُهَا مَرَّةً فَتَرْتَفِعُ حُرْمَةُ الْخُرُوجِ بِوُجُودِ الْإِذْنِ مَرَّةً وَيُعْتَرَضُ عَلَيْهِ بِأَنَّ تَقْدِيرَ الْغَايَةِ تَكَلُّفٌ وَالْأَوْلَى تَقْدِيرُ الْبَاءِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى إِلَّا خُرُوجًا بِأَنْ آذَنَ لَكِ فَيَكُونُ مَآلُهُ وَمَآلُ قَوْلِهِ إِلَّا بِإِذْنِي وَاحِدًا فَيُشْتَرَطُ تَكْرَارُ الْإِذْنِ لِكُلِّ خُرُوجٍ أَوْ يُقَالُ إِنَّ الْمُضَارِعَ مَعَ أَنْ بِتَأْوِيلِ الْمَصْدَرِ وَالْمَصْدَرُ قَدْ يَقَعُ حِينًا كَمَا يُقَالُ آتِيكَ خُفُوقَ النَّجْمِ أَيْ وَقْتَ خُفُوقِهِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى لَا تَخْرُجُ وَقْتًا إِلَّا وَقْتَ الْإِذْنِ فَيَجِبُ لِكُلِّ خُرُوجٍ الْإِذْنُ وَأُجِيبَ عَنِ الْأَوَّلِ بِأَنَّ تَقْدِيرَ قَوْلِهِ إِلَّا خُرُوجًا بِأَنْ آذَنَ لَكِ كَلَامٌ مُخْتَلٌّ لَا يُعْرَفُ لَهُ وَجْهُ صِحَّةٍ وَعَنِ الثَّانِي بِأَنَّهُ يَحْنَثُ إِنْ خَرَجَتْ مَرَّةً بِلَا إِذْنٍ وَعَلَى التَّقْدِيرِ الْأَوَّلِ لَا يَحْنَثُ فَلَا يَحْنَثُ بِالشَّكِّ وَأَمَّا وُجُوبُ الْإِذْنِ لِكُلِّ دُخُولٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ فَمُسْتَفَادٌ مِنَ الْقَرِينَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَاللَّفْظِيَّةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ الْآيَةَ۔

ترجمہ :۔ اور اگر کسی نے کہا اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت سے تو ہر خروج کیلئے اذن کا تکرار شرط ہوگا۔ اسلئے اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت کے ساتھ ملصق ہو اور خروج اثبات میں نکرہ موصوفہ ہے لہٰذا عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور اس خروج ملصق باذنہ کا غیر حرام ہوگا پس جب بھی بغیر اس کی اجازت کے نکلے گی تو اس پر طلاق واقع ہوگی۔ اور ممکن ہے کہ یہ بات اس صورت میں ہو جب کہ یمین فور کا قرینہ موجود نہ ہو یا قرینہ "با" کی رعایت غالب ہو اس کے برخلاف اگر اس نے کہا مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں یعنی یہ کہے اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو تجھ پر طلاق ہے کیوں کہ اس میں متکلم ہر خروج کیلئے تکرار اذن کو شرط قرار نہیں دیتا ہے بلکہ جب اذن ایک دفعہ پایا گیا تو حانث نہ ہونے کیلئے کافی ہوگا

کیوں کہ اس کلام میں حرف "با" موجود نہیں ہے اور استثناء درست نہیں ہے کیوں کہ اذن، خروج کی ہم جنس نہیں ہے لہٰذا کلمۂ "الا" غایت کے معنی میں ہوگا اور غایت کا ایک دفعہ پایا جانا کافی ہے پس ایک مرتبہ اذن کے پائے جانے کی وجہ سے خروج کی حرمت مرتفع ہوجائے گی اور اس پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ غایت کا مقدر ماننا تکلف ہے اور اولیٰ حرف "بار" کو مقدر ماننا ہے پس معنی یہ ہوں گے "الاخروجا بان آذن لک"۔ پھر اس کلام کا اور اس کے قول "الا باذنی" کا مآل ایک ہی ہوگا اور ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط ہوگا۔ یا یہ کہا جائے کہ مضارع اَنْ کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہے اور مصدر کبھی حین اور وقت واقع ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "آتیک خفوق النجم" یعنی "وقت خفوقہ"، پس معنی یہ ہوں گے تو کسی وقت نہیں نکلے گی مگر اذن کے وقت لہٰذا ہر خروج کیلئے اذن واجب ہوگا۔ اور پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس کے قول "الاخروجا بان آذن لک" کی تقدیر بگڑا ہوا کلام ہے اس کے درست ہونے کی صورت معلوم نہیں ہے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ متکلم اس وقت حانث ہوجائے گا اگر عورت ایک مرتبہ بلا اذن نکل جائے اور تقدیر اول پر حانث نہیں ہوتا لہٰذا شک کی وجہ سے حانث نہ ہوگا اور رہا باری تعالیٰ کے قول "لاتدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم" میں ہر دخول کیلئے اذن کا واجب ہونا تو وہ قرینہ عقلیہ اور لفظیہ دونوں سے مستفاد ہے اور قرینہ لفظیہ اللہ تعالیٰ کا قول "ان ذلکم یؤذی النبی الآیہ" ہے۔

**تشریح:**۔ مصنفؒ نے الصاق کے معنی پر دوسری تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب کرکے یوں کہا "ان خرجتِ من الدار الا باذنی فانت طالق" اگر تو بغیر میری اجازت کے گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق واقع ہے"، پس اس عورت کے واسطے ہر بار نکلنے کیلئے شوہر سے اجازت لینا ضروری ہوگا کیوں کہ "باذنی" میں حرف "بار" الصاق کیلئے ہے لہٰذا اس کلام کا مطلب یہ ہوگا "ان خرجتِ من الدار فانت طالق الاخروجا ملصقا باذنی" اگر تو گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق ہے مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت کیساتھ ملصق ہو۔ پس یہ خروج (خروجا) نکرہ ہے اور ملصقا باذنی کی صفت کیساتھ موصوف ہے اور کلام مثبت میں واقع ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلام مثبت میں نکرہ موصوفہ عموم صفت کی وجہ سے عام ہوتا ہے یعنی جہاں بھی اس صفت کا تحقق ہوگا وہیں اس نکرہ موصوفہ کا تحقق ہوگا لہٰذا یہاں ہر وہ خروج مستثنیٰ ہوگا جو شوہر کی اجازت کیساتھ ملصق اور متصل ہو اور اس کے علاوہ ہر خروج حرام اور موجب طلاق ہوگا چنانچہ وہ عورت جب بھی شوہر کی اجازت کے بغیر نکلے گی اس پر طلاق واقع ہوگی اور جب اس کی اجازت سے نکلے گی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

"ولعلہ فیمالم یوجد الخ" سے شارح کہتے ہیں کہ ہر خروج کیلئے اجازت کا تکرار اس وقت شرط ہے جب کہ یمینِ فور کا قرینہ موجود نہ ہو یا یمینِ فور کا قرینہ تو موجود ہو لیکن "بار" کی رعایت اس پر غالب ہو چنانچہ اگر

یمینِ فور کا قرینہ موجود ہو اور "بار" کی رعایت اس پر غالب نہ ہو تو اس صورت میں ہر خروج کیلئے تکرارِ اذن شرط نہ ہوگا بلکہ کلام کو صرف معینہ خروج پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی تفصیل یمینِ فور کے ذیل میں گذر چکی ہے۔ لیکن اگر شوہر نے "ان خرجتِ من الدار الاان آذن لک فانت طالق" کہا یعنی اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو تجھ پر طلاق واقع ہے اس صورت میں ہر خروج کیلئے تکرارِ اذن شرط نہیں ہے بلکہ حانث نہ ہونے کیلئے ایک مرتبہ اذن کا پایا جانا کافی ہے یعنی اگر عورت ایک بار اجازت لے کر نکلی اور پھر اس کے بعد بغیر اجازت کے نکلی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں "باء" جس کی وجہ سے ہر خروج کا اذن کیساتھ ملصق ہونا لازم آتا تھا موجود نہیں ہے اور الا کے ذریعہ استثناء بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے ہم جنس ہونا ضروری ہے حالانکہ یہاں اذن جس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے مستثنیٰ منہ یعنی خروج کے ہم جنس نہیں ہے پس جب یہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے ہم جنس نہیں ہے تو "الا" کا استثناء کیلئے ہونا بھی درست نہ ہوگا بلکہ یہاں کلمہ "الا" مجازاً "الیٰ" کے معنی میں غایت کیلئے ہوگا۔ اور قسم کو پورا کرنے کیلئے غایت کا ایک دفعہ پایا جانا کافی ہے لہٰذا خروج کیلئے ایک دفعہ اجازت کا لینا تو ضروری ہوگا لیکن ایک دفعہ اجازت لینے کے بعد خروج کی حرمت مرتفع ہو جائے گی یعنی ایک دفعہ اجازت لینے کے بعد، بغیر اجازت گھر سے نکلنے پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ رہی یہ بات کہ استثناء اور غایت کے درمیان مناسبت کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ غایت اور استثناء دونوں کا مابعد ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اور دونوں کا ماقبل اپنے مابعد سے منتہی ہو جاتا ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے مجازاً "الا" کو غایت کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔

مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ اس جگہ استثناء متصل تو بلاشبہ درست نہیں ہے لیکن استثناء منقطع درست ہے اس طور پر کہ "الا" "لکن" کے معنی میں ہو کیوں کہ استثناء منقطع کیلئے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے ہم جنس ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا یہاں جس طرح "الا" کو "الیٰ" کے معنی میں لیا جا سکتا ہے اسی طرح "الا" کو "لکن" کے معنی میں بھی لیا جاسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو بغیر وجہ ترجیح کے "الا" کو "الیٰ" کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے اور "لکن" کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا۔ شارح نے کہا کہ معترض کہتا ہے کہ "الا" کو غایت کے معنی لینا تکلف ہے کیوں کہ "الا" کو غایت کے معنی میں لینا قلیل الوقوع ہے زیادہ بہتر بات یہ تھی کہ "باء" کو مقدر مانا جاتا کیونکہ کلمہ "اَنْ" کے موقع پر "باء" کا حذف شائع اور ذائع ہے اور "باء" کو مقدر ماننے کی صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی "الاخروجا بان آذن لک" یعنی ایسا نکلنا جو تجھ کو میرے اجازت دینے کیساتھ ملصق ہو۔ اور اس صورت میں اس کلام کا اور پہلے کلام (الا باذنی) کا مآل ایک ہی ہوگا یعنی دونوں صورتوں میں ہر خروج کیلئے تکرارِ اذن شرط ہوگا۔ معترض کہتا ہے کہ یہ اعتراض یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ "اَنْ آذَنَ" میں مضارع "اَنْ" کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہے اور مصدر کبھی "حین" اور "وقت" بھی واقع ہوتا ہے

یعنی مصدر کبھی وقت کے معنی پر بھی دلالت کرتا ہے جیسے "آتیک خفوق النجم" یعنی تیرے پاس ستارے کے غروب ہونے کے وقت آؤں گا۔ اس مثال میں خفوق مصدر ہے جو وقت کے معنی پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح یہاں "آذنَ" جو "اَنْ" کی وجہ سے مصدر ہو گیا وقت کے معنی پر دلالت کرے گا اور اب اس کلام کا مطلب یہ ہوگا "لاتخرج وقتا الاوقت الخروج" یعنی شوہر نے کہا کہ تو کسی وقت بھی گھر سے نہ نکل مگر اجازت کے وقت۔ پس اس صورت میں بھی ہر خروج کیلئے اجازت لینا ضروری ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ قول اول کا جواب یہ ہے کہ "الاخروجا باَن آذن لکِ" تقدیر "با" کے ساتھ کلام کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں "با" کا مدخول حرف (کلمہ اَن) ہوگا حالانکہ "با" کا مدخول نہ فعل ہوتا ہے اور نہ حرف بلکہ "با" کا مدخول اسم ہوتا ہے بہرحال کلمۂ "با" مقدر ماننے کی صورت میں چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اسلئے کلمۂ "با" کو مقدر ماننا درست نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ "با" کو مقدر ماننا بھی خلاف اصل ہے اور کلمۂ "الا" میں مجاز یعنی "الا" کو "الیٰ" کے معنی میں غایت کیلئے قرار دینا بھی خلاف اصل ہے لیکن مجاز، حذف کی بہ نسبت اہون ہے خاص طور پر اس وقت جب کہ حذف زیادہ ہو جیسا کہ یہاں "با" کو محذوف ماننے کیساتھ لفظ خروج کو بھی محذوف ماننا پڑتا ہے پس جب مجاز، حذف کی بہ نسبت اہون ہے تو کلمۂ "الا" کو "الیٰ" کے معنی میں غایت کیلئے لینا بہتر ہوگا نہ کہ "با" کو مقدر ماننا جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

دوسرے قول کا جواب یہ ہے کہ جب مضارع "آذنَ" "اَنْ" کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی پر دلالت کرے گا تو اس وقت ایکبار اجازت لے کر نکلنے کے بعد اگر وہ دوبارہ بغیر اجازت نکلی تو متکلم حانث ہو جائے گا اور اس عورت پر طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس صورت میں ہر بار اجازت لینا ضروری تھا۔ اور تقدیر اول پر یعنی "الا" کو "الیٰ" کے معنی میں لینے کی صورت میں ایکبار اجازت لے کر نکلنے کے بعد اگر وہ دوبارہ بغیر اجازت نکلی تو متکلم حانث نہ ہوگا اور اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں صرف ایک بار اجازت لینا ضروری تھا۔ بہرحال "الاان آذن لکِ" کلام کرنے سے متکلم ایک صورت میں حانث ہو جاتا ہے اور ایک صورت میں حانث نہیں ہوتا لہٰذا حانث ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے چوں کہ حنث واقع نہیں ہوتا اس لئے اس صورت میں متکلم حانث نہ ہوگا۔ اور جب عورت کے دوسری بار بغیر اجازت نکلنے سے متکلم حانث نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہاں مضارع "اَنْ" کے ساتھ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی میں نہیں ہے بلکہ کلمۂ "الا" "الیٰ" کے معنی میں غایت کیلئے ہے۔

لیکن اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر "ان خرجت من الدار الاان آذن لکِ فانت طالق" میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط نہیں ہے تو پھر باری تعالیٰ کے قول "لاتدخلوا بیوت النبی الاان یؤذن لکم" میں

ہر دخول کیلئے تکرار اذن کیوں شرط قرار دیا گیا ہے حالانکہ دوسرے کے گھر میں ہر بار داخل ہونے کیلئے اجازت لینا شرط ہے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بیت نبی یا کسی دوسرے کے گھر میں ہر بار داخل ہونے کیلئے ہر بار اجازت لینے کا وجوب قرینہ عقلیہ اور قرینہ لفظیہ سے مستفاد ہے قرینہ عقلیہ تو یہ ہے کہ ہر عاقل آدمی اس بات کو جانتا ہے کہ دوسرے کے گھر میں بغیر اجازت داخل ہونا مذموم ہے اور قرینہ لفظیہ یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے آگے فرمایا ہے" ان ذلکم کان یوذی النبی" یعنی بغیر اجازت نبی کے گھر میں داخل ہونا نبی کو ایذار دیتا ہے الغرض دونوں قرینے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ بغیر اجازت کسی کے گھر میں داخل ہونا درست نہیں ہے بلکہ ہر بار داخل ہونے کیلئے اجازت لینا ضروری ہے ۔

وَفِیْ قَوْلِہٖ اَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِیْئَۃِ اللّٰہِ تعـ بِمَعْنَی الشَّرْطِ فَیَکُوْنُ تَقْدِیْرُہٗ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تعـ فَلَا یَقَعُ وَلَا یُرِیْدُ بِھٰذَا اَنَّ الْبَاءَ بِمَعْنَی الشَّرْطِ لِاَنَّہٗ لَمْ یَرِدْ فِیْہِ اِسْتِعْمَالٌ بَلْ مَعْنَاہُ اَنَّ الْبَاءَ لِلْاِلْصَاقِ عَلٰی اَصْلِھَا فَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی اَنْتِ طَالِقٌ طَلَاقًا مُلْصَقًا بِمَشِیْئَۃِ اللّٰہِ وَلَا یَکُوْنُ مُلْصَقًا بِھَا اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰہُ تعـ وَھِیَ لَا تُعْلَمُ قَطُّ فَلَا یَقَعُ الطَّلَاقُ بِہٖ وَلٰکِنَّہٗ اُعْتُرِضَ عَلَیْہِ بِاَنَّہٗ لِمَ لَا یَجُوْزُ اَنْ تَکُوْنَ الْبَاءُ لِلسَّبَبِیَّۃِ وَیَکُوْنَ الْمَعْنٰی اَنْتِ طَالِقٌ بِسَبَبِ مَشِیْئَۃِ اللّٰہِ تعـ فَیَقَعُ الطَّلَاقُ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ بِعِلْمِ اللّٰہِ وَقُدْرَتِہٖ وَاَمْرِہٖ وَحُکْمِہٖ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْاَصْلَ فِی الطَّلَاقِ الْحَظْرُ فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَا یَقَعَ اَمَّا وُقُوْعُہٗ فِیْ عِلْمِ اللّٰہِ تعـ وَنَحْوِہٖ فَلِاَنَّہٗ لَمْ یَجِئْ بِمَعْنٰی اِنْ عَلِمَ اللّٰہُ فَلَا مَسَاغَ فِیْہِ اِلَّا بِجَعْلِہٖ بِمَعْنَی السَّبَبِیَّۃِ وَوُقُوْعِ الطَّلَاقِ بِہٖ فَتَامَّلْ

ترجمہ :- اور اس کے قول" انت طالق بمشیۃ اللہ" میں (باء) شرط کے معنی میں ہے پس اس کی تقدیر" انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ" ہوگی لہٰذا طلاق واقع نہ ہوگی ۔ مصنفؒ اس سے یہ ارادہ نہیں کرتے کہ" باء" شرط کے معنی میں ہے کیوں کہ اس بارے میں کوئی استعمال وارد نہیں ہوا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ" باء" اپنے اصلی معنی کے لحاظ سے الصاق کیلئے آتا ہے پس معنی ہوں گے" انت طالق طلاقا ملصقاً بمشیۃ اللہ" اور اللہ کی مشیت کیساتھ ملصق نہیں ہوگا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہیں ۔ اور مشیت کبھی معلوم نہ ہوسکے گی اسلئے اس سے طلاق بھی واقع نہ ہوسکے گی ۔ لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حرف" باء" کا سببیت کیلئے ہونا کیوں جائز نہیں ہے اور معنی یہ ہوں" انت طالق بسبب

مشیۃ اللہ۔ پس اس صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی جیسے باری تعالیٰ کے قول "بعلم اللہ، بقدرت اللہ، بامر اللہ" اور "بحکم اللہ" کی صورت میں طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق میں اصل ممانعت ہے لہٰذا یہی مناسب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو رہا علم اللہ وغیرہ کی صورت میں طلاق کا واقع ہونا تو وہ اسلئے ہے کہ (ان صورتوں میں) حرف "باء" "ان علم اللہ" کے معنی میں نہیں آیا ہے لہٰذا اس میں کوئی گنجائش نہیں مگر یہ کہ اس کو سببیت کے معنی میں کر دیا جائے اور اس سے طلاق واقع ہوجائے خوب غور کرلو۔

**تشریح:۔** مصنفؒ نے الصاق کے معنی پر تفریع بیان کرتے ہوئے ایک مسئلہ اور ذکر فرمایا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے "انت طالق بمشیۃ اللہ" کہا تو "باء" **شرط کے معنی میں ہوگا،** اور اس کلام کی تقدیری عبارت یوں ہوگی "انت طالق ان شاء اللہ" اور "**انت طالق ان شاء اللہ**" سے طلاق واقع نہیں ہوتی لہٰذا اس کلام سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ اس کلام سے مصنف کی مراد یہ ہرگز نہیں کہ اس کلام میں "باء" **شرط یعنی "اِنْ"** کے معنی میں ہے کیوں کہ اس بارے میں کوئی استعمال وارد نہیں ہوا ہے بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ اصلی معنی کے لحاظ سے حرف "باء" الصاق ہی کیلئے ہے اور اس کلام کے معنی یہ ہیں "انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیۃ اللہ" یعنی تجھ پر ایسی طلاق واقع ہے جو اللہ کی مشیت کیساتھ ملصق ہو اور اللہ کی مشیت کیساتھ طلاق کا الصاق اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت موجود ہو اور مشیتِ باری کبھی معلوم نہ ہوسکے گی لہٰذا اس صورت میں طلاق بھی واقع نہ ہوسکے گی اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ کی مشیت، اس کی صفتِ قدیمہ ہے اور معلوم ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں اللہ کی مشیت کا طلاق کیساتھ متعلق ہونا مراد ہے اور یہ بات کبھی بھی معلوم نہ ہوسکے گی۔

صاحب نور الانوار ملا جیون رحؒ نے فرمایا کہ ہماری بیان کردہ سابقہ تاویل پر ایک اعتراض کیا گیا ہے وہ یہ کہ کلمۂ "باء" کو الصاق کے واسطے لینے کی بجائے سببیت کیلئے کیوں نہ لے لیا گیا اگر "باء" کو سببیت کیلئے لیا جاتا تو فی الحال طلاق واقع ہوجاتی جیسا کہ "انت طالق بعلم اللہ، انت طالق بقدرت اللہ انت طالق بامر اللہ" اور "انت طالق بحکم اللہ" کہنے سے طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق میں اصل ممانعت ہے کیوں کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "ابغض المباحات عند اللہ الطلاق" اور یہ بات ظاہر ہے کہ اللہ کے نزدیک جو چیز مبغوض ہوگی، وہ ممنوع بھی ہوگی۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ طلاق اصلاً ممنوع ہے اور جب طلاق میں ممانعت اصل ہے تو یہ ہی مناسب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو اور یہی کوشش کرنی چاہیئے کہ طلاق نہ پڑے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ "باء" الصاق کیلئے ہو لہٰذا "باء" کو الصاق کیلئے قرار دیا گیا اور

سببیت کیلئے قرار نہیں دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ "بعلم اللہ، بقدرت اللہ" وغیرہ صورتوں میں طلاق کیوں واقع ہو جاتی ہے یہاں بھی "باء" کو الصاق کے واسطے مان کر طلاق واقع نہ کی جاتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں اگر "باء" کو الصاق کے واسطے لیا جاتا تو یہ کلام "ان علم اللہ" کے معنی میں ہوتا حالانکہ "بعلم اللہ" کا "باء" "ان علم اللہ" کے معنی میں نہیں آیا ہے اور جب ایسا ہے تو اب صرف یہی ایک صورت باقی رہی کہ اس "باء" کو سببیت کے معنی میں لیا جائے اور اس سے طلاق واقع کی جائے۔

وَقَالَ الشَّافِعِیُّ رح اَلْبَاءُ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِکُمْ لِلتَّبْعِیْضِ فَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی وَامْسَحُوْا بَعْضَ رُؤُسِکُمْ وَالْبَعْضُ مُطْلَقٌ بَیْنَ اَنْ یَّکُوْنَ شَعْرًا اَوْ مَا فَوْقَہٗ حَتّٰی قَرِیْبِ الْکُلِّ فَعَلٰی اَیِّ بَعْضٍ یَمْسَحُ یَکُوْنُ آتِیًا بِالْمَامُوْرِ بِہٖ وَقَالَ مَالِکٌ رح اِنَّہَا صِلَۃٌ اَیْ زَائِدَۃٌ فَکَاَنَّ الْمَعْنٰی وَامْسَحُوْا رُؤُسَکُمْ وَالظَّاھِرُ مِنْہُ الْکُلُّ فَیَکُوْنُ مَسْحُ کُلِّ الرَّأْسِ فَرْضًا وَلَیْسَ کَذٰلِکَ اَیْ لَیْسَ لِلتَّبْعِیْضِ وَالزِّیَادَۃِ لِاَنَّ التَّبْعِیْضَ مَجَازٌ فَلَا یُصَارُ اِلَیْہِ وَلَوْ کَانَ التَّبْعِیْضُ حَقِیْقَۃً وَھُوَ مُوْجَبٌ مِنْ لُزُوْمِ الْاِشْتِرَاکِ وَالتَّرَادُفِ وَکِلَاھُمَا خِلَافُ الْاَصْلِ وَکَذٰلِکَ الزِّیَادَۃُ اَیْضًا خِلَافُ الْاَصْلِ بَلْ ھِیَ لِلْاِلْصَاقِ حَقِیْقَۃً عَلٰی اَصْلِ وَضْعِہَا وَاِنَّمَا جَاءَ التَّبْعِیْضُ فِیْ مَسْحِ الرَّأْسِ بِطَرِیْقٍ آخَرَ کَمَا قَالَ لٰکِنَّہَا اِذَا دَخَلَتْ فِیْ آلَۃِ الْمَسْحِ کَانَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّیًا اِلٰی مَحَلِّہٖ فَیَتَنَاوَلُ کُلَّہٗ کَمَا اِذَا قِیْلَ مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِیَدِیْ فَالْحَائِطُ مَحَلُّ الْفِعْلِ وَمَفْعُوْلٌ لَہٗ یُرَادُ بِہٖ کُلُّہٗ وَالْیَدُ آلَۃٌ دَخَلَ عَلَیْہَا الْبَاءُ یُرَادُ بِہَا الْبَعْضُ اِذِ الْمُعْتَبَرُ فِیْ آلَۃٍ قَدْرُ مَا یَحْصُلُ بِہِ الْمَقْصُوْدُ وَاِذَا دَخَلَتْ فِیْ مَحَلِّ الْمَسْحِ بَقِیَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّیًا اِلَی الْآلَۃِ کَمَا اِذَا قِیْلَ مَسَحْتُ بِالْحَائِطِ اَوْ قِیْلَ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِکُمْ فَحِ یَکُوْنُ الْمَسْحُ مُتَعَدِّیًا اِلَی الْآلَۃِ فَکَاَنَّہٗ قِیْلَ مَسَحْتُ الْیَدَ بِالْحَائِطِ فَیُشْبِہُ الْمَحَلُّ بِالْوَسَائِلِ فِیْ اَخْذِ بَعْضِہٖ فَلَا یَقْتَضِیْ اِسْتِیْعَابَ الرَّأْسِ وَاِنَّمَا یَقْتَضِیْ اِلْصَاقَ الْآلَۃِ بِالْمَحَلِّ وَذٰلِکَ لَا یَسْتَوْجِبُ الْکُلَّ عَادَۃً فَصَارَ الْمُرَادُ بِہٖ اَکْثَرَ الْیَدِ وَذٰلِکَ مِقْدَارُ ثَلٰثِ اَصَابِعَ لِاَنَّ الْاَصَابِعَ اَصْلٌ فِی الْیَدِ وَالْکَفُّ تَابِعٌ وَالثَّلٰثُ اَکْثَرُھَا فَاُقِیْمَ مَقَامَ الْکُلِّ فَصَارَ التَّبْعِیْضُ مُرَادًا بِھٰذَا الطَّرِیْقِ لَا کَمَا زَعَمَ الشَّافِعِیُّ رح مِنْ اَنَّ الْبَاءَ لِلتَّبْعِیْضِ ھٰذَا اِحْدٰی رِوَایَتَیْ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح

وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلرِّوَايَةِ الْأُخْرٰى وَهِيَ اَنَّهٗ مُجْمَلٌ فِيْ حَقِّ الْمِقْدَارِ لِاَنَّهٗ لَمْ يُعْلَمْ اَنَّ الْمُرَادَ كُلُّ الرَّأْسِ اَوْ بَعْضُهٗ فَيَكُوْنُ فِعْلُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ اَنَّهٗ مَسَحَ عَلٰى نَاصِيَتِهٖ بَيَانًا لَهٗ وَالنَّاصِيَةُ هِيَ مِقْدَارُ رُبْعِ الرَّأْسِ فَيَكُوْنُ مَسْحُ رُبْعِ الرَّأْسِ فَرْضًا سَوَاءٌ كَانَ بِثَلٰثِ اَصَابِعَ اَوْ كُلِّهَا لِاَنَّ الْكَلَامَ فِيْهَا طَوِيْلٌ وَاِنَّمَا يَثْبُتُ اِسْتِيْعَابُ مَسْحِ الْوَجْهِ وَالْيَدِ فِي التَّيَمُّمِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ لِاَنَّهٗ خَلَفٌ عَنِ الْوُضُوْءِ فَيُعَامَلُ مُعَامَلَتَهٗ فِي الْوَجْهِ وَالْيَدِ وَلِاَنَّهٗ ثَبَتَ الْاِسْتِيْعَابُ فِيْهِ بِالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ وَهِيَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعَمَّارٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ يَكْفِيْكَ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلذِّرَاعَيْنِ وَالزِّيَادَةُ بِمِثْلِهٖ جَائِزٌ۔

ترجمہ:۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے قول " وامسحوا برؤسکم " میں " با " تبعیض کے لئے ہے لہٰذا اس کے معنی ہوں گے " وامسحوا بعض رؤسکم " اور بعض مطلق ہے ایک بال بھی ہوسکتا ہے یا اس سے زیادہ بھی کل کے قریب تک۔ پس جس بعض پر بھی مسح کرے گا وہ مامور بہ پر عمل کرنیوالا ہوگا اور امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا حرف " با " صلہ کا ہے یعنی زائدہ ہے گویا معنی یہ ہوئے " وامسحوا رؤسکم " اور ظاہر ہے کہ اس سے کل مراد ہے لہٰذا ان کے نزدیک پورے سر کا مسح فرض ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی حرف " با " نہ تبعیض کیلئے ہے اور نہ زائدہ ہے اسلئے کہ تبعیض، مجاز ہے اس کی طرف (بلا ضرورت) رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر تبعیض کے معنی حقیقی ہوتے حالانکہ تبعیض " من " کا مقتضیٰ ہے تو اشتراک اور ترادف دونوں لازم آئیں گے اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں، اسی طرح زیادت بھی خلاف اصل ہے بلکہ حرف " با " اپنی اصل وضع پر الصاق کیلئے حقیقت ہے اور تبعیض، مسح راس میں دوسری وجہ سے ہے جیساکہ کہا لیکن جب وہ آلۂ مسح پر داخل ہوگا تو فعل اپنے محل کی طرف متعدی ہوگا اور کل محل کو شامل ہوگا جیساکہ جب کہا جائے " مسحت الحائط بیدی " پس حائط بفعل مسح کا محل بھی ہے اور اور راس کا مفعول بھی اس سے کل مراد ہوتا ہے اور " ید " ایک آلہ ہے جس پر حرف " با " داخل ہوا ہے اس سے بعض مراد ہوتا ہے کیوں کہ آلہ میں اتنی ہی مقدار معتبر ہوتی ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور " با " جب محل مسح پر داخل ہو تو فعل مسح آلہ کی طرف متعدی ہو کر رہ جاتا ہے جیساکہ جب کہا جائے " مسحت بالحائط " یا کہا جائے " وامسحوا برؤسکم " تو اس وقت فعل مسح آلہ کی طرف متعدی ہوگا گویا یوں کہا گیا " مسحت الید بالحائط " پس محل اپنے بعض کے لینے میں وسائل کے مشابہ ہو جائے گا لہٰذا فعل مسح پورے سر کے مسح کرنے کا مقتضی نہیں ہوگا البتہ آلہ کو محل کیساتھ ملصق کرنے کا مقتضی ہوگا اور یہ عادۃً کل کے وجوب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے لہٰذا اس سے اکثر " ید " مراد ہوگا اور وہ تین انگلیوں کی مقدار ہے

کیونکہ ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اور ہتھیلی تابع ہے اور تین انگلیاں اکثر ہیں اسلئے ان کو کل کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے پس اس طریقہ پر تبعیض مراد ہوگئی نہ کہ اُس طرح جیسا کہ امام شافعی رح نے کہا ہے کہ "با" تبعیض کیلئے ہے یہ امام ابوحنیفہ رح کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے اور مصنف رح دوسری روایت کے درپے نہیں ہوئے اور وہ روایت یہ ہے کہ قول باری "وامسحوا برؤسکم" مقدار کے بارے میں مجمل ہے اسلئے کہ معلوم نہیں کہ پورے سر کا مسح مراد ہے یا بعض کا مسح مراد ہے پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل کہ آپ نے اپنے ناصیہ پر مسح کیا ہے اس کیلئے بیان ہوگا اور ناصیہ، چوتھائی سر کی مقدار ہے لہٰذا سر کا مسح فرض ہوگا خواہ تین انگلیوں سے یا تمام انگلیوں سے کیونکہ اس میں کلام طویل ہے اور مسئلۂ تیمم میں "وجہ" اور "ید" کے مسح کا استیعاب باری تعالیٰ کے قول "فامسحوا بوجوھکم وایدیکم" سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ تیمم، وضو کا خلیفہ ہے لہٰذا "وجہ" اور "ید" میں اس کے ساتھ وضو جیسا معاملہ کیا جائے گا اور اسلئے کہ اس بارے میں استیعاب حدیث مشہور سے ثابت ہے اور وہ یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار رض سے فرمایا تھا تجھ کو تیمم کیلئے دو ضرب کافی ہیں ایک چہرے کیلئے اور ایک ذراعین کیلئے اور اس قسم کی حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے۔

**تشریح:** مسح راس کی مقدار میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ایک چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور امام مالک رح کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک مطلق راس کا مسح فرض ہے خواہ ایک بال کا مسح کرے خواہ اس سے زائد کا۔ اور تینوں حضرات کی دلیل باری تعالیٰ کا قول "وامسحوا برؤسکم" ہے اس طور پر کہ حضرت امام شافعی رح کے نزدیک "برؤسکم" کا "با" تبعیض کیلئے ہے لہٰذا آیت کے معنی ہوں گے "وامسحوا بعض رؤسکم" اور "بعض" مطلق ہے ایک بال بھی ہو سکتا ہے اور ایک بال سے زائد کل کے قریب تک بھی ہو سکتا ہے پس مسح کرنیوالا بعض کی جس مقدار پر بھی مسح کرے گا وہ اللہ کے فرمودہ حکم پر عمل کرنیوالا ہوگا یعنی بعض کی ہر مقدار پر مسح کرنے سے نص قرآن پر عمل کرنیوالا شمار ہوگا پس معلوم ہوا کہ مطلق بعض کا مسح فرض ہے۔ حضرت امام مالک رح نے فرمایا کہ یہ "با" صلہ کا ہے یعنی زائدہ ہے کیوں کہ فعل مسح بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے لہٰذا "با" تاکید کے واسطے زیادہ کیا گیا ہے جیسا کہ "ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ" میں "با" زائدہ ہے۔ بہرحال جب "برؤسکم" میں "با" زائدہ ہے تو آیت کے معنی ہوں گے "وامسحوا رؤسکم" اور بظاہر اس سے پورا سر مراد ہے کیوں کہ "راس" پورے سر کا نام ہے نہ کہ بعض سر کا۔ پس اس صورت میں پورے سر کا مسح کرنا فرض ہوگا جیسا کہ امام مالک رح کا مذہب ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رح کا مذہب بیان کرتے ہوئے صاحب منار نے فرمایا کہ یہ دونوں باتیں غلط ہیں یعنی "با" نہ تبعیض کیلئے ہے اور نہ زیادت کیلئے کیوں کہ تبعیض، با کے مجازی معنی ہیں اور بلا ضرورت مجازی معنی کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا ہے اور یہاں تبعیض کے معنی مراد لینے کی چوں کہ کوئی ضرورت نہیں ہے

اسلئے "بار" تبعیض کیلئے نہ ہوگا۔ اور اگر تبعیض کو "بار" کے حقیقی معنی قرار دیئے جائیں تو اشتراک اور ترادف دونوں لازم آئیں گے۔ ترادف تو اس طور پر کہ تبعیض "بار" کے بھی معنی ہیں اور "من" کے بھی معنی ہیں اور دال متعدد اور مدلول متحد ہو اسی کو ترادف کہا جاتا ہے۔ اور اشتراک اس طور پر لازم آئے گا کہ "بار" کے حقیقی معنی الصاق کے بھی ہیں اور تبعیض کے بھی ہیں اور دال متحد اور مدلول متعدد ہو اسی کو اشتراک کہا جاتا ہے بہرحال تبعیض کے معنی کو "بار" کی حقیقت قرار دینے سے اشتراک اور ترادف لازم آتا ہے اور یہ دونوں خلافِ اصل ہیں اور زیادت بھی خلاف اصل ہے لہٰذا یہاں "بار" نہ تبعیض کیلئے ہوگا اور نہ زیادت کیلئے بلکہ وہ اپنی اصلِ وضع کے لحاظ سے الصاق کیلئے حقیقت ہوگا لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب تم حنفیوں کے نزدیک "بار" تبعیض کیلئے نہیں ہے بلکہ الصاق کیلئے ہے تو تمہارے نزدیک مسح راس میں تبعیض کہاں سے آئی کیوں کہ تم بھی پورے سر کے مسح کی فرضیت کے قائل نہیں ہو بلکہ بعض یعنی ایک چوتھائی سر کے مسح کی فرضیت کے قائل ہو۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسح راس کے سلسلہ میں تبعیض کا آنا دوسری وجہ سے ہے جیساکہ مصنف رحؒ نے خود فرمایا کہ حرف "بار"، جب آلۂ مسح مثلاً "ید" پر داخل ہوتا ہے تو فعلِ مسح اپنے محل یعنی ممسوح کی طرف متعدی ہوتا ہے اور پورے محل کو شامل ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے "مسحتُ الحائطَ بیدی" کہا تو حائط (دیوار) فعلِ مسح کا محل اور اس کا مفعول ہوگا اور فعلِ مسح چونکہ پوری دیوار کی طرف منسوب ہے اسلئے اس سے پوری دیوار کا مسح مراد ہوگا۔ اور "ید" (ہاتھ) جس پر "بار" داخل ہے وہ چوں کہ آلہ ہے اس لئے اس کا بعض مراد ہوگا کیوں کہ آلہ غیر مقصود ہوتا ہے اور غیر مقصود چیز میں اُتنی ہی مقدار مراد ہوتی ہے جس سے مقصود حاصل ہوجائے پس یہاں بھی آلہ یعنی ید کا کل مراد نہیں ہوگا بلکہ وہ بعض مراد ہوگا جس سے مقصود یعنی فعلِ مسح حاصل ہوجائے اب اس مقولہ کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے اپنے ہاتھ کے ایک حصہ سے پوری دیوار کا مسح کیا۔ اور جب حرف "بار" محلِ مسح پر داخل ہوتا ہے تو فعلِ مسح آلہ کی طرف متعدی ہوتا ہے محل کی طرف متعدی نہیں ہوتا کیوں کہ اس صورت میں محل "بار" کا مجرور ہوگا اور آلہ فعلِ مسح کا مفعول بہ ہوگا مثلاً جب کسی نے "مسحتُ بالحائط" کہا تو گویا اس نے "مسحتُ الید بالحائط" کہا یعنی فعلِ مسح، آلہ کی طرف متعدی کیا گیا اور "وامسحوا برؤسکم" کی تقدیری عبارت ہوگی "وامسحوا الایدی برؤسکم"۔ پس اس وقت محلِ مسح آلہ اور وسیلہ کے مشابہ ہوگیا یعنی جس طرح "بار" جب آلہ پر داخل ہوتا ہے تو اس کا بعض مراد ہوتا ہے اسی طرح جب محل پر داخل ہوگا تو آلہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے محل کا بھی بعض مراد ہوگا اور جب اس صورت میں محل کا بعض مراد ہے تو فعلِ مسح، پورے سر کو گھیرنے کا تقاضہ نہیں کرے گا بلکہ صرف اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ آلہ یعنی "ید" محل یعنی رأس کیساتھ ملصق ہوجائے اور یہ الصاق عادۃً اس بات کو واجب نہیں کرتا کہ آلہ کا کل مراد ہو۔ کیوں کہ آلہ یعنی ہاتھ کی انگلیوں کے درمیان کے حصہ کا محل کیساتھ الصاق متعذر اور

ناممکن ہے بہر حال جب آلہ یعنی ید کا عادۃً کل مراد نہیں ہوگا تو اس کا اکثر مراد ہوگا اور ہاتھ کا اکثر تین انگلیوں کی مقدار ہے کیوں کہ ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اور ہتھیلی تابع ہے یہی وجہ ہے کہ بغیر ہتھیلی کے پانچوں انگلیاں کاٹ دینے کی وجہ سے قاطع پر نصف دیت واجب ہوتی ہے جیساکہ ہتھیلی کے ساتھ کاٹ دینے کی وجہ سے نصف دیت واجب ہوتی ہے الغرض جب انگلیاں اصل اور ہتھیلی تابع ہے اور انگلیوں کا اکثر تین انگلیاں ہیں تو ان تین کو کل کے قائم مقام قرار دے کر تین انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت دی گئی اور ایک یا دو انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ پس "وامسحوا برؤسکم" میں فعلِ مسح چونکہ آلہ (ید) کی طرف متعدی ہے اور محل (رؤسکم) کیطرف متعدی نہیں ہے اسلئے سابقہ قاعدہ کے تحت اس طریقہ پر تبعیض (بعض رأس) مراد ہوگی یہ بات نہیں جو امام شافعی رح نے کہی ہے کہ آیت میں حرف "باء" تبعیض کیلئے ہے۔ فاضل شارح کہتے ہیں کہ تبعیض کے سلسلہ میں جو تقریر کی گئی ہے یہ امام ابو حنیفہ رح کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے دوسری روایت کو فاضل مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے البتہ وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "وامسحوا برؤسکم" مقدار کے بارے میں مجمل ہے اسلئے کہ "وامسحوا" کے مفعول یعنی "الایدی" کو مقدر ماننا خلافِ اصل ہے لہٰذا فعل "وامسحوا" کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور معنی یہ ہوں گے "اوجدوا مسح الرأس" یعنی مسح رأس کو موجود کرو۔ اب معلوم نہیں کہ رأس سے کل رأس مراد ہے یا بعض رأس مراد ہے اور جب یہ معلوم نہیں ہے تو آیت مقدار کے حق میں مجمل ہوگی اور اس مجمل کیلئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل کہ آپ نے اپنی ناصیہ پر مسح کیا ہے بیانِ تفسیر واقع ہوگا اور ناصیہ چونکہ سر کی چار جانبوں میں سے ایک جانب کا نام ہے اسلئے ناصیہ سے مراد سر کا ایک چوتھائی ہوگا اور چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہوگا خواہ تین انگلیوں سے ہو خواہ تمام انگلیوں سے ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحب رح کی اس دوسری روایت میں چونکہ کافی بحث ہے اور بہت سے اعتراضات ہیں اسلئے ماتن علیہ الرحمہ نے اس سے تعرض نہیں کیا اور صرف ایک روایت بیان کرنے پر اکتفاء کیا۔

"وانما ثبت استیعاب مسح الوجہ الخ" سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آیت تیمم "فامسحوا بوجوہکم وایدیکم" میں حرف "باء" محل پر داخل ہے اور فعلِ مسح آلہ کی طرف متعدی ہے اور تقدیری عبارت "فامسحوا الایدی بوجوہکم وایدیکم" ہے لہٰذا تمہارے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق مسئلہ تیمم میں "وجہ" اور "ید" کے مسح کا استیعاب نہ ہونا چاہیئے حالانکہ آپ دونوں میں استیعاب کے قائل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم، وضو کا خلیفہ ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وان کنتم مرضیٰ او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً فامسحوا بوجوہکم وایدیکم الآیہ" یہ آیت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ تیمم، وضو کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کیساتھ وہی معاملہ کیا جاتا ہے جو معاملہ

اصل کیساتھ کیا جاتا ہے لہٰذا جس طرح وضو میں "وجہ" اور "ید" دونوں کا استیعاب ضروری ہے اسی طرح تیمم میں ان دونوں کے مسح کا استیعاب بھی ضروری ہوگا پس آیت تیمم میں حرف "بار" زائدہ ہوگا۔
لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ موزوں پر مسح، غسل رجلین کا خلیفہ ہے حالانکہ غسل رجلین میں استیعاب شرط ہے اور مسح علی الخف میں شرط نہیں ہے پس یہاں خلیفہ نے اصل کا حکم کیوں نہیں لیا۔
اس کا جواب یہ ہے کہ مسح علی الخف، غسل رجلین کا بدل ہے نہ کہ خلیفہ۔ لہٰذا بدل کو خلیفہ پر قیاس نہ کیا جائے۔ بدل اور خلیفہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ بدل تو امکانِ مبدل منہ کیساتھ مشروع ہوتا ہے لیکن خلیفہ میں یہ بات نہیں ہے یعنی جب موزوں پر مسح کیا جاتا ہے اس وقت پیروں کا دھونا بھی ممکن ہے لیکن جس صورت میں تیمم مشروع ہوتا ہے اس وقت وضو کرنا ممکن نہیں ہے۔ مسئلہ تیمم میں "وجہ" اور "ید" کے مسح کے استیعاب کے شرط ہونے پر دوسری دلیل یہ ہے کہ حرف "بار" کے محل پر داخل ہونے کا تقاضہ تو یہی تھا کہ تیمم میں "وجہ" اور "ید" کے مسح کا استیعاب شرط نہ ہو لیکن حدیث عمار جو مشہور حدیث ہے اس سے ان دونوں اعضاء کے مسح کا استیعاب ثابت ہوتا ہے اور حدیثِ مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے۔

وَعَلٰى لِلْاِلْزَامِ فَقَوْلُهٗ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ يَكُوْنُ دَيْنًا اِلَّا اَنْ يَّتَّصِلَ بِهَا الْوَدِيْعَةُ لِاَنَّ حَقِيْقَةَ عَلٰى فِي اللُّغَةِ الْاِسْتِعْلَاءُ وَالْاِسْتِعْلَاءُ قَدْ يَكُوْنُ حَقِيْقَةً نَحْوُ زَيْدٌ عَلَى السَّطْحِ وَقَدْ يَكُوْنُ حُكْمًا بِاَنْ يَلْزَمَ عَلٰى ذِمَّتِهٖ مِثْلُ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَكَاَنَّهٗ يَعْلُوْهُ وَيَرْكَبُهٗ فَيَجِبُ عَلَيْهِ فَاِنْ يَّتَّصِلْ بِهَا لَفْظُ الْوَدِيْعَةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ وَدِيْعَةً لَمْ تَخْرُجْ عَنْ مَعْنَى الْاِلْزَامِ وَلٰكِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ حِفْظُهٗ لَا اَدَاؤُهٗ۔

**ترجمہ:۔** اور حرف "علی" لازم کرنے کیلئے آتا ہے پس اس کا قول "لہ علی الف درہم" دَین ہوگا مگر یہ کہ اس سے ودیعت کا لفظ متصل ہو کیوں کہ لغت میں "علی" کی حقیقت استعلاء ہے اور استعلاء کبھی حقیقۃً ہوتا ہے جیسے "زید علی السطح" اور کبھی حکماً ہوتا ہے بایں طور کہ کوئی شخص اپنے ذمّہ کچھ لازم کرلے جیسے "لہ علی الف درہم" گویا ہزار درہم اس پر بلند ہیں اور اس پر سوار ہیں لہٰذا اس پر یہ واجب ہوں گے پس اگر لفظ "ودیعت" اس قول سے متصل ہو بایں طور کہے "لہ علی الف درہم ودیعۃً" تو کلمۂ "علی" الزام کے معنی سے خارج نہ ہوگا لیکن اس پر اس کی حفاظت واجب ہوگی نہ کہ اس کا ادا کرنا۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے کہا کہ کلمۂ "علیٰ" الزام کیلئے ہے۔ مصنفؒ کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمۂ "علیٰ" کو بلا واسطہ الزام کیلئے وضع کیا گیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ "علیٰ" کے حقیقی معنی استعلاء کے ہیں یعنی اپنے آپ کو اونچا اور بلند سمجھنے کے۔ اور پھر استعلاء کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی یعنی ایک شئی کا دوسری شئی پر بلند ہونا جیسے "زید علی السطح" زید چھت پر چڑھا ہوا اور بلند ہے (۲) حکمی اس طور پر کہ کوئی شخص اپنے ذمہ کچھ لازم کرے مثلاً "لہ علی الف درہم" اس کا مجھ پر ایک ہزار درہم لازم ہے گویا ایک ہزار درہم اس پر بلند اور اس پر سوار ہے۔ اور جب ایسا ہے تو ایک ہزار درہم اس پر واجب ہوں گے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس قول کیساتھ اگر لفظ "ودیعت" متصل کیا گیا اور یوں کہا گیا "لہ علی الف درہم ودیعۃ" تو کلمۂ "علیٰ" الزام کے معنی سے تو خارج نہ ہوگا لیکن اس پر ان دراہم کی حفاظت کرنا واجب ہوگا اور ان کو اداء کرنا واجب نہ ہوگا کیوں کہ اس کا قول "ودیعۃ" "علیٰ الف درہم" کیلئے بیانِ تغییر ہے اس طور پر کہ "علیٰ الف" سے ایک ہزار درہم بطور دین ذمہ میں لازم ہوئے تھے اور ان کا اداء کرنا لازم تھا اور لفظ "ودیعۃ" سے صرف ان کی حفاظت لازم ہوتی ہے پس چوں کہ لفظ "ودیعت" سے پہلے کلام کا حکم تبدیل ہو گیا ہے اسلئے لفظ "ودیعت" پہلے کلام کیلئے بیانِ تغییر ہوگا۔ اور "ودیعت" کی صورت میں چونکہ صرف حفاظت لازم ہوتی ہے ادائیگی لازم نہیں ہوتی اسلئے یہاں بھی ان دراہم کی حفاظت لازم ہوگی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔

فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِ كَانَتْ بِمَعْنَى الْبَاءِ بِأَنْ يَقُوْلَ مَثَلًا بِعْتُ هٰذَا أَوْ آجَرْتُ هٰذَا أَوْ نَكَحْتُهَا عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ فَكَانَ بِمَعْنَى بِأَلْفِ دِرْهَمٍ مَجَازًا لِأَنَّ الْبَاءَ لِلْإِلْصَاقِ وَعَلَى لِلْإِلْزَامِ فَالْإِلْصَاقُ يُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ وَالْمُرَادُ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ مَا يَكُوْنُ الْعِوَضُ فِيْهِ أَصْلِيًّا وَلَا يَنْفَكُّ قَطُّ عَنِ الْعِوَضِ فَيُحْمَلُ عَلَى أَنَّ الْمُسَمّٰى عِوَضُهٗ۔

ترجمہ :۔ پس اگر کلمۂ "علیٰ" معاوضاتِ محضہ میں داخل ہو تو وہ "باء" کے معنی میں ہوگا مثلاً اس طور پر کہے "بعت ہذا" یا "آجرت ہذا" یا "نکحتہا علی الف" پس یہ مجازاً "بالف درہم" کے معنی میں ہوگا اسلئے کہ "باء" الصاق کیلئے ہے اور "علیٰ" الزام کیلئے ہے پس الصاق، لزوم کے مناسب ہوگا اور معاوضات سے مراد وہ چیز ہے جس میں عوض اصلی ہو اور وہ عوض سے کبھی جدا نہ ہو لہٰذا اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ مسمّیٰ اس کا عوض ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے کہا کہ اگر کلمہ "علیٰ" معاوضات محضہ میں داخل ہو تو وہ "بار" کے معنی میں ہوگا محضہ کی قید لگا کر طلاق بالمال اور عتاق بالمال سے احتراز کیا گیا ہے اسلئے کہ معاوضات محضہ سے مراد وہ ہے جو اسقاط کے معنی سے خالی ہو اور طلاق اور عتاق دونوں میں اسقاط کے معنی موجود ہیں لہٰذا یہ دونوں معاوضات محضہ سے خارج ہوگئے، بہر حال اگر کلمہ "علیٰ" معاوضہ میں استعمال ہو تو وہ "بار" کے معنی میں ہوگا مثلاً کسی نے کہا "بعت ہٰذا العبد علیٰ الف" یا "آجرت ہٰذا علیٰ الف" یا کہا "نکحتُ ہٰذہٖ علیٰ الف". ان تینوں صورتوں میں "علیٰ" مجازاً "بار" کے معنی میں ہوگا اور مطلب ہوگا "بالف" یعنی میں نے ایک ہزار کے عوض فروخت کیا یا ایک ہزار کے عوض اجرت پر دیا یا ایک ہزار کے عوض اس سے نکاح کیا، کیوں کہ "بار" الصاق کیلئے آتا ہے اور "علیٰ" الزام کیلئے آتا ہے اور الصاق، الزام کے مناسب ہے اس طور پر کہ جب ایک شئ دوسری شئ پر لازم ہوگی تو وہ اس کیساتھ ملصق بھی ہوگی پس معلوم ہوا کہ لزوم کیساتھ الصاق ضرور متحقق ہوگا بہر حال جب الزام اور الصاق یعنی "بار" اور "علیٰ" کے معانی کے درمیان مناسبت موجود ہے تو مجازاً "علیٰ" کو "بار" کے معنی میں لیا جا سکتا ہے۔

"والمراد من المعاوضات الخ" سے سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معاوضہ محضہ وہ ہے جس کے مفہوم میں مال داخل ہو لہٰذا نکاح کو معاوضہ محضہ شمار کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ نکاح کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہے حالانکہ شارح نے معاوضہ محضہ کی مثال میں نکاح بھی ذکر کیا ہے اسی کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ معاوضات سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصلی ہو یعنی عارضی نہ ہو اور عوض کبھی اس سے جدا نہ ہوتا ہو۔ اور نکاح میں یہ سب باتیں چونکہ موجود ہیں اسلئے نکاح بھی معاوضات میں سے ضرور شمار ہوگا۔ الغرض کلمہ "علیٰ" جب معاوضات میں "بار" کے معنی میں ہوتا ہے تو "علیٰ" کا مدخول اس کا عوض ہوگا۔

وَكَذَا اِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمَا بِاَنْ تَقُوْلَ الْمَرْأَةُ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِيْ ثَلٰثًا عَلٰى اَلْفِ دِرْهَمٍ فَعِنْدَهُمَا هُوَ بِمَعْنَى بِاَلْفِ دِرْهَمٍ كَمَا كَانَ فِي الْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ لِاَنَّ الطَّلَاقَ اِذَا دَخَلَهُ عِوَضٌ صَارَ فِيْ مَعْنَى الْمُعَاوَضَاتِ وَ اِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْاَصْلِ مِنْهَا فَاِنْ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ وَاحِدَةً يَجِبُ ثُلُثُ الْاَلْفِ لِاَنَّ اَجْزَاءَ الْعِوَضِ تَنْقَسِمُ عَلٰى اَجْزَاءِ الْمُعَوَّضِ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِلشَّرْطِ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ لِاَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ فِي الْاَصْلِ وَاِنَّمَا الْعِوَضُ فِيْهِ عَارِضٌ فَلَمْ يَلْحَقْ بِهَا فَكَاَنَّهَا قَالَتْ عَلٰى شَرْطِ اَلْفِ دِرْهَمٍ وَ

كَلِمَةُ عَلٰى تُسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللّٰهُ تعـ يُبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا لِاَنَّ الْجَزَاءَ لَازِمٌ لِلشَّرْطِ فَيَكُوْنُ اَقْرَبُ اِلٰى مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ مِنْ مَعْنَى الْبَاءِ فَاِنْ طَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ شَيْءٌ لِاَنَّ اَجْزَاءَ الشَّرْطِ لَا تَنْقَسِمُ عَلٰى اَجْزَاءِ الْمَشْرُوْطِ هٰكَذَا قَالُوْا۔

ترجمہ :۔ اسیطرح جب کلمۂ "علیٰ" طلاق کے باب میں مستعمل ہو تو صاحبین کے نزدیک (بار کے معنی میں ہوگا) اس طور پر کہ عورت اپنے شوہر سے کہے "طلقنی ثلثاً علی الف درہم"۔ تو صاحبین کے نزدیک یہ "بالف درہم" کے معنی میں ہوگا جیساکہ بیع اور اجارہ میں ہے کیوں کہ طلاق پر عوض داخل ہوتا ہے تو وہ معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے اگرچہ اصل میں معاوضات کے قبیل سے نہیں ہے چنانچہ اگر شوہر نے اس کو ایک طلاق دیدی تو ایکہزار کا ایک تہائی واجب ہوگا۔ اسلئے کہ عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں۔ اور مذکورہ مثال میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "علیٰ" شرط کیلئے ہوگا کیوں کہ طلاق اصل میں معاوضات میں سے نہیں ہے اور عوض اس میں عارضی ہوتا ہے لہٰذا طلاق معاوضات کیساتھ ملحق نہیں ہے گویا عورت نے کہا "طلقنی ثلثاً علیٰ شرط الف درہم" اور کلمۂ "علیٰ" شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا "یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئاً"۔ کیوں کہ جزاء شرط کیلئے لازم ہے لہٰذا وہ "بار" کے معنی کی بہ نسبت حقیقی معنی سے زیادہ قریب ہوگا پس اگر شوہر نے عورت کو ایک طلاق دیدی تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے حضرات علماء نے یہی فرمایا ہے۔

تشریح :۔ مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ جس طرح معاوضات میں کلمۂ "علیٰ" "بار" کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسی طرح اگر طلاق کے باب میں استعمال کیا گیا تو بھی صاحبین کے نزدیک "بار" کے معنی میں ہوگا مثلاً اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے کہے "طلقنی ثلثاً علی الف درہم" تو مجھ کو ایک ہزار درہم پر تین طلاقیں دیدے تو یہ کلام صاحبین کے نزدیک "بالف درہم" کے معنی میں ہوگا جیساکہ بیع اور اجارہ میں کلمۂ "علیٰ" "بار" کے معنی میں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ طلاق اگرچہ اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے لیکن جب اس پر عوض داخل ہوجاتا ہے تو وہ معاوضات کے معنی میں ہوجاتی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمۂ "علیٰ" جب معاوضات میں داخل ہوتا ہے تو وہ "بار" کے معنی میں ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی "طلقنی ثلثاً علی الف درہم" "بالف درہم" کے معنی میں ہوگا اور ایک ہزار درہم عوض اور تین طلاقیں اس کا معوض ہوں گی چنانچہ اس صورت میں اگر شوہر نے ایک طلاق دی تو شوہر کیلئے عورت پر ایکہزار کا ایک تہائی واجب ہوجائیگا اور عورت پر ایک طلاق بائن واقع ہوجائے گی۔ ایک تہائی تو اسلئے واجب ہوگا کہ ایک ہزار تین طلاقوں کا عوض ہے اور عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں جیساکہ اگر عورت "طلقنی ثلثاً بالف" کہتی اور شوہر اس کو ایک طلاق دیدیتا تو عورت پر شوہر کیلئے ایکہزار کا ایک تہائی واجب ہوجاتا پس اسی طرح "علی الف" کہنے کی صورت میں عورت پر ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہوجائیگا اور طلاق

بائن واقع ہوگی کہ یہ طلاق علی مال ہے اور طلاق علی مال سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے لہٰذا یہاں بھی ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔ لیکن اس مثال میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ "علیٰ" شرط کیلئے ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ طلاق اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ معاوضہ سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصلی ہو، عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو۔ حالانکہ طلاق میں عوض اصلی نہیں ہے بلکہ عارضی ہے اور عوض طلاق سے جدا بھی ہو جاتا ہے چنانچہ طلاق جس طرح بالمال ہوتی ہے اسی طرح بلا مال بھی ہوتی ہے۔ بہر حال جب طلاق، اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے تو طلاق، معاوضات کیساتھ ملحق نہ ہوگی اور مثال مذکورہ میں "علیٰ" "باء" کے معنی میں معاوضہ کیلئے نہ ہوگا بلکہ "علیٰ" مجازاً شرط کیلئے ہوگا گویا عورت نے یوں کہا "طلقنی ثلثاً علی شرط الف درہم" مجھکو تین طلاقیں دے ایک ہزار درہم کی شرط پر۔ اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اس صورت میں ایک ہزار درہم شرط اور تین طلاقیں مشروط ہوں گی حالانکہ یہ غلط ہے کیوں کہ شوہر کسی چیز پر موقوف کئے بغیر تین طلاقیں واقع کر سکتا ہے اگر ایک ہزار درہم، تین طلاقوں کیلئے شرط ہوتا تو شوہر بغیر اس کے طلاقیں واقع کرنے پر قادر نہ ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام میں قلب ہے یعنی تین طلاقیں شرط ہیں اور ایک ہزار درہم مشروط ہے یعنی ایک ہزار کی ادائیگی کے لئے تین طلاقوں کا واقع کرنا شرط ہے۔ الغرض اس مثال میں کلمۂ "علیٰ" شرط کیلئے ہے اور کلمۂ "علیٰ" شرط کے معنی میں استعمال بھی ہوتا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یبایعنک علیٰ ان لایشرکن باللہ شیئاً" وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کریں کہ اللہ کیساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی۔ اور مجاز کیلئے چوں کہ مناسبت ضروری ہے اسلئے شارح نے "علیٰ" کی حقیقت (استعلاء) اور مجاز (شرط) کے درمیان مناسبت ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح مستعلی (بلندی چاہنے والا) مستعلیٰ علیہ (جس پر بلندی چاہی گئی ہو) کیلئے لازم ہوتا ہے اسی طرح جزاء شرط کیلئے لازم ہوتی ہے لہٰذا اس مناسبت کی وجہ سے "علیٰ" کو مجازاً شرط کیلئے استعمال کر لیا گیا۔ اس کو مختصراً یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ کلمۂ "علیٰ" الزام کیلئے ہے اور جزاء الزام شرط کیلئے ہے پس "علیٰ" اور شرط کے درمیان لازم، ملزوم کا علاقہ پایا گیا۔ لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ کلمۂ "علیٰ" کا عوض کیلئے "باء" کے معنی میں ہونا بھی مجاز ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا اور شرط کیلئے ہونا بھی مجاز ہے جیسا کہ امام صاحبؒ نے کہا تو امام صاحب کے نزدیک شرط کے معنی مراد لینے پر کیا وجہ ترجیح ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ شرط کے معنی "باء" کے معنی کی بہ نسبت "علیٰ" کے حقیقی معنی سے زیادہ قریب ہیں۔ اور مجاز میں اقرب الی الحقیقت کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا شرط کے معنی کو "باء" کے معنی پر ترجیح حاصل ہوگی۔ بہر حال مذکورہ مثال میں "علیٰ" شرط کے معنی میں ہے پس اگر شوہر نے اپنی اس بیوی کو ایک طلاق دیدی تو شوہر کیلئے بیوی پر کچھ واجب نہ ہوگا اور عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی عورت پر ایک ہزار میں سے کچھ مال واجب تو اسلئے نہیں ہوگا کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے ہیں لہٰذا صرف ایک طلاق دینے سے عورت پر ایک ہزار کا تہائی واجب نہ ہوگا اور طلاق رجعی

اسلئے واقع ہوگی کہ شوہر نے صریح لفظ سے بلامال طلاق واقع کی ہے اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ جو طلاق صریح لفظ سے دی جائے اور بلاعوض دی جائے اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا یہاں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ هٰذَا اَصْلُ وَضْعِهَا وَالْبَوَاقِيْ مِنَ الْمَعَانِيْ مَجَازٌ فِيْهَا فَاِذَا قَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهٗ فَاَعْتِقْهُ لَهٗ اَنْ يُعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا مِّنْهُمْ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح وَذٰلِكَ لِاَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُوْمِ وَكَلِمَةَ مِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فَيَجِبُ اَنْ يُّحْمَلَ عَلٰى بَعْضٍ عَامٍّ لِيَسْتَقِيْمَ الْعَمَلُ بِهِمَا لِلْمُخَاطَبِ اَنْ يُّعْتِقَ مَنْ شَاءَ مِنْ اَيِّ بَعْضٍ عَامٍّ فَيَبْقَى الْوَاحِدُ مِنْهُمْ وَعِنْدَهُمَا مِنْ لِلْبَيَانِ فَلَهٗ اَنْ يُّعْتِقَ كُلًّا مِّنْهُمْ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهٗ فَاَعْتِقْهُ فَاِنْ شَاءَ الْكُلُّ عَتَقُوْا جَمِيْعًا وَالْفَرْقُ لِاَبِيْ حَنِيْفَةَ رح مِثْلُ مَا مَرَّ فِيْ اَيِّ عَبِيْدِيْ ضَرَبَكَ لِاَنَّ الْمَشِيْئَةَ صِفَةٌ عَامَّةٌ فِيْهِ نُسِبَتْ اِلٰى كَلِمَةِ مَنْ فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَاِنَّهٗ نُسِبَتْ فِيْهِ الْمَشِيْئَةُ اِلَى الْمُخَاطَبِ دُوْنَ مَنْ فَلَا يَعُمُّ وَلِاَنَّ الْعَمَلَ بِالتَّبْعِيْضِ اَيْضًا مُمْكِنٌ ثَمَّهٗ فَاِنَّ كُلَّ عَبْدٍ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ غَيْرِهٖ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَاِنَّهٗ لَا يُمْكِنُ التَّبْعِيْضُ فِيْهِ اِلَّا بِاِخْرَاجِ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ۔

ترجمہ:۔ اور "من" تبعیض کیلئے آتا ہے یہ "من" کی اصل وضع ہے اور باقی اس کے دوسرے معانی مجازی ہیں پس جب کسی نے کسی سے خطاب کرکے کہا "من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ" تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مخاطب کیلئے جائز ہے کہ وہ سوائے ایک غلام کے سب کو آزاد کردے اور یہ اسلئے کہ کلمہ "مَنْ" عموم کیلئے ہے اور کلمہ "مِنْ" تبعیض کیلئے ہے پس اس قول کو بعض عام پر محمول کرنا واجب ہے تاکہ دونوں پر عمل کرنا درست ہو لہٰذا مخاطب کیلئے جائز ہے کہ وہ جس بعض عام سے جس کو چاہے آزاد کردے لیکن ان میں سے ایک باقی رہ جائیگا اور صاحبین کے نزدیک کلمہ "مِنْ" بیان کیلئے ہے لہٰذا مخاطب کیلئے ان میں سے ہر ایک کو آزاد کرنا جائز ہوگا جیسے اس کے قول "من شاء من عبیدی عتقہ فاعتقہ" میں (کلمہ من بیان کیلئے) ہے چنانچہ اگر تمام غلام چاہیں گے تو تمام آزاد ہوجائیں گے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہاں بھی وہی فرق ہے جو "ای عبیدی ضربک" میں گذر چکا ہے اسلئے کہ مشیت ایک عام صفت ہے جس میں کلمہ "مَنْ" کی طرف نسبت کی گئی ہے لہٰذا یہ قول عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا برخلاف "مَن شئتَ" کے کہ اس میں مشیت کو مخاطب کی طرف منسوب کیا گیا ہے نہ کہ کلمہ "مَنْ" کی طرف لہٰذا یہ قول عام نہ ہوگا اور اسلئے کہ وہاں تبعیض پر عمل کرنا بھی ممکن ہے کیوں کہ ہر غلام دوسرے غلاموں سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہے برخلاف "مَن شئتَ" کے کہ اس میں تبعیض ممکن نہیں ہے مگر یہ کہ ان میں سے کسی ایک کو خارج کردیا گیا ہو۔

**تشریح**:۔ حروف جر میں سے کلمۂ مِنْ ہے اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کلمۂ مِنْ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تبعیض کے لئے ہے اور اس کے علاوہ باقی تمام معانی مجازی ہیں۔ اور جمہور اہل لغت نے کہا کہ من دراصل ابتداء غایت کیلئے آتا ہے اور بعض کا خیال ہے کہ مِنْ تبیین کیلئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ مِنْ مذکورہ تمام معانی کے درمیان مشترک ہے فاضل مصنف نے اکثر فقہاء کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے کلمۂ مِنْ کو تبعیض کیلئے قرار دیا ہے اور اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے کہا کہ "مَن شئتَ من عبیدی عتقہ فاعتقہ" میرے غلاموں میں سے تو جس کو آزاد کرنا چاہے آزاد کر دے۔ اس صورت میں حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مخاطب (وکیل) کسی ایک غلام کے علاوہ باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلمۂ مَنْ عموم کے لئے موضوع ہے اور کلمۂ مِنْ تبعیض کے لئے موضوع ہے لہذا کلمۂ مَنْ اور مِنْ دونوں پر عمل کرنے کیلئے اس کلام کو بعض عام پر محمول کرنا واجب ہوگا یعنی مخاطب غلاموں میں سے بعض کو آزاد کرنے کا وکیل ہوگا۔ پس کلمۂ مَنْ کی وجہ سے مخاطب کو اختیار ہوگا کہ وہ غلاموں میں سے جس جس کو چاہے آزاد کر دے لیکن کلمۂ مِن کی وجہ سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی ایک غلام آزاد ہونے سے باقی رہ جائے۔ چنانچہ اگر مخاطب (وکیل) نے یکے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا تو آخری غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر سب کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو ایک کے علاوہ سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اور اس ایک کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا۔ صاحبین نے فرمایا کہ مذکورہ مثال میں من عبیدی کا من بیان کے لئے ہے تبعیض کے لئے نہیں ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو میرے غلاموں کو آزاد کرنا چاہے تو آزاد کر دے چنانچہ اس صورت میں مخاطب (وکیل) کے لئے بلا استثناء تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا اختیار ہوگا۔ جیسے اگر مولیٰ نے یہ کہا من شاء من عبیدی عتقہ فاعتقہ' میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اس کو آزاد کر دے اس صورت میں اگر تمام غلام آزادی چاہیں تو امام صاحب کے نزدیک بھی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے، پس جس طرح یہاں مِنْ بیان کے لئے ہے اور تمام غلاموں کی آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح متن کی مثال میں کلمۂ من بیان کیلئے ہوگا اور مخاطب کے تمام غلاموں کی آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ الحاصل صاحبین کے نزدیک مذکورہ دونوں مثالوں کا حکم ایک ہے یعنی تمام غلاموں کا آزاد ہو جانا لیکن امام صاحب کے نزدیک دونوں میں فرق ہے یعنی متن کی مثال میں کم از کم ایک غلام کا آزاد ہوئے بغیر باقی رہنا ضروری ہے اور دوسری مثال من شاء الخ میں بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو سکتے ہیں رہی یہ بات کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وجہ فرق کیا ہے تو شارح نے فرمایا کہ ان دونوں مثالوں کے حکم میں وہی وجہ فرق ہے جو اس سے پہلے عام کی بحث میں ای عبیدی ضربک فھو حر اور ای عبیدی ضربتہ فھو حر کے درمیان بیان کر چکے ہیں یعنی پہلی مثال میں اگر مخاطب کو تمام غلاموں نے مارا تو بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری مثال میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہوں گے کیوں کہ پہلی مثال میں کلمہ ایّ نکرہ کو ضاربیت صفت عامہ کے ساتھ موصوف کیا ہے لہذا عموم صفت کی وجہ سے ایّ' عام ہو جائے گا اور عام ہونے کی وجہ سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری

مثال میں ضرب چونکہ مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ ای کی طرف اس لئے ای وصف سے الگ ہوگیا اور جب ای وصف سے الگ ہوگیا تو اس میں عموم نہ ہوگا، اور جب اس صورت میں عموم باقی نہ رہا تو تمام غلام آزاد نہیں ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہونگے یہ ہی فرق اس جگہ ہے کیونکہ من شاء الخ یعنی دوسری مثال میں مشیت صفت عامہ ہے جس کی نسبت کلمۂ مَن کی طرف کی گئی ہے لہذا یہ کلام عموم صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا اور تمام غلاموں کے اپنی آزادی چاہنے سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہوجائیں گے اور متن کی مثال من شئت میں مشیت چونکہ مخاطب کی طرف منسوب ہے اور کلمۂ مَن کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ کلام عام نہ ہوگا اور جب یہ کلام عام نہیں ہے تو بلا استثنا تمام غلام آزاد نہ ہونگے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد نہ ہونا ضروری ہوگا دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ دوسری مثال یعنی من شاء من عبیدی الخ میں تمام غلاموں کے آزاد ہونے کے باوجود تبعیض پر عمل کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اگر تمام غلاموں نے بیک وقت اپنی آزادی چاہی تو ان میں سے ہر غلام، باقی دوسرے غلاموں سے قطع نظر کرکے ان میں کا بعض ہے پس جب اس صورت میں تمام غلام آزاد ہونے کے باوجود تبعیض پر عمل کرنا ممکن ہے تو اس صورت میں تمام غلاموں کے اپنی اپنی آزادی چاہنے سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہوجائیں گے اور پہلی مثال یعنی من شئت من عبیدی الخ میں مخاطب کی مشیت چونکہ بیک وقت تمام غلاموں کے ساتھ متعلق ہوسکتی ہے اور مخاطب ایک ہی کلمہ سے تمام کی آزادی کو، چاہ سکتا ہے اس لئے یہاں تبعیض پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا سوائے اس کے کہ ان میں سے ایک کو بغیر آزاد کئے چھوڑ دیا جائے لہذا اس مثال میں اگر مخاطب نے تمام کی آزادی کو بیک وقت چاہا تو تبعیض پر عمل کرنے کیلئے سارے غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد ہوئے بغیر رہنا ضروری ہوگا۔

وَاِلٰی لِاِنْتِہَاءِ الْغَایَۃِ اَیْ لِاِنْتِہَاءِ الْمَسَافَۃِ اُطْلِقَ عَلَیْہَا الْغَایَۃُ اِطْلَاقًا لِلْجُزْءِ عَلَی الْکُلِّ کَمَا قِیْلَ ثُمَّ بَیَّنَ قَاعِدَۃً اَنَّہٗ اَیُّ مَوْضِعٍ تَدْخُلُ الْغَایَۃُ فِیْہِ وَاَیُّ مَوْضِعٍ لَا تَدْخُلُ فَقَالَ فَاِنْ کَانَتْ الْغَایَۃُ قَائِمَۃً بِنَفْسِہَا کَقَوْلِہٖ مِنْ ہٰذِہِ الْحَائِطِ اِلٰی ہٰذِہِ الْحَائِطِ لَا تَدْخُلُ الْغَایَتَانِ فِی الْاِقْرَارِ لِاَنَّ الْحَائِطَ غَایَۃٌ قَائِمَۃٌ بِنَفْسِہَا اَیْ مَوْجُوْدَۃٌ قَبْلَ التَّکَلُّمِ غَیْرُ مُفْتَقِرَۃٍ فِیْ وُجُوْدِہَا اِلَی الْمُغَیَّا فَلَا تَدْخُلُ خِلَافًا فِی الْمُغَیَّا وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا مَوْجُوْدٌ قَبْلَ التَّکَلُّمِ عَنِ الْاٰجَالِ الْمَضْرُوْبَۃِ لِلدُّیُوْنِ وَالثَّمَنِ فِیْ قَوْلِہٖ بِعْتُ ہٰذَا اَوْ اَجَّلْتُ الثَّمَنَ اِلٰی شَہْرٍ اَوْ اٰجَرْتُہٗ اِلٰی رَمَضَانَ اَوْ اِلَی الْغَدِ وَنَحْوِہٖ فَاِنَّ کُلَّ ہٰذِہٖ وَاِنْ کَانَتْ قَائِمَۃً بِنَفْسِہَا ظَاہِرًا لٰکِنَّہَا وُجِدَتْ بَعْدَ التَّکَلُّمِ وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِنَا غَیْرُ مُفْتَقِرَۃٍ فِیْ وُجُوْدِہَا عَنِ اللَّیْلِ فَاِنَّہٗ مُفْتَقِرٌ فِیْ وُجُوْدِہٖ اِلَی النَّہَارِ وَاَمَّا دُخُوْلُ الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَی فَبِالْاَخْبَارِ الْمَشْہُوْرَۃِ لَا بِالنَّصِّ وَاِنْ لَّمْ تَکُنْ قَائِمَۃً بِنَفْسِہَا فَاِنْ کَانَ صَدْرُ الْکَلَامِ مُتَنَاوِلًا لِلْغَایَۃِ کَانَ ذِکْرُہَا لِاِخْرَاجِ

مَا وَرَاءَهَا فَتَدْخُلُ كَمَا فِي الْمَرَافِقِ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا وَصَدْرُ الْكَلَامِ وَهُوَ الْاَيْدِيْ مُتَنَاوِلٌ لَهَا لِاَنَّهَا مُتَنَاوِلٌ اِلَى الْاِبِطِ فَيَكُوْنُ ذِكْرُهَا لِاِخْرَاجِ مَا وَرَاءَهَا فَتَدْخُلُ بِنَفْسِهَا فَبَطَلَ مَا قَالَ زُفَرُ رح اِنَّ كُلَّ غَايَةٍ لَا تَدْخُلُ تَحْتَ الْمُغَيَّا وَتُسَمّٰى هٰذِهٖ غَايَةَ الْاِسْقَاطِ اَيْ غَايَةَ الْغَسْلِ لِاَجْلِ اِسْقَاطِ مَا وَرَاءَهَا اَوْ غَايَةَ لَفْظِ الْاِسْقَاطِ اَيْ مُسْقِطِيْنَ اِلَى الْمَرَافِقِ فَهِيَ خَارِجَةٌ عَنِ الْاِسْقَاطِ وَيَنْتَقِضُ هٰذَا بِقَوْلِهٖ قَرَأْتُ هٰذَا الْكِتَابَ اِلٰى بَابِ الْقِيَاسِ فَاِنَّ بَابَ الْقِيَاسِ خَارِجٌ عَنِ الْقِرَاءَةِ وَاِنْ كَانَ الْكِتَابُ مُتَنَاوِلًا لَهٗ عَمَلًا بِالْعُرْفِ وَاِنْ لَمْ يَتَنَاوَلْهَا اَوْ كَانَ فِيْهِ شَكٌّ فَذِكْرُهَا لِمَدِّ الْحُكْمِ اِلَيْهَا فَلَا تَدْخُلُ كَاللَّيْلِ فِي الصَّوْمِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ مِثَالٌ لِمَا لَمْ يَتَنَاوَلْهَا الصَّدْرُ فَاِنَّ الصَّوْمَ لُغَةً الْاِمْسَاكُ سَاعَةً فَذِكْرُ اللَّيْلِ لِاَجْلِ مَدِّ الصَّوْمِ اِلٰى نَفْسِهٖ فَلَا يَدْخُلُ هُوَ تَحْتَ الصَّوْمِ وَمِثَالُ مَا فِيْهِ الشَّكُّ مِثْلُ الْاٰجَالِ فِي الْاَيْمَانِ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ اِلٰى رَجَبَ فَاِنَّ فِيْ دُخُوْلِ رَجَبَ فِيْمَا قَبْلَهٗ شَكًّا فَلَا يَدْخُلُ فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ عَنْهُ وَهُوَ قَوْلُهُمَا وَفِيْ رِوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْهُ اَنَّهٗ يَدْخُلُ لِاَنَّ اَوَّلَ الْكَلَامِ كَانَ لِلتَّابِيْدِ فَلَا تَخْرُجُ الْغَايَةُ عَمَّا قَبْلَهَا وَتُسَمّٰى هٰذِهٖ غَايَةَ الْاِمْتِدَادِ لِاَنَّ الْغَايَةَ مَدَّتِ الْحُكْمَ اِلٰى نَفْسِهَا وَبَقِيَتْ بِنَفْسِهَا خَارِجَةً عَنْهُ :-

**ترجمہ** :- اور کلمہ الیٰ انتہاء غایت کے لئے موضوع ہے یعنی مسافت کی انتہاء بیان کرنیکے لئے آتا ہے۔ مسافت پر غایت کا اطلاق اسی طرح کیا گیا ہے جس طرح جزء کا اطلاق کل پر کیا جاتا ہے جیسا کہ بعض کا قول ہے پھر مصنف نے یہ قاعدہ بیان فرمایا کہ غایت کس مقام میں داخل ہوتی ہے اور کس مقام میں داخل نہیں ہوتی چنانچہ فرمایا اگر غایت بذات خود قائم ہو جیسے اس کا قول من ھذہ الحائط الیٰ ھذہ الحائط تو دونوں غایتیں اقرار میں داخل نہ ہوں گی کیوں کہ حائط ایسی غایت ہے جو بذاتِ خود قائم ہے یعنی وہ تکلم سے پہلے موجود ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے لہذا دونوں غایتیں مغیا میں داخل نہ ہونگی اور ہم نے اپنے قول موجودۃ قبل التکلم کے ذریعہ ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو قائل کے قول بِعْتُ ھٰذَا اَوْ اَجَّلْتُ الثَّمَنَ اِلٰى شَهْرٍ یا اٰجَرْتُهٗ اِلٰى رَمَضَانَ یا اِلَى الْغَدِ وغیرہ میں دیون دثمن کے لئے بیان کئے جاتے ہیں کیوں کہ ان میں سے ہر غایت اگرچہ بظاہر بذاتِ خود موجود ہے لیکن تکلم کے بعد موجود ہوتی ہے اور ہمارے قول غیر مفتقرۃ فی وجودھا کے ذریعہ رات سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ رات اپنے وجود میں دنکی محتاج ہے اور رہا باری تعالیٰ کے قول سُبْحَانَ الَّذِيْ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰى

میں مسجد اقصیٰ کا داخل ہونا تو یہ احادیث مشہورہ سے ثابت ہے نص قرآن سے ثابت نہیں ہے اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو غایت کا ذکر ماسوائے غایت کو خارج کرنے کیلئے ہوگا لہذا غایت داخل ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول وایدیکم الی المرافق میں۔ مرافق ہے کیونکہ مرافق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ایدی مرافق کو شامل ہے اس لئے کہ ایدی، ابط تک شامل ہوتا ہے اس لئے غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے ہوگا اور غایت بذات خود داخل ہوگی، پس امام زفرؒ کا وہ قول کہ ہر غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی ہے باطل ہوگیا اور اس غایت کا نام غایت اسقاط ہے یعنی یہ غایت غسل ہے اپنے ماسوار کو ساقط کرنے کے لئے ہے یا لفظ اسقاط کی غایت ہے یعنی مرافق تک غسل کو ساقط کرتے ہوئے پس یہ غایت اسقاط سے خارج ہوگی اور یہ قاعدہ اس کے قول قرأت ہذا الکتاب الی باب القیاس سے ٹوٹ جاتا ہے کیوں کہ باب قیاس عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے قرأت سے خارج ہے اگرچہ کتاب اس کو شامل ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس میں شک ہو تو غایت کا ذکر حکم کو غایت تک کھینچنے کیلئے ہوگا لہذا غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ میں لیل صوم میں داخل نہیں ہے یہ اس کی مثال ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ صوم لغت میں تھوڑی دیر تک رکنے کے معنیٰ میں آتا ہے، پس لیل کا ذکر روزہ کو ذات لیل تک کھینچنے کیلئے ہوگا اور رات روزے میں داخل نہ ہوگی اور اس کی مثال جس میں شک ہے قسموں میں اوقات ہیں جیسے جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ جب تک کلام نہ کریگا کیونکہ رجب کے اپنے ماقبل میں داخل ہونے میں شک ہے لہذا ظاہر الروایہ میں جو امام سے منقول ہے رجب اپنے ماقبل میں داخل نہ ہوگا یہی صاحبین کا قول ہے اور امام صاحب سے حسن کی روایت میں یہ ہے کہ رجب ماقبل میں داخل ہوگا کیونکہ صدر کلام تابید کیلئے ہے لہذا غایت اپنے ماقبل سے خارج نہ ہوگی اور اس غایت کا نام غایتِ امتداد ہے کیونکہ غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کھینچ لیا ہے اور خود حکم سے خارج ہوکر باقی رہ گئی ہے۔

**تشریح**:۔ حروف جارہ میں سے ایک حرف الیٰ ہے مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمۂ الیٰ انتہا غایت کے لئے موضوع ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ غایت کے معنیٰ خود نہایت اور انتہا کے آتے ہیں لہذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ کلمۂ الیٰ انتہا کی انتہا کیلئے آتا ہے اور انتہار کی انتہا کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں شارح نے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہاں غایت سے مراد، مسافت ہے اور غایت کا اطلاق مسافت پر ایسا ہے جیسا کہ جزء کا اطلاق کل پر کیوں کہ مسافت کل ہے اور غایت یعنی مسافت کا جزء آخر اس کا ایک جزء ہے پس جب یہاں غایت سے مسافت مراد ہے تو اب مطلب یہ ہوگا کہ کلمۂ الیٰ، مسافت اور دوری کی انتہا بیان کرنے کے لئے موضوع ہے اور یہ بات بالکل درست ہے اس کے بعد مصنفؒ نے یہ قاعدہ بیان فرمایا، کہ غایت کس مقام پر الیٰ کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگی اور کس مقام پر داخل نہیں ہوگی اِس بارے میں

چار مذہب ہیں (۱) الی کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا (۲) مطلقاً داخل نہیں ہوگا (۳) اگر الی کا مابعد اس کے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا ورنہ نہیں (۴) کلمۂ الی کی دخول اور عدم دخول پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ اس کے مابعد کا دخول یا عدم دخول کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔ اسی چوتھے مذہب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اگر غایت بذاتِ خود قائم ہو یعنی ماقبل کا جزو نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہو اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہ ہو ........ تو اس صورت میں غایت ابتدار اور غایت انتہا دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گی جیسے کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا لہ من ھذہ الحائط الی ھذہ الحائط، اس کے لئے اس دیوار سے لیکر اس دیوار تک ہے تو یہ دونوں غایتیں یعنی مبدأ اور منتہی اقرار میں داخل نہ ہوں گے کیوں کہ کلمۂ الی خود تو دخول اور عدم دخول پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن اگر غایت غیر مستقل اور مغیا کے تابع ہوتی تو مغیا کے حکم میں داخل ہو جاتی مگر جب یہاں غایت مستقل ہے اور دوسرا کوئی سبب موجود نہیں ہے تو دخول کی دلیل متحقق نہیں ہوئی اور جب دخول کی دلیل متحقق نہیں ہوئی تو غایت، مغیا کے حکم میں بھی داخل نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے موجودۃ قبل التکلم کی قید لگا کر ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو دیون اور ثمن کیلئے متعین ہوتے ہیں جیساکہ "بعت ھذا واجلت الثمن الی شھر" میں شہر اور "اجلتہ الی رمضان یا الی الغد" میں رمضان اور غد ہے کیوں کہ ان میں سے ہر ایک غایت اگرچہ بظاہر بذاتِ خود قائم ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے لیکن تکلم کے بعد موجود ہوئی ہے حالانکہ عدم دخول کیلئے غایت کا قبل التکلم موجود ہونا ضروری ہے اور غیر مفتقرۃ فی وجودھا کی قید لگا کر رات سے اور مرافق سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہوتی ہے اور مرافق اپنے وجود میں ایدی کے محتاج ہیں۔ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج اس لئے ہے کہ رات وہ زمانہ کہلاتا ہے جس کی ابتدار غروب شمس سے ہوتی ہو، پس رات غروب شمس کی محتاج ہوئی اور غروب شمس دن کا محتاج ہے کیوں کہ دن کے بغیر غروب ممکن نہیں ہو سکتا اور محتاج کا محتاج محتاج ہوتا ہے لہذا رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہوئی اور مرفق ید کا محتاج اس لئے ہے کہ مرفق ید کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا ہے لہذا مرفق بھی ید کا محتاج ہوا۔

ولھا دخول المسجد الاقصٰی الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مسجد اقصٰی باری تعالیٰ کے اس قول سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصٰی میں غایت مکان ہے بذاتِ خود قائم ہے تکلم سے پہلے موجود ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج بھی نہیں ہے لہذا سابقہ قاعدہ کے تحت مسجد اقصٰی کو مغیا یعنی اسرار کے حکم میں داخل نہ ہونا چاہیئے حالاں کہ مسجد اقصٰی اسرار کے سفر میں داخل ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسریٰ کے موقع پر بیت المقدس میں داخل ہوتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد اقصٰی کا مغیا یعنی اسرار میں داخل ہونا احادیث مشہورہ سے ثابت ہے نہ کہ نص قرآن سے اگر دخول مسجد اقصٰی مذکورہ آیت سے ثابت ہوتا تو یقیناً سوال ہوتا لیکن جب احادیث سے ثابت ہے اور

اور آیت سے ثابت نہیں ہے تو یہ سوال واقع نہ ہوگا اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں کیوں کہ صدر کلام اور اول کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں، اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو تو غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو حکم سے خارج کرنے کیلئے ہوگا اور، غایت خود مُغیّا کے حکم میں داخل ہوگی جیسا کہ ایدکم الی المرافق میں مرافق ہے کہ مرافق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ایدی مرافق کو شامل ہے کیوں کہ ید کا اطلاق ابط (بغل) تک ہوتا ہے لہذا ید مرفق کو شامل ہوگا اور جب ید یعنی صدر کلام غایت (مرفق) کو شامل ہے تو قاعدے کے مطابق آیت میں غایت کا ذکر اس کے ماوراء کو مغیا کے حکم یعنی غسل سے خارج کرنے کے لئے ہوگا اور غایت خود مغیا کے حکم یعنی غسل میں داخل ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھوں کو اور مرافق کو دھویا جائے اور مرافق کے ماسوا بغل تک نہ دھویا جائے صاحب نور الانوار نے کہا کہ متن میں بیان کردہ قاعدے سے امام زفرؒ کا یہ قول کہ کوئی غایت، مغیا میں داخل نہیں ہوتی بلکہ ہر غایت مغیا سے خارج ہوتی ہے باطل ہو جائیگا اور یہ غایت جس کا ذکر ابھی ہوا ہے اس کو غایت اسقاط کہا جاتا ہے یعنی الی المرافق فاغسلوا سے متعلق ہے اور غسل کی غایت ہے لیکن اس سے مقصود ماوراء مرافق کو غسل کے حکم سے ساقط کرنا ہے۔ پس جب ماوراء مرافق غسل کے حکم سے ساقط ہو جائیگا تو خود مرافق غسل کے حکم میں داخل ہوں گے یا یوں کہا جائے کہ الی المرافق لفظ اسقاط کی غایت ہے اور اسی سے متعلق ہے اس صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی۔

ایدکم مسقطین الی المرافق۔ یعنی اپنے ہاتھوں کو دھو ڈالو درانحالیکہ اوپر یعنی بغل سے مرافق، تک غسل کو ساقط کرنے والے ہو، پس اس صورت میں مرافق اسقاط سے خارج ہوں گے اور غسل کے تحت داخل ہوں گے، وینتقض ھذا سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ آپنے فرمایا کہ اگر صدرِ کلام غایت کو شامل ہو تو غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوتی ہے لیکن اگر کسی نے قرأت ہٰذا الکتاب الی باب القیاس کہا تو باب قیاس قرأت سے خارج ہوتا ہے قرأت میں داخل نہیں ہوتا حالاں کہ صدر کلام یعنی ھٰذا الکتاب، غایت یعنی باب القیاس کو شامل ہے اور یہ شامل ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ غایت یعنی باب القیاس قرأت میں داخل ہو اس کا جواب یہ ہے کہ صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو مغیا کے حکم میں غایت کے داخل ہونے کا قاعدہ اس وقت ہے جبکہ عدم دخول کی کوئی دوسری قوی دلیل موجود نہ ہو اور اگر عدم دخول کی کوئی دوسری قوی دلیل موجود ہو تو صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے کے باوجود غایت مغیا کے حکم میں داخل نہ ہوگی، پس یہاں قرأت ہٰذا الکتاب الی باب القیاس میں صدر کلام اگرچہ غایت کو شامل ہے لیکن عرف جو قوی دلیل ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باب القیاس قرأت کے حکم میں داخل نہیں ہے حاصل یہ کہ عرف کی وجہ سے غایت یعنی باب القیاس قرأت کے حکم میں داخل نہیں ہو سکا، اس جواب کے بعد ہمارے بیان کردہ قاعدہ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں کوئی شبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو کھینچکر غایت تک لایا جا سکے یعنی غایت کے ماقبل کا حکم خود

تو غایت تک پہنچ جائے گا لیکن غایت اس حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے اتموا الصیام الی اللیل اس مقام کی مثال ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہوتا ہے کیوں کہ صوم کے لغوی معنی مطلق امساک یعنی روکنے کے ہیں خواہ یہ روکنا تھوڑی دیر کیلئے ہو لہٰذا صوم یعنی صدر کلام، لیل یعنی غایت کو شامل نہ ہوگا اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں روزہ نہیں رکھوں گا پھر روزے کی نیت کرلی اور تھوڑی دیر روزہ رکھ کر ہے کر افطار کرلیا تو حانث ہوجائے گا کیوں کہ شرط یعنی مطلقاً امساک پایا گیا، پس اس آیت میں لیل کا ذکر روزے کو لیل کی ذات تک کھینچنے کے لئے ہے یعنی یہ بتلانے کیلئے ہے کہ روزہ رات شروع ہونے تک رہیگا لیکن صوم کے لیل کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے لیل خود روزے میں داخل نہ ہوگی شارح کہتے ہیں کہ صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں شبہ ہو تو اس کی مثال وہ اوقات معینہ ہیں جو قسموں میں ہوتے ہیں مثلاً ایک آدمی نے قسم کھائی "واللہ لا اکلم الی رجب" یعنی میں رجب تک بات نہیں کروں گا" اس مثال میں رجب کا اپنے ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے کیوں کہ صدر کلام (واللہ لا اکلم) مطلق ہے تابید کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور جب صدر کلام تابید کا تقاضہ نہیں کرتا تو یہ بات بھی نہ ہوگی کہ غایت (الی رجب) کا ذکر اس کے ماورا کو ساقط کرنے کیلئے ہو اور خود غایت ماقبل کے حکم میں داخل ہو اور جب ایسا ہے تو غایت یعنی الی رجب کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہوگا اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظاہر الروایہ کے مطابق غایت یعنی رجب ماقبل کے حکم یعنی عدم تکلم میں داخل نہ ہوگا اور اس قسم کا اطلاق صرف جمادی الثانی کے آخر تک ہوگا رجب کا مہینہ شروع ہونے کے بعد اس قسم کا اطلاق نہ ہوگا یہ ہی صاحبین کا قول ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت حسن بن زیاد کی ہے اس روایت میں یہ ہے کہ اس صورت میں غایت یعنی الی رجب، اپنے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا اور اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ اول کلام یعنی واللہ لا اکلم تابید کے لئے ہے یعنی یہ قسم ہمیشہ کیلئے تھی لیکن جب غایت ذکر کردی گئی تو یہ غایت یعنی رجب ماورا کو ساقط کرنے کیلئے ہوگا اور رجب خود اپنے ماقبل کے حکم یعنی عدم تکلم میں داخل ہوجائے گا اس قول کے مطابق اس قسم کا اطلاق رجب کے آخر تک ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اس دوسری صورت کی غایت کو غایت امتداد کہتے ہیں یعنی اگر صدر کلام، غایت کو شامل نہ ہو یا شامل ہونے میں شبہ ہو تو اس صورت میں غایت کا نام غایت امتداد ہوگا کیوں کہ اس صورت میں غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کھینچ لیا ہے اور وہ خود حکم سے خارج ہے۔

وَفِیْ لِلظَّرْفِیَّةِ وَهٰذَا هُوَ اَصْلُ مَعْنَاهُ فِی اللُّغَةِ وَاتَّفَقَ اَصْحَابُنَا فِیْ هٰذَا الْقَدْرِ وَلٰكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِیْ حَذْفِهٖ وَاِثْبَاتِهٖ فِیْ ظَرْفِ الزَّمَانِ اَیْ فِیْ كَوْنِ مَا بَعْدَهٗ مِعْيَارًا لِمَا قَبْلَهٗ غَيْرَ فَاضِلٍ عَنْهُ اَوْ كَوْنِهٖ ظَرْفًا فَاضِلًا عَنْهُ فَقَالَا هُمَا سَوَاءٌ فِیْ اَنَّهٗ يَسْتَوْعِبُ جَمِيْعَ مَا بَعْدَهٗ فَاِنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا اَوْ فِیْ غَدٍ وَلَمْ يَنْوِ يَقَعُ فِیْ اَوَّلِ الْغَدِ وَاِنْ نَوٰى اٰخِرَ النَّهَارِ يُصَدَّقُ فِيْهِمَا دِيَانَةً لَا قَضَاءً لِاَنَّهٗ

خِلَافُ الظَّاهِرِ فَاِنَّ الْاَصْلَ فِيْهِ اَنْ يَّسْتَوْعِبَ الطَّلَاقُ جَمِيْعَ الْغَدِ سَوَاءٌ كَانَ يَذْكُرُ فِيْ اَوْ يُحْذَفُ فِيْهِ وَفَرَّقَ اَبُوْحَنِيْفَةَ بَيْنَهُمَا فِيْمَا اِذَا نَوَى اٰخِرَ النَّهَارِ فَاِنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا وَلَمْ يَنْوِ يَقَعُ فِيْ اَوَّلِ النَّهَارِ وَاِنْ نَوَى اٰخِرَ النَّهَارِ يُصَدَّقُ دِيَانَةً لَا قَضَاءً وَاِنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ يَقَعُ فِيْ اَوَّلِ النَّهَارِ اِنْ لَمْ يَنْوِ وَاِنْ نَوَى اٰخِرَهٗ يُصَدَّقُ دِيَانَةً وَقَضَاءً لِاَنَّ ذِكْرَ فِيْ لَا يَقْتَضِيْ الْاِسْتِيْعَابَ عِنْدَهٗ وَنَظِيْرُ هٰذَا لَاَصُوْمَنَّ الدَّهْرَ وَفِي الدَّهْرِ فَاِنَّ الْاَوَّلَ يَقْتَضِيْ اِسْتِيْعَابَ الْعُمْرِ بِخِلَافِ الثَّانِيْ

**ترجمہ:** اور کلمہ فی ظرفیت کیلئے موضوع ہے اور لغت میں یہ ہی اس کے اصلی معنی ہیں اور علماءِ احناف اس حد تک متفق ہیں لیکن انھوں نے ظرف زمان میں اس کو حذف کرنے اور ثابت کرنے میں اختلاف کیا ہے یعنی اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے معیار اور اس سے غیر زائد ہے یا اس کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے ظرف اور اس سے زائد ہے پس صاحبین نے فرمایا کہ حذف اور اثبات دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ وہ اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے چنانچہ اگر کسی نے انت طالق غدا یا انت طالق فی غد کہا اور کوئی نیت نہ کی تو غد کے شروع حصہ میں طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر اسکے آخری حصہ کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی نہ کہ قضاءً، اس لئے کہ یہ ظاہر کے خلاف ہے کیوں کہ اس میں اصل یہ ہے کہ طلاق غد کے تمام اجزاء کو گھیرے خواہ کلمہ فی کے ذکر کے ساتھ ہو یا اس کے حذف کے ساتھ ہو اور امام ابوحنیفہؒ نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اس صورت میں جبکہ آخر نہار کی نیت کی ہو چنانچہ اگر انت طالق غدا کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو ان کے شروع حصہ میں طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر ان کے آخری حصہ کی نیت کی تو دیانۃً تصدیق کی جائے گی نہ کہ قضاءً، اور اگر انت طالق فی غد کہا تو اول نہار میں طلاق واقع ہوجائے گی، اگر نیت نہ کی ہو اور اگر آخر نہار کی نیت کی ہو تو دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ فی کا ذکر امام صاحبؒ کے نزدیک استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور اس کی نظیر لاصومن الدھر و فی الدھر ہے اس لئے کہ اول عمر کے استیعاب کو چاہتا ہے برخلاف ثانی کے۔

**تشریح:۔** حروف جارہ میں ایک حرف فی ہے علمائے احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ کلمہ فی ظرفیت کے لئے موضوع ہے اور لغت میں یہی اس کے اصل معنی ہیں، البتہ کلمہ فی اگر ظرف زمان کے لئے استعمال کیا گیا ہو تو اس کو حذف کرنے اور حذف نہ کرنے کے باب میں اختلاف ہے اختلاف کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ بعض کے نزدیک کلمہ فی کا حذف کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے، فی کا حذف کرنا تو بالاتفاق جائز ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ ذکر فی اور حذف فی ان دونوں میں سے کون مدخول فی کے استیعاب کا تقاضہ کرتا ہے اور کون اسکا

تقاضہ نہیں کرتا ہے یعنی کس صورت میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار اور اپنے ماقبل سے غیر زائد ہوگا اور کس صورت، میں اس کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے ظرف اور ماقبل سے زائد ہوگا چنانچہ حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ ذکرِ فی اور حذفِ فی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ فی اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے یعنی دونوں صورتوں میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کیلئے معیار ہوتا ہے اور فی کا مابعد اپنے ماقبل سے فاصل نہیں ہوتا ہے گویا صاحبین کے نزدیک غداً حذفِ فی کے ساتھ دونوں کے ایک معنیٰ ہیں اور دونوں کا ایک حکم ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو مخاطب بنا کر کہا انت طالق غداً یا انت طالق فی غدٍ، اور شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو دونوں صورتوں میں غد کے اول حصہ میں یعنی صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائے گی اور عورت غد کے تمام اجزاء میں مطلقہ ہوکر رہے گی یعنی طلاق غد کے تمام اجزاء کا استیعاب کرے گی کیوں کہ نیت موجود نہ ہونے کی وجہ سے غد کے اول حصہ کا کوئی مزاحم نہیں ہے لہٰذا ترجیح بلا مرجح سے بچنے کے لئے غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہونے کا حکم دیا گیا اور اگر اس نے آخر نہار مثلاً عصر کے وقت کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃً اس کی نیت معتبر ہوگی لیکن قضاءً معتبر نہ ہوگی، دیانۃً تو اس لئے معتبر ہوگی کہ آخر نہار اس کے کلام کا محتمل ہے کیوں کہ غد کا ایک حصہ آخر نہار بھی ہے اور کلام کے محتمل کی نیت دیانۃً (فیما بینہ وبین اللہ) معتبر ہوتی ہے چنانچہ اس بارے میں اگر فتویٰ لیا گیا تو مفتی کو اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دینا لازم ہوگا اور قضاءً معتبر اس لئے نہیں ہوگی کہ آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا ہے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ فی مذکور ہو یا محذوف ہو بہر صورت طلاق غد کے تمام اجزاء کا استیعاب کریگی یعنی دونوں صورتوں میں بظاہر غد سے کل غد مراد ہے لہٰذا شوہر نے جب آخر نہار کی نیت کی تو گویا غد کے بعض اجزاء کو خاص کرنے کی نیت کی اور بعض اجزاء کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کی نیت قضاءً معتبر نہیں ہوتی یعنی اس بارے میں اگر شرعی قاضی سے رجوع کیا گیا تو قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ نہیں دیگا حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اس صورت میں جبکہ شوہر نے آخر نہار کی نیت کی ہو ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

چنانچہ اگر شوہر نے حذفِ فی کے ساتھ "انت طالق غداً" کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو مذکورہ دلیل کی وجہ سے اول نہار میں طلاق واقع ہوگی اور اگر آخر نہار کی نیت کی تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ یہ اس کے کلام کا محتمل ہے اور چونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اس لئے قضاءً اس کی تصدیق نہ ہوگی اور اگر ذکرِ فی کے ساتھ "انت طالق فی غد" کہا اور کوئی نیت نہ کی تو مذکورہ دلیل یعنی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اول نہار میں طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر آخرِ نہار کی نیت کی، اور قضاءً دونوں طرح اس کی تصدیق کی جائیگی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک فی کا ذکر استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں ظرف، ظرف ہی رہے گا اور ظرف کے کسی ایک جزء میں فعل کا واقع ہونا کافی ہے، لہٰذا اس صورت میں آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا نہیں ہوگا اور جب آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا نہیں ہے بلکہ ظاہر کی نیت کرنا ہے تو اس کی یہ نیت دیانۃً بھی معتبر ہوگی اور قضاءً بھی معتبر ہوگی، اس کی نظیر میں دو جملے پیش کئے جاتے ہیں

ایک "واللہ لاصومن الدھر ابدا" میں زمانہ بھر روزہ رکھوں گا دوم "واللہ لاصومن فی الدھر ابدا" میں زمانے میں روزہ رکھوں گا، پہلی مثال جس میں کلمہ فی محذوف ہے عمر کے استیعاب کو چاہتی ہے یعنی اس صورت میں زندگی بھر روزہ رکھنا ضروری ہوگا اور دوسری مثال جس میں کلمہ فی مذکور ہے استیعاب کو نہیں چاہتی ہے بلکہ تھوڑی دیر کا روزہ رکھنے سے بھی قسم پوری ہو جائے گی۔

وَاِذَا اُضِیْفَ اِلٰی مَکَانٍ بِاَنْ یَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مَکَّةَ یَقَعُ حَالًا لِاَنَّ الْمَکَانَ لَا یَصْلُحُ مُقَیِّدًا لِلطَّلَاقِ اِذِ الطَّلَاقُ یَقَعُ یَقَعُ فِی الْاَمَاکِنِ کُلِّهَا فَیَلْغُوْ ذِکْرُ الْمَکَانِ اِلَّا اَنْ یُّضْمَرَ الْفِعْلُ اَیِ الْمَصْدَرُ بِاَنْ یُّرَادَ فِیْ دُخُوْلِكِ مَکَّةَ فَیَصِیْرُ بِمَعْنَی الشَّرْطِ فَکَاَنَّهٗ قِیْلَ اِنْ دَخَلْتِ مَکَّةَ فَاَنْتِ تَطْلُقُ مَعَ الدُّخُوْلِ لَا بَعْدَ الدُّخُوْلِ کَمَا فِیْ حَقِیْقَةِ الشَّرْطِ یُؤَیِّدُهٗ اَنَّهٗ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ مَعَ نِکَاحِكِ لَا یَقَعُ الطَّلَاقُ وَاِنْ نَکَحَهَا وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ نَکَحْتُكِ یَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ النِّکَاحِ۔

**ترجمہ**:۔ اور جب طلاق کسی مکان کی طرف منسوب ہو بایں طور کہ انت طالق فی مکة کہے تو فی الحال واقع ہو جائے گی اس لئے کہ مکان طلاق کیلئے مقید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیوں کہ طلاق جب بھی واقع ہوگی تو تمام مکانات میں واقع ہو گی مگر جبکہ فعل یعنی مصدر مقدر ہو اس طور پر کہ فی دخولک مکة مراد لیا جائے پس فی شرط کے معنی میں ہو جائیگا گویا اس وقت یوں کہا گیا ان دخلت مکة فانت طالق لہٰذا وہ عورت دخول کیساتھ ہی مطلقہ ہو جائے گی دخول کے بعد نہیں جیسا کہ حقیقت شرط میں ہے اس کی تائید یہ مسئلہ کرتا ہے کہ اگر کسی نے انت طالق مع نکاحکِ کہا تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ اس نے اس سے نکاح کر لیا اور اگر "انت طالق ان نکحتكِ" تو نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔

**تشریح**:۔ فاضل مصنف نے کہا کہ اگر طلاق مکان کی طرف منسوب ہو مثلاً کوئی شخص انت طالق فی مکة کہے، تجھے مکہ میں طلاق ہے تو اس صورت میں طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی کیونکہ اس مسئلہ میں مکہ ظرف ہے اور ظرفیت شئے اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ شئی اول یعنی مظروف شئی ثانی یعنی ظرف کیساتھ مختص ہو پس مکہ کو ظرف بنانا اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ طلاق مکہ کے ساتھ مختص ہو حالاں کہ طلاق اس معنی کو قبول نہیں کرتی ہے یعنی طلاق کسی مکان کے ساتھ مقید اور مختص ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے بلکہ طلاق جب بھی واقع ہوتی ہے تمام مکانات میں واقع ہوتی ہے اور جب طلاق کسی مکان کے ساتھ مختص نہیں ہوتی تو مکان (مکہ) کا ذکر لغو ہو جائیگا اور انت طالق باقی رہ جائے گا، ہاں اگر مکان سے پہلے مصدر مقدر ہو اور فی مکہ سے فی دخولک مکہ مراد ہو تو اس صورت میں کلمۂ فی شرط کے معنیٰ میں ہو جائے گا متن میں فعل سے مصدر مراد ہے فعل نحوی مراد نہیں ہے،

کیونکہ فی مصدر پر تو داخل ہو سکتا ہے لیکن فعل نحوی پر داخل نہیں ہو سکتا اور جب ایسا ہے تو فی کے بعد مقدر ہونیوالا کلمہ فعل نہیں ہوگا بلکہ مصدر ہوگا بہر حال مصدر مقدر ماننے کی صورت میں ایسا ہو گیا گویا یوں کہا گیا "ان دخلتِ مکۃ فانت طالق" اگر تو مکہ میں داخل ہوئی تو تجھ پر طلاق واقع ہے، پس یہاں کلمۂ فی چونکہ شرط کے معنی میں ہے اور شرطِ محض نہیں ہے اس لئے دخول کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہوگی دخول کے بعد واقع نہ ہوگی جیسا کہ حقیقتِ شرط اور شرطِ محض کی صورت میں دخول کے بعد واقع ہوتی ہے شارح نے معنیٔ شرط اور حقیقتِ شرط میں فرق کیا ہے یعنی طلاق اگر حقیقتِ شرط پر معلق ہو تو شرط کے بعد واقع ہوگی اور اگر معنیٔ شرط پر معلق ہو تو شرط کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہوگی شرط کے بعد واقع نہ ہوگی چنانچہ شوہر اگر "ان دخلتِ مکۃ فانت طالق" کہے تو یہاں چونکہ حقیقتِ شرط پر طلاق معلق ہے اس لئے یہاں دخولِ مکہ کے بعد طلاق واقع ہوگی اور اگر انت طالق فی دخولکِ مکۃ کہے تو اس صورت میں چونکہ معنیٔ شرط پر طلاق معلق ہے اس لئے دخول کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی، شارح کہتے ہیں کہ اس بات کی . . . کہ حقیقتِ شرط میں شرط کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے اس مسئلہ سے تائید ہوتی ہے کہ اگر کسی نے کسی، اجنبیہ کو مخاطب کر کے کہا "انت طالق مع نکاحک" تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ یہ شخص اس عورت سے نکاح کرلے کیونکہ اس صورت میں نکاح کے ساتھ ساتھ طلاق واقع کی گئی ہے حالانکہ اس وقت وہ عورت غیر منکوحہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا محل نہیں ہے اور اگر انت طالق ان نکحتک کہا تو اس صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ اس صورت میں طلاق کو حقیقتِ شرط پر معلق کیا گیا ہے ۔

اسی طرح اگر انت طالق فی نکاحکِ کہا اور اس عورت سے نکاح کر لیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی جیسا کہ مع نکاحکِ کی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی، پس اگر فی نکاحک میں ظرف، حقیقۃً شرط ہوتا تو نکاح کرنے کے بعد اس پر طلاق واقع ہو جاتی جیسا کہ ان نکحتک فانت طالق کہنے کی صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ ظرف شرط کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور حقیقۃً شرط نہیں ہوتا ۔

> وَلَمَّا ذَكَرَ اَنَّ فِيْ لِلظَّرْفِيَّةِ اَوْرَدَ بِتَقْرِيْبِهٖ بَيَانَ بَاقِيْ اَسْمَاءِ الظُّرُوْفِ الْمُضَافَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ حُرُوْفَ جَرٍّ فَقَالَ وَمِنْهَا اَسْمَاءُ الظُّرُوْفِ فَمَعَ لِلْمُقَارَنَةِ اَيْ لِمُقَارَنَةِ مَا بَعْدَهَا لِمَا قَبْلَهَا فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً مَعَ وَاحِدَةٍ يَقَعُ ثِنْتَانِ سَوَاءٌ كَانَتْ مَوْطُوْءَةً اَوْ لَا ۔

ترجمہ :- اور چونکہ مصنف نے ذکر کیا ہے کہ فی ظرفیت کیلئے آتا ہے اس لئے اس کے قریب میں باقی اسماء ظروف کا بیان لائے جو مضاف ہوتے ہیں اگرچہ وہ حروف جر نہیں ہیں۔ چنانچہ فرمایا اور حروف معانی میں سے اسماء ظروف بھی ہیں، پس کلمۂ مع مقارنت کے لئے ہے یعنی کلمۂ مع اپنے ما بعد کو اپنے ما قبل سے مقارن کرنے کیلئے موضوع ہے

لہٰذا اگر کسی نے (اپنی بیوی سے) انت طالق واحدۃً مع واحدۃٍ یا معہا واحدۃٌ کہا تو دو طلاقیں واقع ہوں گی خواہ وہ بیوی موطوءۃ ہو یا غیر موطوءۃ ہو۔

**تشریح** ۔ شارح نے فرمایا کہ سابق میں یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ کلمہ فی ظرفیت کیلئے موضوع ہے پس مناسبت کے پیش نظر ان باقی اسمائے ظروف کو اس کے قریب میں ذکر کر دیا جو مضاف ہو کر استعمال ہوتے ہیں اگرچہ وہ حروف جر نہیں ہیں یعنی اسمائے ظروف اگرچہ حروف جر نہیں ہیں اور بحث ہے حروف جر کی لیکن اس کے باوجود فی ظرفیت کے ساتھ مناسبت کی وجہ سے اس کے فوراً بعد اسماء ظروف کو ذکر کر دیا گیا اور فرمایا کہ حروف معانی میں سے اسمائے ظروف پر حروف کا اطلاق تغلیباً کیا گیا ہے جیسا کہ ابتدائے بحث میں گزر چکا ہے اسمائے ظروف میں سے ایک اسم ظرف کلمہ مع ہے جس کو اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کا مقارن ہو، مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب بنا کر کہا انت طالق واحدۃ مع واحدۃ یا انت طالق واحدۃ معہا واحدۃٌ تو ان دونوں صورتوں میں بلا ترتیب دو طلاقیں واقع ہوں گی بیوی خواہ مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا ہو۔

وَقَبْلُ لِلتَّقْدِيْمِ اَىْ لِكَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُقَدَّمًا عَلٰى مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ وَبَعْدُ لِلتَّاخِيْرِ اَىْ لِكَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُؤَخَّرًا عَمَّا اُضِيْفَ اِلَيْهِ وَحُكْمُهَا فِى الطَّلَاقِ ضِدُّ حُكْمِ قَبْلِ اَىْ فِىْ كُلِّ مَوْضِعٍ يَقَعُ فِىْ لَفْظِ قَبْلِ طَلَاقٌ وَاحِدٌ يَقَعُ فِىْ لَفْظِ بَعْدِ طَلَاقَانِ وَفِىْ كُلِّ مَوْضِعٍ يَقَعُ فِىْ لَفْظِ قَبْلِ طَلَاقَانِ يَقَعُ فِىْ لَفْظِ بَعْدِ طَلَاقٌ وَاحِدٌ عَلٰى مَا قَالَ وَاِذَا قُيِّدَتْ بِالْكِنَايَةِ كَانَتْ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا اَىْ اِذَا قُيِّدَ كُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِنَايَةِ بِاَنْ تَقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ اَوْ بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تَكُوْنُ الْقَبْلِيَّةُ اَوِ الْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا فِى الْمَعْنٰى وَاِنْ كَانَتْ بِحَسَبِ التَّرْكِيْبِ النَّحْوِىِّ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِى الْاَوَّلِ طَلَاقَانِ وَفِى الثَّانِىْ طَلَاقٌ وَاحِدٌ لِاَنَّ مَعْنَى الْاَوَّلِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِىْ سَبَقَهَا وَاحِدَةٌ اُخْرٰى فَتَقَعَانِ مَعًا فِى الْحَالِ وَمَعْنَى الثَّانِىْ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِىْ سَتَجِئُ بَعْدَهَا اُخْرٰى فَتَقَعُ هٰذِهٖ فِى الْحَالِ وَلَا يُعْلَمُ مَا سَيَجِئُ وَاِذَا لَمْ تُقَيَّدْ كَانَتْ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا اَىْ اِذَا لَمْ يُقَيَّدْ كُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِنَايَةِ بِاَنْ تَقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً قَبْلَ وَاحِدَةٍ اَوْ بَعْدَ وَاحِدَةٍ تَكُوْنُ الْقَبْلِيَّةُ وَالْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِى الْاَوَّلِ طَلَاقٌ وَفِى الثَّانِىْ طَلَاقَانِ لِاَنَّ مَعْنَى الْاَوَّلِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِىْ كَانَتْ قَبْلَ الْوَاحِدَةِ الْاُخْرَى الْاٰتِيَةِ فَتَقَعُ الْاُوْلٰى وَلَا يُعْلَمُ حَالُ الْاٰتِيَةِ وَمَعْنَى الثَّانِىْ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِىْ كَانَتْ بَعْدَ الْوَاحِدَةِ الْاُخْرَى الْمَاضِيَةِ

فَتَقَعَانِ مَعًا وَهٰذَا كُلُّهُ فِي الطَّلَاقِ وَاَمَّا فِي الْاِقْرَارِ فَيَلْزَمُهُ فِي قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ دِرْهَمٌ وَاحِدٌ قَبْلَ دِرْهَمٍ دِرْهَمٌ وَاحِدٌ وَفِي الصُّوَرِ الْاُخَرِ يَلْزَمُهُ دِرْهَمَانِ هٰكَذَا قَالُوْا۔

**ترجمہ:**۔ اور کلمہ قبل تقدیم کیلئے موضوع ہے یعنی اس لئے موضوع ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز پر مقدم، ہو جس کی طرف اس کو مضاف کیا گیا ہے اور کلمہ بعد تاخیر کیلئے موضوع ہے یعنی اس لئے موضوع ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز سے مؤخر ہو جسکی طرف وہ مضاف ہے اور اس کا حکم طلاق کے باب میں قبل کے حکم کے برعکس ہے یعنی ہر اس جگہ میں جہاں لفظ قبل کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی وہاں لفظ بعد کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور ہر اس جگہ میں جہاں لفظ قبل میں دو طلاقیں واقع ہوں گی وہاں لفظ بعد کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی جیسا کہ کہا گیا ہے اور جب ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہو تو یہ اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتے ہیں یعنی قبل اور بعد میں سے ہر ایک لفظ جب کنایہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، اس طور پر کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے" انت طالق واحدۃً قبلہا واحدۃٌ یا بعدہا واحدۃ تو قبلیت یا بعدیت معنًی اپنے مابعد کیلئے صفت ہوگی۔

اگرچہ ترکیب نحوی کے اعتبار سے اپنے ماقبل کی صفت ہیں پس پہلی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت کے معنیٰ یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو ایسی جس سے پہلے ایک اور ہو چکی ہے، لہذا دونوں فی الحال ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی، اور دوسری صورت کے معنیٰ یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو، ایسی جس کے بعد ایک اور ہوگی لہذا فی الحال یہی ایک طلاق واقع ہوگی اور جو آئے گی اس کا علم نہیں ہے اور جب مقید نہ کیا گیا ہو تو یہ دونوں اپنے ماقبل کی صفت ہوتے ہیں یعنی جب قبل اور بعد میں سے ہر ایک کنایہ کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق واحدۃ یا بعد واحدۃ تو قبلیت اور بعدیت اپنے ماقبل کی صفت ہوں گی چنانچہ پہلی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی اور دوسری صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ پہلی مثال کے معنیٰ ہیں تجھے ایک طلاق ہو ایسی جو ایک دوسری آنیوالی سے پہلے ہو، لہذا پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور آنے والی کا حال معلوم نہیں اور دوسری مثال کے معنی ہیں تجھے ایک طلاق واقع ہو، ایسی جو ایک دوسری گذری ہوئی طلاق کے بعد ہو لہذا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ سارے احکام طلاق کے سلسلہ میں ہیں، اور رہا اقرار میں تو لہ علی درہم واحد قبل درہم" میں ایک درہم لازم ہوگا اور دوسری صورت میں دو درہم لازم ہوں گے علماء نے ایسا ہی لکھا ہے۔

**تشریح:**۔ اسمائے ظروف میں سے لفظ قبل اور لفظ بعد بھی ہیں، مصنفؒ نے فرمایا کہ لفظ قبل تقدیم کیلئے موضوع ہے یعنی لفظ قبل اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا ماقبل اس کے مضاف الیہ

پر مقدم ہوا در لفظ بعد تاخیر کیلئے موضوع ہے یعنی لفظ بعد اسلئے وضع کیا گیا ہے تاکہ وہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس کا ماقبل اس کے مضاف الیہ سے مؤخر ہے، طلاق کے باب میں لفظ بعد کا حکم لفظ قبل کے حکم کے برعکس ہوتا ہے یعنی جس جگہ لفظ قبل کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس جگہ لفظ بعد کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور جس جگہ لفظ قبل کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں اس جگہ لفظ بعد کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ مصنفؒ نے فرمایا اگر لفظ قبل اور بعد کو کنایہ یعنی ضمیر کے ساتھ مقید کر دیا گیا یعنی ان کا مضاف الیہ ضمیر کو بنایا گیا تو یہ دونوں ترکیب نحوی کے اعتبار سے اگرچہ اپنے ماقبل کی صفت واقع ہوتے ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے۔ مثلاً اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے خطاب کر کے کہا" انت طالق واحدۃً قبلھا واحدۃٌ " یا یوں کہا" انت طالق واحدۃً بعدھا واحدۃٌ " تو ان دونوں صورتوں میں لفظ قبل اور بعد معنی کے اعتبار سے اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے اور پہلی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت یعنی انت طالق واحدۃً قبلھا واحدۃ کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہو جس سے پہلے ایک اور واقع ہو چکی ہو۔

الحاصل انت طالق واحدۃ کے ذریعہ ایک طلاق زمانۂ حال میں واقع کی گئی ہے اور قبلھا واحدۃ کے ذریعہ ایک طلاق اس سے پہلے زمانہ یعنی ماضی میں واقع کی گئی ہے، لہذا جو طلاق انت طالق واحدۃ کے ذریعہ زمانۂ حال میں واقع کیگئی ہے وہ بھی زمانۂ حال یعنی زمانۂ تکلم میں واقع ہو جائے گی، اور قبلھا واحدۃ کے ذریعہ جو طلاق اس سے پہلے زمانہ یعنی زمانۂ ماضی میں واقع کی گئی ہے وہ بھی اس کے ساتھ ساتھ زمانۂ حال میں واقع ہو جائے گی کیونکہ بقول صاحب ھدایہ ایقاعِ طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال ہوتا ہے یعنی جو طلاق زمانۂ ماضی کی طرف نسبت کر کے دی گئی ہو وہ زمانۂ حال میں واقع ہوتی ہے، لہذا یہ بھی پہلی کے ساتھ ساتھ زمانۂ حال میں واقع ہوگی، اور مذکورہ غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت انت طالق واحدۃ بعدھا واحدۃ کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہو جس کے بعد ایک اور واقع ہو یعنی انت طالق واحدۃ کے ذریعہ ایک طلاق زمانۂ حال میں واقع کی گئی ہے اور بعدھا واحدۃ کے ذریعہ ایک طلاق اس کے بعد یعنی زمانۂ آئندہ میں واقع کی گئی ہے۔

پس انت طالق واحدۃ کے ذریعہ جو طلاق زمانۂ حال میں واقع کیگئی ہے وہ تو واقع ہو جائیگی لیکن بعدھا واحدۃ کے ذریعہ جو طلاق اس کے بعد واقع کیگئی ہے وہ واقع نہ ہوگی کیوں کہ غیر مدخول بہا عورت پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی اس لئے وہ ایک طلاق کے بعد دوسری طلاق کا محل نہ رہی، اور جب وہ دوسری طلاق کا محل نہ رہی تو اس پر بعدھا واحدۃ کے ذریعہ دوسری طلاق واقع نہ ہوگی، بلکہ انت طالق واحدۃ کے ذریعہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی، اس صورت میں ایک طلاق واقع ہونے کی یہی وجہ بیان کرنا

بہتر ہے جو خادم نے ذکر کی ہے ورنہ شارح کی بیان کردہ وجہ ولا العلم مایسجی میں مسامحت ہے بعض حضرات نے مذکورہ قاعدہ پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ جاءنی رجل وزید قبلہٗ میں لفظ قبل ضمیر کے ساتھ مقید ہے یعنی ضمیر اس کا مضاف الیہ واقع ہے لیکن اس کے باوجود لفظ قبل اپنے ماقبل یعنی زید کی صفت واقع ہے اور مطلب یہ ہے کہ میرے پاس ایک ایسا آدمی آیا جس سے پہلے زید کی آمد ہوئی ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ اس صورت میں لفظ قبل اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ لفظ قبل کے بعد اسم ظاہر ہو اگرچہ وہ قبل کا مضاف الیہ نہ ہو اور مثال مذکور میں لفظ قبل کے بعد چونکہ کوئی اسم ظاہر نہیں ہے اس لئے اس مثال کے ذریعہ اس قاعدہ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا فاضل مصنف نے دوسرا قاعدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر لفظ قبل اور بعد ضمیر کے ساتھ مقید نہ ہوں یعنی ضمیر کی طرف مضاف نہ ہوں تو وہ اپنے ماقبل کی صفت ہوں گے۔

مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے خطاب کر کے کہا انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ یا انت طالق واحدۃ بعد واحدۃ تو ان دونوں صورتوں میں قبلیت اور بعدیت اپنے ماقبل کی صفت ہوں گی اور پہلی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی اور دوسری صورت میں دو واقع ہوں گی کیوں کہ پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایسی ایک طلاق واقع ہے جو ایک اور بعد میں آنیوالی ہے اس سے پہلے ہے۔ پس انت طالق واحدۃ کے ذریعہ فی الحال ایک طلاق واقع ہو جائے گی مگر چونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق کے بعد طلاق کا محل باقی نہیں رہتی اس لئے بعد میں آنیوالی طلاق لغو ہو جائے گی یہاں بھی ولا العلم حال الآیۃ کا لفظ مسامحۃ مذکور ہے دوسری طلاق واقع نہ ہونے کی بہتر وجہ وہی ہے جو خادم نے ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایسی ایک طلاق واقع ہے جو ایک دوسری گزری ہوئی طلاق کے بعد ہو، یعنی تجھ پر ایک طلاق تو فی الحال واقع ہے اور ایک طلاق زمانۂ ماضی میں واقع ہے،

پس جو طلاق انت طالق واحدۃ کے ذریعہ فی الحال واقع کیگئی ہے وہ بھی فی الحال واقع ہو جائے گی اور جو طلاق زمانۂ ماضی کی طرف منسوب کر کے دی گئی ہے وہ بھی اس کے ساتھ فی الحال واقع ہو جائے گی کیوں کہ ایقاعِ طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال ہوتا ہے، الغرض یہ دونوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی اور غیر مدخول بہا عورت پر چونکہ ایک ساتھ دو طلاقیں واقع کی جا سکتی ہیں اس لئے اس صورت میں مذکورہ غیر مدخول بہا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس قاعدہ پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ جاءنی رجل قبل زید غلامہٗ میں لفظ قبل ضمیر کے ساتھ مقید نہیں ہے یعنی ضمیر کیطرف مضاف نہیں ہے بلکہ اسم ظاہر یعنی زید کی طرف مضاف ہے لہذا قبل کو اپنے ماقبل کی صفت ہونا چاہیئے تھا حالانکہ اس مثال میں قبل مابعد کی صفت ہے نہ کہ ماقبل کی، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ لفظ قبل کے بعد مضاف الیہ کے علاوہ کوئی اسم ظاہر موجود نہ ہو حالانکہ یہاں مضاف الیہ کے علاوہ غلامہٗ اسم ظاہر موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال کو لیکر مذکورہ قاعدے

پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا صاحب نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ سارے احکام غیر مدخول بہا کی طلاق کے سلسلہ میں ہیں ورنہ اگر عورت مدخول بہا ہو تو مذکورہ چار صورتوں میں عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں گی لفظ قبل اور بعد خواہ اسم ظاہر کی طرف مضاف ہوں یا ضمیر کیطرف مضاف ہوں اسی طرح اگر لفظ قبل یا بعد طلاق کے علاوہ اقرار میں استعمال کیا گیا تو اس کے احکام اور ہیں بعینہ وہ احکام نہیں ہیں جو طلاق میں ذکر کئے گئے ہیں مثلاً اگر کسی نے کہا "لہ علی درھم بعدہ درھم" تو اس صورت میں مقر پر دو درہم لازم ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ اس کیلئے مجھ پر ایک درہم ہے اس کے بعد ایک درہم اور مجھ پر واجب ہوا۔ حالانکہ طلاق کے باب میں لفظ بعد کو اگر ضمیر کی طرف مضاف کیا گیا ہو تو اس صورت میں صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے جیسا کہ گذر چکا اسی طرح اگر لہ علی درہم قبلہ کہے یا لہ علی درھمٌ بعد درھم کہے . . . . . تو ان صورتوں میں بھی دو درہم واجب ہوں گے، ہاں اگر لہ علی درہم واحد قبل درہم کہا تو شارح نے کہا کہ اس صورت میں صرف ایک درہم لازم ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں طلاق بھی ایک ہی واقع ہوتی ہے اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ مجھ پر اس کیلئے ایک درہم ہے اس ایک درہم سے پہلے جو آئندہ واجب ہوگا لہذا جس درہم کا فی الحال اقرار کیا گیا ہے وہ تو واجب ہو جائیگا اور جس کے بارے میں یہ کہا کہ وہ آئندہ واجب ہوگا اس کا چونکہ حال معلوم نہیں ہے اس لئے وہ واجب نہ ہوگا، علامہ بزدوی کی رائے بھی یہی ہے لیکن صاحب تلویح نے کہا کہ اس صورت میں بھی دو درہم واجب ہوں گے جیسا کہ باقی تین صورتوں میں دو درہم واجب ہوتے ہیں اور لہ علی درہم واحد قبل درہم کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے مجھ پر ایک درہم ہے فی الحال ایک درہم سے پہلے نہ کہ آئندہ زمانہ میں واجب ہونے والے درہم سے پہلے گویا دو درہموں کا زمانہ حال ہی میں آگے پیچھے کر کے اقرار کیا گیا ہے اور اس سے دو ہی درہم واجب ہوتے ہیں نہ کہ ایک، لہذا اس صورت میں بھی دو ہی درہم واجب ہوں گے، طلاق اور اقرار کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ چونکہ غیر مدخول بہا میں فرض کیا گیا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ اس لئے جن صورتوں میں دو طلاقیں بالترتیب واقع کی جائیں گی ان صورتوں میں پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور اس کے بعد محل طلاق نہ رہنے کی وجہ سے دوسری طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ لغو ہو جائے گی اور ذمہ پر دین واجب کرنے کیلئے چونکہ محل باقی ہے اس لئے ایک درہم واجب ہونے کے بعد دوسرا درہم بھی واجب ہو سکتا ہے۔

وَعِنْدَ لِلْحَضْرَةِ فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ لَكَ عِنْدِيْ اَلْفُ دِرْهَمٍ كَانَ وَدِيْعَةً لِاَنَّ الْحَضْرَةَ، تَدُلُّ عَلَى الْحِفْظِ دُوْنَ اللُّزُوْمِ لِاَنَّ عِنْدَ يَكُوْنُ لِلْقُرْبِ وَالْقُرْبُ الْمُتَيَقَّنُ هُوَ قُرْبُ الْاَمَانَةِ دُوْنَ الدَّيْنِ لِاَنَّهُ مُحْتَمَلٌ وَلِهٰذَا اِذَا وَصَلَ بِهٖ لَفْظَ الدَّيْنِ بِاَنْ يَقُوْلَ لَكَ عِنْدِيْ اَلْفُ دِرْهَمٍ يَكُوْنُ دَيْنًا

ترجمہ :- اور لفظ عند موجودگی کیلئے موضوع ہے چنانچہ جب کسی نے دوسرے آدمی سے کہا "لک عندی الف درہم تیرا میرے پاس ایک ہزار درہم ہے" تو یہ ودیعت ہوگا کیونکہ کسی شئی کی موجودگی اس کی حفاظت پر دلالت کرتی ہے نہ کہ اس کے لزوم پر کیوں کہ لفظ عند قرب کیلئے موضوع ہے اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے دَین کا نہیں، اس لئے کہ دَین کا قرب محتمل ہے اسی وجہ سے جب قائل اس کے ساتھ لفظ دَین کو ملا دے اور یہ کہئے "لک عندی الف دینا" تو یہ دَین ہوگا۔

تشریح :- اسمائے ظروف میں سے ایک لفظ عند ہے، لفظ عند موجودگی بتلانے کیلئے ہے خواہ، موجودگی حقیقۃً ہو جیسے زید عند عمرو یا حکماً ہو جیسے "عندی مال" یہ اس وقت بھی کہا جا سکتا ہے جب کہ مال متکلم کی جیب میں نہ ہو بلکہ اس کے گھر پر ہو، بہرحال لفظ عند، موجودگی پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے آدمی کو مخاطب بنا کر کہا "لک عندی الف درہم" تیرا میرے پاس ایک ہزار درہم ہے تو یہ کلام ودیعت پر محمول ہوگا دَین پر محمول نہ ہوگا کیونکہ عند یعنی موجودگی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایک ہزار درہم میرے پاس محفوظ ہیں ان کے لازم ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ عند قرب کیلئے آتا ہے اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے نہ کہ دَین کا، دَین کا قرب محض محتمل ہوتا ہے پس جس چیز کا قرب یقینی ہے یعنی قرب امانت اس کلام کو اسی پر محمول کیا جائیگا نہ کہ اس کے علاوہ پر، اور چونکہ لفظ عند قرب دَین کا احتمال رکھتا ہے اس لئے اگر اس کے ساتھ لفظ دَین ملا دیا گیا اور یوں کہا گیا، "عندی الف دیناً" تو یہ کلام دَین پر محمول ہوگا اور لفظ دیناً اس قرب محتمل کی تفسیر واقع ہوگا۔

وَغَيْرُ يُسْتَعْمَلُ صِفَةً لِلنَّكِرَةِ وَيُسْتَعْمَلُ اِسْتِثْنَاءً لٰكِنَّ الْاِسْتِعْمَالَ الْاَوَّلَ اَصْلٌ فِيْهِ وَالثَّانِيْ تَبَعٌ فَهُوَ اَيْضًا دَاخِلٌ فِي الظُّرُوْفِ تَغْلِيْبًا كَقَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ دِرْهَمٌ غَيْرُ دَانِقٍ بِالرَّفْعِ فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمٌ لِاَنَّهٗ حِ صِفَةٌ لِلدِّرْهَمِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى لَهٗ عَلَيَّ الدِّرْهَمُ الَّذِيْ مُغَايِرٌ لِلدَّانِقِ فَلَا يُسْتَثْنٰى مِنْهُ شَيْءٌ فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمٌ تَامٌّ وَلَوْ قَالَ بِالنَّصَبِ كَانَ اِسْتِثْنَاءً فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمٌ اِلَّا دَانِقًا وَهُوَ مِقْدَارُ سُدُسِ الدِّرْهَمِ وَسِوٰى مِثْلُ غَيْرٍ فِيْ كَوْنِهٖ صِفَةً وَاِسْتِثْنَاءً وَهُوَ ظَرْفٌ فِي الْحَقِيْقَةِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ اِعْرَابُهٗ تَقْدِيْرِيًّا يُحَالُ عَلَى النِّيَّةِ وَلَعَلَّ الْقَاضِيْ لَا يُصَدِّقُهٗ فِيْ صُوْرَةِ التَّخْفِيْفِ ۔

ترجمہ :- اور لفظ غیر نکرہ کی صفت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن اس میں پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا تابع ہے، پس لفظ غیر بھی تغلیباً ظروف میں داخل ہے جیسے اس کا قول لہ علی درہم غیر دانق رفع کے ساتھ، پس اس پر پورا ایک درہم لازم ہوگا کیونکہ لفظ غیر تو

درہم کی صفت ہے لہٰذا معنی ہوں گے اس کا مجھ پر ایک ایسا درہم ہے جو دانق کا غیر ہے پس اس سے کوئی چیز مستثنیٰ نہ ہوگی (بلکہ) اس پر پورا ایک درہم لازم ہوگا اور اگر نصب کے ساتھ کہا تو وہ استثناء کے طور پر ہوگا اور اس پر ایک دانق کے علاوہ ایک درہم لازم ہوگا اور دانق ایک درہم کا چھٹا حصہ ہے اور لفظ سوی صفت اور استثناء ہونے میں غیر کا مثل ہے اور حقیقت میں ظرف ہے لیکن چونکہ اس کا اعراب تقدیری ہے اس لئے اس کو نیت پر محمول کیا جائیگا اور ممکن ہے قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے۔

**تشریح:-** لفظ غیر اگرچہ اسمائے ظروف میں سے نہیں ہے لیکن اس کو اسمائے ظروف کی بحث میں تغلیباً ذکر کر دیا گیا ہے مصنف نے فرمایا کہ لفظ غیر نکرہ کی صفت ہو کر بھی استعمال ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے لیکن پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا استعمال تابع ہے صفت ہو کر تو اس لئے استعمال ہوتا ہے، کہ لفظ غیر اسم صفتی ہے کیونکہ اسم صفتی وہ ہوتا ہے جو ذات مبہم پر اس کی بعض صفات کے ساتھ دلالت کرے اور کلمۂ غیر بمعنی مغیر ہے اور مغیر ذات مع التغییر کا نام ہے یعنی غیر ذات مع التغییر پر دلالت کرتا ہے لہٰذا غیر اسم صفتی ہوگا اور جب لفظ غیر اسم صفتی ہے تو اس کو صفت قرار دینا بھی درست ہوگا، رہی یہ بات کہ لفظ غیر نکرہ کی صفت کیوں واقع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ غیر خود نکرہ ہے بلکہ غالی قسم کا نکرہ ہے، چنانچہ لفظ غیر معرفہ کی طرف اضافت کے باوجود معرفہ نہیں ہوتا حالانکہ معرفہ کی طرف اضافت کرنے سے ہر نکرہ معرفہ ہو جاتا ہے پس لفظ غیر جب خود نکرہ ہے تو وہ نکرہ ہی کی صفت واقع ہوگا معرفہ کی صفت واقع نہ ہوگا اور لفظ غیر استثناء کے لئے اس لئے استعمال ہوتا ہے کہ لفظ غیر کلمۂ الا کے مشابہ ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا مابعد حکم میں اپنے ماقبل کا مغایر ہوتا ہے، لہٰذا اس مشابہت کی وجہ سے لفظ غیر کو استثناء کے لئے استعمال کر لیا گیا۔

مثلاً ایک آدمی نے کہا "لہٗ علی درہم غیر دانق" اور غیر کو مرفوع پڑھا تو اس صورت میں مقر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا کیونکہ اس وقت لفظ غیر، درہم کی صفت ہے اور اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ اس کا مجھ پر ایسا ایک درہم ہے جو دانق کا مغایر ہے یعنی وہ درہم نہیں جس کو دانق کہا جاتا ہے بلکہ اس کے علاوہ جو درہم ہے وہ مراد ہے لہٰذا اس صورت میں درہم کا کوئی حصہ مستثنیٰ نہ ہوگا بلکہ مقر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا، اور اگر مقر نے لفظ غیر کا نصب پڑھا تو اس صورت میں لفظ غیر استثناء کے طور پر استعمال ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ مجھ پر ایک دانق کم ایک درہم واجب ہے لہٰذا اس صورت میں مقر پر ایک دانق کم ایک درہم لازم ہوگا، دانق، نون کی فتح اور کسرہ دونوں کے ساتھ منقول ہے اور درہم کے چھٹے حصہ کو دانق کہا جاتا ہے، مصنف کہتے ہیں کہ غیر کی طرح لفظ سوی بھی نکرہ کی صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے، شارح نے کہا کہ لفظ سوی درحقیقت ظرف ہے، مثلاً کسی نے کہا ضربت خالداً سواء حامد، یعنے مکان حامد میں نے خالد کو مارا حامد کی جگہ مگر چونکہ سوی کا اعراب مقدر ہوتا ہے اس لئے اس کو نیت پر محمول کیا جائیگا

یعنی اگر متکلم نے کہا کہ میں نے اسکو رفعہ کے ساتھ پڑھا ہے تو یہ صفت کے طور پر استعمال ہوگا اور مقر پر پورا ایک درھم لازم ہوگا، اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے تو یہ استثناء کے طور پر استعمال ہوگا اور اس پر ایک دانق کم ایک درہم لازم ہوگا ملاجیون نے فرمایا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے یعنی اگر اس نے کہا کہ میں نے نصب کے ساتھ پڑھا ہے اور استثناء کا ارادہ کیا ہے تو اس کے متہم ہونے کی وجہ سے قاضی اس کی تصدیق نہ کرے اور یہ کہہ کر رد کردے کہ اس نے محض اپنے فائدہ کی وجہ سے ایسا کہا ہے۔

وَمِنْهَا حُرُوفُ الشَّرْطِ فَإِنْ أَصْلٌ فِيهَا لِأَنَّهَا لَمْ تُسْتَعْمَلْ إِلَّا لِهٰذَا الْمَعْنٰى وَغَيْرُهَا تُسْتَعْمَلُ لِمَعَانٍ أُخَرَ وَلِهٰذَا غُلِّبَ إِنْ فَسُمِّيَ الْكُلُّ بِحُرُوفِ الشَّرْطِ وَإِنْ كَانَ بَعْضُهَا إِسْمًا وَإِنَّمَا تَدْخُلُ عَلٰى أَمْرٍ مَعْدُومٍ عَلٰى خَطَرِ الْوُجُودِ وَلَيْسَ بِكَائِنٍ لَا مُحَالَةَ فَلَا تُسْتَعْمَلُ فِيمَا لَمْ يَكُنْ عَلٰى خَطَرِ الْوُجُودِ بَلْ مُحَالًا إِلَّا بِضَرْبٍ مِّنَ التَّأْوِيلِ لِأَنَّهُ مَحَلُّ لَوْ وَلَا يُسْتَعْمَلُ عَلٰى أَمْرٍ كَائِنٍ لَا مُحَالَةَ إِلَّا بِالتَّأْوِيلِ لِأَنَّهُ مَحَلُّ إِذَا فَإِذَا قَالَ إِنْ لَمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ لَمْ تُطَلَّقْ حَتّٰى يَمُوتَ أَحَدُهُمَا لِأَنَّ هٰذَا الشَّرْطَ لَا يُعْلَمُ قَطْعًا إِلَّا حِينَ مَوْتِ ...... أَحَدِهِمَا فَإِنَّهُ قَبْلَ الْمَوْتِ يُمْكِنُ فِي كُلِّ حِينٍ أَنْ يُطَلِّقَهَا فَإِذَا لَمْ يُطَلِّقْ وَشَارَفَ مَوْتُ الزَّوْجِ تَطْلُقُ وَتُحْرَمُ عَنِ الْمِيرَاثِ إِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهَا بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا لِأَنَّ إِمْرَأَةَ الْفَارِّ تَرِثُ بَعْدَ الدُّخُولِ وَكَذَا إِذَا شَارَفَ مَوْتُ الْمَرْأَةِ تَطْلُقُ أَلْبَتَّةَ لِأَنَّهُ تَحَقَّقَ الشَّرْطُ

**ترجمہ**:- اور حروف معانی کے قبیل سے حروف شرط بھی ہیں، چنانچہ حروف ان حروف شرط میں اصل ہے کیوں کہ حرف ان صرف اسی معنی کیلئے استعمال ہوتا ہے اور اس کے علاوہ باقی حروف دوسرے معانی کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں اسی وجہ سے حرف ان کو غلبہ دیا گیا ہے چنانچہ تمام کو حرف شرط کیساتھ موسوم کیا گیا، اگرچہ ان میں سے بعض اسم ہیں اور حرف ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا وجود متوقع ہو اور یقینی طور پر موجود نہ ہو لہذا حرف ان ایسی جگہ استعمال نہ ہوگا جس کا وجود متوقع نہ ہو بلکہ محال ہو مگر تاویل کرکے اس لئے کہ لو کا محل یہی ہے اور ایسی چیزمیں بھی مستعمل نہ ہوگا جو یقینی طور پر موجود ہو مگر کسی قدر تاویل سے کیونکہ یہی اذا کا محل ہے، چنانچہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا" ان لم اطلقک فانت طالق" تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، یہاں تک کہ ان میں سے کوئی ایک مرجائے اس لئے کہ یہ شرط یقینی طور پر معلوم نہ ہوگی مگر ان دونوں میں سے ایک کی موت کے وقت کیونکہ موت سے پہلے ہر وقت میں یہ ممکن ہے کہ شوہر اس کو طلاق دیدے....

لیکن جب اس نے طلاق نہ دی اور شوہر کی موت کا وقت قریب آ گیا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ اگر غیر مدخول بہا ہو تو اس کو میراث سے محروم کر دیا جائیگا برخلاف اس صورت کے جب کہ وہ مدخول بہا ہو کیونکہ امرأۃ فار دخول کے بعد وارث ہوتی ہے، اسی طرح جب عورت کی موت کا وقت قریب ہو تو وہ عورت ضرور مطلقہ ہو جائے گی کیوں کہ اس وقت شرط متحقق ہو گئی۔

**تشریح**: مصنف نے فرمایا ہے کہ حروف معانی کی ایک قسم حروف شرط ہے اور حروف شرط میں حرف ان اصل ہے کیونکہ حرف ان شرط کے معنی کیساتھ مختص ہے اور حرف شرط کے معنی کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں مستعمل نہیں ہے اس کے برخلاف دوسرے کلمات شرط کہ وہ شرط کے علاوہ دوسرے معانی کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں، ان جو شرط کے معنی مین اصل ہے چونکہ وہ حرف ہے، اس لئے اس کی اصالت کی وجہ سے اس کو غلبہ دیکر تمام کلمات شرط کو حرف شرط کے ساتھ موسوم کر دیا گیا اگرچہ ان میں سے بعض کلمات شرط مثلاً اذا وغیرہ اسم ہیں، یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان حرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں استعمال نہیں ہوتا غلط ہے بلکہ کلمہ ان شرط کے علاوہ نافیہ بھی مستعمل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو حرف ہیں ایک حرف شرط اور دوسرا نافیہ لیکن جو ان حرف شرط ہے وہ حرف شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال نہیں ہوتا، اس جواب کے بعد مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حروف شرط میں ان کے اصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان محض شرط کیلئے آتا ہے اس میں ظرفیت وغیرہ کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ اذا اور متی میں شرط کیساتھ ظرفیت وغیرہ کا اعتبار بھی ہوتا ہے مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ حرف ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا موجود ہونا متوقع ہو یعنی وہ امر معدوم ایسا ہو جو وجود اور عدم کے درمیان متردد ہو یعنی وہ موجود ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہو اور موجود نہ ہونیکا بھی احتمال رکھتا ہو اور اس کا نہ تو ممتنع پر داخل کرنا جائز ہے اور نہ متحقق الوقوع پر داخل کرنا جائز ہے اسی کو شارح نے کہا کہ اگر کوئی امر معدوم ایسا ہو جسکا کہ موجود ہونا متوقع نہ ہو بلکہ اس کا وجود ممتنع اور محال ہو تو اس پر حرف ان داخل نہیں کیا جائیگا الا یہ کہ اس میں تاویل کر کے اس کو محال ہونے سے نکال کر مشکوک کے درجہ میں اتار لیا گیا ہو اور محال اور ممتنع پر حرف ان اس لئے داخل نہیں کیا جاتا کہ محال اور ممتنع کلمۂ لو کا محل ہے یعنی ایسے مقام میں کلمۂ لو استعمال ہوتا ہے اور جو چیز یقینی طور پر موجود اور متحقق ہو اس پر بھی حرف ان داخل نہیں ہوتا الا یہ کہ اس میں تاویل کر کے اس کو متحقق الوقوع ہونے سے نکال کر مشکوک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہو اور متحقق الوقوع پر حرف ان اس لئے داخل نہیں ہوتا کہ متحقق الوقوع اذا کا محل ہے یعنی اس پر کلمہ اذا داخل ہوتا ہے مصنف رح نے حرف ان کے استعمال کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "ان لم اطلقک فانت طالق" اگر میں تجھکو طلاق نہ دوں تو تجھ پر طلاق واقع ہے یعنی شوہر نے وقوع

طلاق کو عدم تطلیق (طلاق نہ دینے) پر معلق کیا ہے تو اس عورت پر اس وقت طلاق واقع ہوگی جبکہ میاں بیوی میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب آجائے کیوں کہ عدم تطلیق (طلاق نہ دینے) کی شرط یقینی طور پر اسی وقت موجود ہوگی جبکہ ان میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب آگیا ہو اس لئے کہ موت سے پہلے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان موجود ہے اور جب موت سے پہلے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان موجود ہے، تو شرط (عدم تطلیق) نہ پائے جانے کی وجہ سے موت سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی لیکن جب شوہر نے زندگی بھر طلاق نہیں دی اور شوہر کی موت کا وقت اس قدر قریب ہوگیا کہ اس میں انت طالق کہنے کی گنجائش نہیں رہی بلکہ صرف اتنا وقت ہے کہ اس میں انت طا کہہ سکتا ہے تو اب شرط یعنی عدم تطلیق کا پایا جانا متحقق ہوگیا اور جب شرط متحقق ہوگئی تو طلاق معلق بھی اس عورت پر واقع ہوجائے گی اب اگر وہ عورت غیر مدخول بہا ہوئی تو میراث سے بھی محروم ہوجائے گی کیوں کہ شوہر کی موت کے بعد مطلقہ بیوی مستحق میراث اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ عدت میں ہو حالاں کہ غیر مدخول بہا مطلقہ پر عدت واجب نہیں ہوتی ہے اس کے برخلاف اگر وہ عورت مدخول بہا ہو تو وہ مرحوم شوہر کے مال میں میراث کی مستحق ہوگی کیوں کہ یہ عورت امراۃ فار ہے اور امراۃ فار اگر مدخول بہا ہو تو مرحوم شوہر کے مال میں میراث کی مستحق ہوتی ہے لہذا یہ بھی مستحق میراث ہوگی امراۃ فار وہ عورت ہے جس کا شوہر اپنے مرض وفات میں طلاق دیکر عورت کو میراث دینے سے فرار اختیار کرتا ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر عورت کی موت کا وقت قریب آگیا اور روح نکلنے سے پہلے انت طالق کی گنجائش بھی نہ رہی تو تحقق شرط (عدم تطلیق) کی وجہ سے اس پر ضرور طلاق واقع ہوجائے گی۔

وَاِذَا عِنْدَ نُحَاةِ الْكُوْفَةِ تَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ فَيُجَازٰى بِهَا مَرَّةً وَلَا يُجَازٰى بِهَا اُخْرٰى يَعْنِيْ اَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الظَّرْفِ وَالشَّرْطِ فَتُسْتَعْمَلُ تَارَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمِ الْمُجَازَاةِ مِنْ جَعْلِ الْاَوَّلِ سَبَبًا وَالثَّانِيْ مُسَبَّبًا وَمِنْ جَزْمِ الْمُضَارِعِ بَعْدَهَا وَدُخُوْلِ الْفَاءِ فِيْ جَزَائِهَا وَتَارَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمَاتِ الظُّرُوْفِ مِنْ غَيْرِ جَزْمٍ وَدُخُوْلِ فَاءٍ فِيْمَا بَعْدَهَا وَاِنْ كَانَ الْمَذْكُوْرُ بَعْدَهَا كَلِمَتَيْنِ عَلَى الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ مِثَالُ الْاَوَّلِ. شعر وَاسْتَغْنِ مَا اَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغِنٰى وَاِذَا تُصِبْكَ خَصَاصَةٌ فَتَحَمَّلْ وَمِثَالُ الثَّانِيْ شعر وَاِذَا تَكُوْنُ كَرِيْهَةٌ اُدْعٰى لَهَا وَاِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعٰى جُنْدَبُ + وَاِذَا اُجُوْزِيَ بِهَا سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ كَاَنَّهَا حَرْفُ الشَّرْطِ وَهُوَ قَوْلُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَتْ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ وَلَا عُمُوْمَ لِلْمُشْتَرَكِ تَتَعَيَّنُ عِنْدَ اِرَادَةِ اَحَدِ الْمَعْنَيَيْنِ بُطْلَانُ الْآخَرِ فَمَوْرُوْدٌ

ترجمہ:۔ اور کلمہ اذا نحات کوفہ کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کی یکساں صلاحیت رکھتا ہے پس کلمہ اذا کی وجہ سے کبھی جزاء لائی جائے گی اور کبھی نہیں لائی جائے گی۔ یعنی کلمہ اذا ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے لہذا کبھی وہ کلمات شرط کی طرح استعمال ہوتا ہے یعنی اول کو سبب اور ثانی کو مسبب قرار دیا جاتا ہے اور اس کے بعد مضارع کو جزم اور اس کی جزاء پر فا داخل کیجاتی اور کبھی کلمات ظرف کی طرح استعمال ہوتا ہے یعنی اس کے بعد نہ مضارع پر جزم ہوگا اور نہ جزاء میں کلمہ فا داخل ہوگا اگرچہ اس کے بعد شرط و جزاء کے طور پر دو کلمے مذکور ہوں اول کی مثال' اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ رہا کر جب تک کہ تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آپڑے تو برداشت سے کام لے دوسرے کی مثال اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے اور جب کلمہ اذا کے ذریعہ جزاء ذکر کی جاتی ہے تو اس سے وقت کے معنی ساقط ہوجاتے ہیں گویا کلمہ اذا حرف شرط ہے یہ ہی قول ابوحنیفہ کا ہے کیونکہ جب کلمۂ اذا شرط اور ظرف کے درمیان مشترک ہے اور مشترک کیلئے عموم نہیں ہوتا تو دو معنی میں سے ایک کے مراد لینے سے دوسرے معنی کا ابطلان بداہۃً متعین ہوگیا۔

تشریح:۔ کلمات شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے لیکن اس کے بارے میں نحات کوفہ اور نحات بصرہ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ نحات کوفہ نے کہا کہ کلمۂ اذا ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے کبھی اس کا استعمال کلمات شرط کی طرح ہوتا ہے اور کبھی کلمات ظرف کی طرح ہوتا ہے اگر کلمۂ اذا شرط کے لئے مستعمل ہو تو اس کے تین اثر ہوں گے۔

(۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا۔

(۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا۔

(۳) اس کی جزاء پر فا داخل ہوگا اور اگر ظرف اور وقت کیلئے مستعمل ہو تو کلام کا نہ کوئی حصہ سبب ہوگا اور نہ مسبب ہوگا اور نہ اسکے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا اور نہ اسکے بعد فا جزائیہ داخل ہوگا اگرچہ اذا ظرفیہ کے بعد دو کلمے شرط و جزاء کے طور پر مذکور ہوں اول کی مثال یعنی اگر اذا ان کے معنی میں شرط کیلئے ہو تو اس کی مثال یہ شعر ہوگا۔ ؎ "واستغن ما اغناك ربك بالغنى ۔ واذا تصبك خصاصة فتحمل" اس شعر کے دوسرے مصرعے میں اذا، ان کے معنی میں شرط کے لئے ہے چنانچہ کلام کا پہلا حصہ (فقر و فاقہ کا لاحق ہونا) سبب اور دوسرا حصہ (برداشت کرنا) مسبب ہے اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم بھی ہے اس طور پر کہ تصب اصاب یُصیبُ سے ماخوذ ہے پس تصبک اصل میں تصیبک تھا لیکن جب اذا شرطیہ کی وجہ سے باساکن ہوگیا تو یا اور با دو ساکن جمع ہوئے، پس التقائے ساکنین کو دور کرنے کیلئے یا حرف علت کو گرادیا گیا اور تصبک باقی رہ گیا' اس شعر کا حاصل یہ ہے کہ تحمل' حا اور جیم دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے حا کی صورت میں . . .

اس کے معنی برداشت کرنے اور تحمل کرنے کے ہوں گے اور شعر کا ترجمہ یہ ہوگا، اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ رہا کر جب تک کہ تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالامال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آپڑے تو برداشت سے کام لے، اور جیم کی صورت میں اس کے تین معنی ہیں ایک معنی ہیں آراستہ اور خوبصورت ہونا اور دوسرے معنی ہیں حیا رکی وجہ سے مصیبت میں پگھلی ہوئی چربی کھانا، اور تیسرے معنی ہیں خوش خلقی ظاہر کرنا، پہلے معنی مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہوگا تو بتکلف زیب و زینت کے ذریعہ اپنی بے نیازی کا اظہار کر تاکہ لوگ تیری خستہ حالت کو دیکھ کر تجھ سے نفرت نہ کرنے لگیں دوسرے معنی کیساتھ ترجمہ ہوگا تو محتاجی اور مفلسی کے عیب سے بچنے کیلئے بچی کھچی پگھلی ہوئی چربی ہی پر اکتفا کر تیسرے معنی کے ساتھ ترجمہ ہوگا سراپا خوش خلق بن جا تاکہ تیری محتاجی کی ذلت تیری خوش خلقی کی شہرت تلے دب جائے اور جب کلمۂ اذا وقت کے معنی میں ہو تو اس کی مثال یہ شعر ہوگا ؎ وَاِذَا تَكُوْنُ كَرِيْهَةٌ اُدْعٰى لَهَا - وَاِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعٰى جُنْدَبٌ - اس شعر میں تکون، ادعی، یحاس، اور یدعی کا غیر مجزوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمۂ اذا شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ وقت اور ظرف کے لئے ہے اور ترجمہ یہ ہے اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جندب یعنی ایرے، غیرے، نتھو خیرے کو بلایا جاتا ہے، مصنف نے کہا کہ جب اذا سے شرط کے معنی مراد ہوں تو وہ وقت کے معنی پر نہ مطابقۃً دلالت کریگا اور نہ تضمنا دلالت کرے گا بلکہ یوں کہا جائیگا کہ کلمۂ اذا صرف شرط ہے یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ جب کلمۂ اذا ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے اور عموم مشترک جائز نہیں ہے تو دو معنی میں سے ایک معنی مراد لینے کی صورت میں دوسرے معنی خود بخود باطل اور ساقط ہو جائیں گے۔

وَعِنْدَ نُحَاةِ الْبَصْرَةِ هِيَ لِلْوَقْتِ حَقِيْقَةً فَقَطْ وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ سُقُوْطِ الْوَقْتِ عَنْهَا عَلٰى سَبِيْلِ الْمَجَازِ مِثْلُ مَتٰى فَاِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا يَسْقُطُ عَنْهَا ذٰلِكَ بِحَالٍ وَاِذَا لَمْ يَسْقُطْ ذٰلِكَ عَنْ مَتٰى مَعَ لُزُوْمِ الْمُجَازَاةِ لَهَا فِيْ غَيْرِ مَوْضِعِ الْاِسْتِفْهَامِ فَالْاَوْلٰى اَنْ لَا يَسْقُطَ ذٰلِكَ عَنْ اِذَا مَعَ عَدَمِ لُزُوْمِ الْمُجَازَاةِ لَهَا وَهُوَ قَوْلُهُمَا اَيْ اَبِيْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٍ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِمَا اَنَّهُ اِذَا لَمْ يَسْقُطِ الْوَقْتُ عَنْهَا يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا لَمْ تُسْتَعْمَلْ اِلَّا فِي الْوَقْتِ الَّذِيْ هُوَ مَعْنًى حَقِيْقِيٌّ لَهَا وَالشَّرْطُ اِنَّمَا لَزِمَ تَضَمُّنًا مِنْ غَيْرِ اِرَادَةٍ كَالْمُبْتَدَأِ الْمُتَضَمِّنِ لِمَعْنَى الشَّرْطِ -

ترجمہ :- اور کلمۂ اذا نحات بصرہ کے نزدیک صرف وقت کیلئے حقیقت ہے اور کبھی علی سبیل المجاز متی کی طرح اس سے وقت کے معنیٰ ساقط ہوئے بغیر شرط کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ متی وقت کے لئے موضوع ہے اس سے وقت کے معنیٰ کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے اور جب غیر موضع استفہام میں متی سے وقت کے معنیٰ ساقط نہیں ہوتے باوجودیکہ مجازات (شرط) اس کے لئے لازم ہے تو بدرجہ اولیٰ اذا سے وقت کے معنی باوجودیکہ شرط اس کے لئے لازم نہیں ہے ساقط نہ ہونگے اور یہ قول صاحبین یعنی ابو یوسف اور امام محمدؒ کا ہے لیکن صاحبین پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ جبکہ کلمۂ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو حقیقت و مجاز کو جمع کرنا لازم آئیگا اور جواب یہ ہے کہ کلمۂ اذا استعمال نہیں ہوگا مگر اس وقت میں جو کلمۂ اذا کے حقیقی معنی ہیں اور شرط کے معنی ضمنی طور پر بغیر ارادے کے لازم آتے ہیں جیسا کہ وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو۔

تشریح :- نحات بصرہ نے کہا کہ کلمۂ اذا کے حقیقی معنی صرف وقت کے ہیں البتہ کبھی کلمۂ متی کی طرح وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر مجازاً اس کا استعمال شرط کے لئے بھی ہوتا ہے کیوں کہ کلمۂ متی وقت کے معنی کیلئے موضوع ہے اور اس سے وقت کے معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے خواہ اس کا استعمال اخبار میں ہو یا استفہام میں، پس جب موقعۂ استفہام کے علاوہ میں کلمۂ متی کیلئے شرط کے معنی لازم ہونے کے باوجود اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو کلمۂ اذا جس کے لئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنی بدرجۂ اولیٰ ساقط نہیں ہوں گے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ کلمۂ اذا مجازاً شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے اور اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے، صاحبینؒ کا یہی قول ہے لیکن صاحبینؒ کے اس قول پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ جب کلمۂ اذا کو مجازاً شرط کیلئے استعمال کیا گیا اور اس کے حقیقی معنی یعنی وقت کے معنی اس سے ساقط نہیں ہوئے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کو جمع کرنا لازم آئیگا - حالانکہ یہ ناجائز ہے صاحبین کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ کلمۂ اذا صرف اپنے حقیقی معنی یعنی وقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور رہے شرط کے معنی تو وہ ضمنی طور پر بلا ارادہ لازم آتے ہیں اور حقیقت و مجاز کا جمع کرنا ارادہ میں تو واقعی ناجائز ہے لیکن مطلقاً ناجائز نہیں ہے پس یہاں بھی چونکہ غیر ارادی طور پر دونوں معنی کا اجتماع ہوا ہے اس لئے یہ اجتماع بھی ناجائز نہ ہوگا اور اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو جیسے "الذی یاتینی فلہ درھم" تو اس میں مبتدأ اور خبر کا ہونا تو اصل اور حقیقت ہے اور شرط و جزاء کا ہونا مجاز ہے اور یہ دونوں جمع ہیں لیکن شرط و جزاء کے معنی چونکہ غیر ارادی طور پر حاصل ہوئے ہیں اس لئے یہ اجتماع ناجائز نہ ہوگا۔

حَتّٰی اِذَا قَالَ لِامْرَأَتِہٖ اِذَا لَمْ اُطَلِّقْکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ لَا یَقَعُ الطَّلَاقُ عِنْدَہُمَا مَالَمْ یَمُتْ اَحَدُھُمَا لِاَنَّہٗ عِنْدَہٗ بِمَنْزِلَۃِ حَرْفِ الشَّرْطِ وَسَقَطَ مَعْنَی الْوَقْتِ فَصَارَ کَاَنَّہٗ قَالَ اِنْ لَّمْ اُطَلِّقْکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَفِیْہِ لَا یَقَعُ مَالَمْ یَمُتْ اَحَدُھُمَا وَقَالَا یَقَعُ کَمَا فَرَغَ مِثْلُ مَتٰی

لَمْ اُطَلِّقْكِ لِاَنَّهٗ عِنْدَهُمَا لَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَعْنَى الْوَقْتِ فَصَارَ الْمَعْنٰى فِيْ زَمَانٍ لَمْ اُطَلِّقْكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَاِذَا فَرَغَ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ وُجِدَ زَمَانٌ لَمْ يُطَلِّقْهَا فِيْهِ فَيَقَعُ فِي الْحَالِ كَمَا فِيْ مَتٰى وَالدَّلِيْلُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِذَا شِئْتِ لَا يَتَقَيَّدُ بِالْمَجْلِسِ كَمَتٰى شِئْتِ وَالْجَوَابُ عَنْهُ اَنَّهٗ تَعَلَّقَ الطَّلَاقُ بِالْمَشِيْئَةِ فَوَقَعَ الشَّكُّ فِي انْقِطَاعِهٖ فَلَا يَنْقَطِعُ وَفِيْمَا نَحْنُ فِيْهِ وَقَعَ الشَّكُّ فِي الْوُقُوْعِ فِي الْحَالِ فَلَا يَقَعُ بِالشَّكِّ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا لَمْ يَنْوِ شَيْئًا اَمَّا اِذَا نَوَى الْوَقْتَ اَوِ الشَّرْطَ فَهُوَ عَلٰى مَا نَوٰى اِذَا مَا مِثْلُ اِذَا لٰكِنَّهٗ لَمْ يَنْفَكَّ عَنْهُ مَعْنَى الْمُجَازَاةِ بِالْاِتِّفَاقِ۔

**ترجمہ:**۔ حتی کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہو تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق واقع ہوگی جب تک کہ ان میں سے کوئی ایک مرجائے اس لئے کہ انکے نزدیک کلمۂ اذا حرف شرط کے مرتبہ میں ہے اور وقت کے معنی ساقط ہو چکے ہیں، پس یہ قول ایسا ہو گیا گویا اس نے "ان لم اطلقک فانت طالق" کہا اور اس قول میں طلاق واقع نہیں ہوتی ہے جب تک کہ زوجین میں سے کوئی ایک مر نہ جائے اور صاحبین نے فرمایا کہ کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی جیسے متی لم اطلقک میں اسلئے کہ صاحبین کے نزدیک کلمۂ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے ہیں پس معنے یہ ہوں گے ایسے زمانہ میں جس میں' میں تجھکو طلاق نہ دوں تجھ پر طلاق ہو، پس جب قائل اس کلام سے فارغ ہوا تو ایسا زمانہ پایا گیا جس میں طلاق نہیں دی ہے، لہذا فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ متی، کی صورت میں واقع ہو جاتی ہے دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص انت طالق اذا شئتِ کہے تو یہ قول مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا جیسا کہ متی شئتِ کی صورت میں، اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں طلاق مشیت کے ساتھ متعلق ہے پس اس تعلق کے منقطع ہونے میں شک واقع ہو گیا لہذا وہ منقطع نہ ہوگا اور ہم جس مسئلہ میں بحث کر رہے ہیں اس میں وقوع طلاق میں فی الحال میں شک واقع ہو گیا' لہذا شک کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی اور یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ قائل نے نیت نہ کی ہو لیکن جب اس نے وقت یا شرط کی نیت کر لی ہو تو قائل کی نیت کی مطابق حکم ہوگا اور کلمۂ اذا ما' اذا کی طرح ہے لیکن اس سے مجازات کے معنی بالاتفاق جدا نہیں ہوتے ۔

**تشریح:**۔ کلمۂ اذا کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ اگر اذا سے شرط کے معنی کا ارادہ کیا گیا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک وقت کے معنی ساقط ہو جائیں گے اور کلمۂ اذا، ان کے معنی میں حرف شرط کیلئے ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود وقت کے معنی ساقط نہ ہوں گے بلکہ کلمۂ متی کی طرح کلمۂ اذا شرط اور وقت دونوں معنی میں مستعمل ہوگا، اسی

اختلاف کو بیان کرنے کیلئے ایک تفریعی مسئلہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی سے کہا اذا لم اطلقک فانت طالق" تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں کلمۂ اذا سے وقت کے معنی بالکل ساقط ہو گئے اور وہ صرف شرط کے لئے ہے اور اس مسئلہ میں جب کلمہ اذا صرف شرط کیلئے ہے تو اذا لم اطلقک فانت طالق کہنا ایسا ہے جیسا کہ ان لم اطلقک فانت طالق کہنا اور پہلے گذر چکا ہے کہ ان لم اطلقک فانت طالق کہنے سے اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوتی جب تک کہ زوجین میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب نہ ہو جائے، لہٰذا اذا لم اطلقک فانت طالق کہنے کی صورت میں بھی طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک اذا سے شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود چونکہ وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے اذا لم اطلقک فانت طالق متی لم اطلقک فانت طالق کی طرح ہوگا اور متی کی صورت میں کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے، لہٰذا اذا کی صورت میں بھی کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ صاحبین کے نزدیک متی اور اذا دونوں سے چونکہ وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے متی لم اطلقک اور اذا لم اطلقک دونوں صورتوں میں مطلب یہ ہوگا کہ جب وقت اور جس زمانہ میں، میں تجھ کو طلاق نہ دوں اس وقت میں تجھ پر طلاق ہے یعنی وقوع طلاق کو ایسے زمانہ پر معلق کیا گیا ہے جو زمانہ طلاق سے خالی ہو، پس قائل جوں ہی اس کلام سے فارغ ہوگا ایسا زمانہ موجود ہوگا جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے اور جب کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق سے خالی زمانہ پایا گیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی، شارح کہتے ہیں کہ صاحبین کے مذہب پر اس بات کی دلیل کہ کلمۂ اذا کلمۂ متی کے مانند ہے اور کلمۂ ان کے مانند نہیں ہے، یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق اذا شئت کہا تو عورت کا یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ عورت نے اگر اس مجلس کے بعد بھی طلاق چاہی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ انت طالق متی شئتِ کی صورت میں عورت کا اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ اسکو مجلس کے بعد بھی طلاق چاہنے کا اختیار رہتا ہے۔

اگر کلمۂ اذا ان کے معنی میں ہوتا جیسا کہ حضرت امام اعظمؒ فرماتے ہیں تو عورت کا یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید ہو جاتا جیسا کہ انت طالق ان شئتِ کی صورت میں عورت کا اختیار مجلس کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے پس اس مسئلہ میں کلمہ اذا کا متی کے مانند ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمۂ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے بلکہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود وقت کے معنی باقی رہتے ہیں، حضرت امام اعظم کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ انت طالق اذا شئت میں عورت کی مشیت اور اختیار کا مجلس کے ساتھ مقید نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ کلمہ اذا متی کے معنے میں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے انت طالق اذا شئت کہا تو طلاق مشیت کیساتھ یقینی طور پر متعلق ہو گئی ہے یعنی یقینی طور پر طلاق واقع کرنیکا اختیار

حاصل ہو گیا ہے اب اس کے بعد کلمۂ اذا کو اگر کلمۂ ان پر محمول کیا گیا اور شرط کے معنی مراد لئے گئے تو مجلس برخواست ہونے کے بعد عورت کا یہ اختیار منقطع ہو جائے گا کیوں کہ انت طالق ان شئت " مجلس کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور اس صورت میں مجلس کے بعد عورت کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اور اگر کلمۂ اذا کو متی پر محمول کیا گیا اور وقت کے معنی مراد لئے گئے تو مجلس ختم ہونے کے بعد عورت کا اختیار منقطع نہیں ہوگا کیوں کہ انت طالق متی شئت مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ مجلس کے بعد بھی اختیار باقی رہتا ہے، بہر حال مجلس کے بعد عورت کا اختیار ایک صورت میں منقطع ہو جاتا ہے اور ایک صورت میں منقطع نہیں ہوتا، پس انت طالق اذا شئت کہنے سے جو اختیار عورت کو یقینی طور پر حاصل ہوا تھا مجلس ختم ہونے کے بعد اس اختیار کے منقطع ہونے میں شک پیدا ہو گیا ہے اور الیقین لا یزول بالشک کے قاعدے کی وجہ سے یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز یقینی طور پر حاصل ہو وہ شک کی وجہ سے منقطع نہیں ہوتی ہے لہذا یہاں بھی شک کی وجہ سے عورت کا اختیار منقطع نہ ہوگا۔

الغرض یہاں مجلس کے بعد عورت کا اختیار کا منقطع نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ کلمۂ اذا، متی کے معنی میں وقت کیلئے ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا ہے بلکہ اُس وجہ سے ہے جو وجہ خادم نے ذکر کی ہے، اور ہمارے زیر بحث مسئلہ اذا لم اطلقک فانت طالق میں فی الحال طلاق کا واقع نہ ہونا اس لئے نہیں کہ کلمۂ اذا، ان کے معنی میں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کلام کے ذریعہ فی الحال طلاق واقع ہونے میں شک واقع ہو گیا، اس طور پر کہ اگر کلمۂ اذا کو ان کے معنی یعنی شرط پر محمول کیا گیا تو طلاق فی الحال واقع نہ ہوگی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوگی، جیسا کہ ان لم اطلقک کی صورت میں فی الحال طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوتی ہے اور اگر کلمۂ اذا کو وقت پر محمول کیا گیا تو اس کلام سے فارغ ہوتے ہی فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔

بہر حال جب ایسا ہے تو فی الحال طلاق کا واقع ہونا مشکوک ہو گیا اور شک کی وجہ سے چونکہ طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے کلمۂ اذا کے ذریعہ فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوگی، پس آخری عمر میں طلاق کا واقع ہونا اس وجہ سے نہیں کہ کلمۂ اذا، ان کے معنی میں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے جو وجہ خادم نے ذکر کی ہے، شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ سابقہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ قائل نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر اس نے ظرف یا شرط کی نیت کر لی ہو تو اسکی نیت کے مطابق حکم ہوگا کیوں کہ کلمۂ اذا " دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا اگر شرط کی نیت کی تو آخری عمر میں طلاق واقع ہوگی، اور اگر ظرف اور وقت کی نیت کی تو فی الحال طلاق واقع ہوگی۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمۂ اذا ما ، استعمال اور حکم میں کلمۂ اذا، کی طرح ہے، لیکن دونوں میں اتنا فرق ہے کہ صاحبین کے نزدیک اذا سے شرط کے معنی جدا بھی ہو جاتے ہیں، مگر اذا ما سے شرط کے معنی بالاتفاق جدا نہیں ہوتے۔

فوائد :- " اس وقت خادم کے سامنے نور الانوار کے تین نسخے ہیں اور ایک نسخہ کشف الاسرار شرح المصنف، علی المنار کا ہے ان چاروں نسخوں میں عبارت " اذا ماشل اذا " کو متن ظاہر کیا گیا ہے لیکن منار کا جو نسخہ اس وقت احقر کے سامنے ہے اس میں یہ عبارت موجود نہیں ہے لہذا منار کے اس نسخہ کے مطابق یہ عبارت متن نہیں ہوگی بلکہ نور الانوار شرح المنار کی عبارت ہوگی " جمیل احمد غفرلہ

وَلَوْ لِلشَّرْطِ وَرُوِيَ عَنْهُمَا اَنَّهُ اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ لَوْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ يَعْنِي اَنَّ لَوْ لَمْ يَبْقَ عَلٰى مَعْنَاهُ الْاَصْلِيِّ وَهُوَ مَعْنَى الْمَاضِيْ بِمَعْنٰى اَنَّ اِنْتِفَاءَ الْجَزَاءِ الْخَارِجِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِيْ بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ كَمَا هُوَ عِنْدَ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ اَوْ اَنَّ اِنْتِفَاءَ الشَّرْطِ فِي الْمَاضِيْ لِاَجْلِ اِنْتِفَاءِ الْجَزَاءِ كَمَا هُوَ عِنْدَ اَرْبَابِ الْمَعْقُوْلِ بَلْ صَارَ بِمَعْنٰى اِنْ فِيْ حَقِّ الْاِسْتِقْبَالِ فِيْ عُرْفِ الْفُقَهَاءِ وَلَمْ يُرْوَ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ فِيْ هٰذَا الْبَابِ شَيْءٌ اَصْلًا۔

ترجمہ :- اور کلمۂ لو شرط کیلئے موضوع ہے اور صاحبین سے منقول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے " انت طالق لو دخلت الدار " کہے تو یہ ان دخلت الدار کے مرتبہ میں ہوگا یعنی کلمۂ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا، اور لو کے معنی ماضی کے ہیں اس طور پر کہ جزاء کا انتفاء شرط کی وجہ سے زمانہ ماضی میں خارج میں منتفی ہوتا ہے جیسا کہ اہل عربیت کے نزدیک ہے یا ماضی میں جزاء کے منتفی ہونے کی وجہ سے شرط کا منتفی ہونا ہے جیسا کہ ارباب معقول کے نزدیک ہے بلکہ فقہاء کے عرف میں استقبال کے حق میں کلمۂ اِن کے معنی میں ہوگیا ہے اور اس باب میں امام ابو حنیفہؒ سے کچھ بھی منقول نہیں ہے۔

تشریح :- کلمۂ لو بھی شرط کیلئے موضوع ہے لیکن یہ بات ضروری ہے کہ اس کا مدخول فعل ماضی ہو مثلاً تو کہے " لو جئتنی لاکرمتک " اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اس مثال میں زمانہ ماضی میں مجیٔ کے منتفی ہونے کی وجہ سے اکرام منتفی ہوگیا، بہر حال کلمۂ لو شرط کیلئے موضوع ہے اور اس کا مدخول فعل ماضی، ہوتا ہے، صاحبین سے منقول ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق لو دخلت الدار کہا تو یہ ان دخلت الدار کے مرتبہ میں ہوگا حاصل یہ کہ کلمۂ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا اور کلمۂ لو کے اصلی معنے میں علماء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ اہلِ عربیت نے کہا کہ کلمۂ لو خارج میں انتفاء شرط کی وجہ سے انتفاء جزاء کیلئے آتا ہے اور ارباب معقول نے کہا کہ کلمۂ لو، انتفاء جزاء کی وجہ سے انتفاء شرط کیلئے آتا ہے، دونوں کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے " لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا " اہلِ عربیت کے مذہب کے مطابق ترجمہ یہ ہوگا،

اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو زمین و آسمان کا نظام برباد ہوجاتا مگر چونکہ چند خدا نہیں ہیں اس لئے ان دونوں کا نظام بھی برباد نہیں ہوا یعنی تعدد الٰہ کے منتفی ہونے کی وجہ سے فساد منتفی ہوگیا' اور ارباب معقول کے مذہب کے مطابق ترجمہ یہ ہوگا کہ اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو ان کا نظام خراب ہوجاتا مگر چونکہ ان کا نظام خراب نہیں ہوا اس لئے معلوم ہوا کہ چند خدا بھی نہیں ہیں، یعنی فساد کے منتفی ہونے کی وجہ سے تعدد الٰہ کا انتفاء ہوا ہے' لیکن اہلِ اصول کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی مراد نہیں ہے اور جب دونوں مراد نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ کلمۂ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا بلکہ وہ کلمۂ اِن کے معنی میں ہوگیا جو مستقبل کیلئے استعمال ہوتا ہے یعنی جس طرح کلمۂ اِن ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے اسی طرح لو بھی ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیگا اور جب ایسا ہے تو کلمۂ لو پر وہ احکام جاری ہوں گے جو کلمۂ اِن پر جاری ہوتے ہیں۔

شارح نور الانوار ملاجیونؒ نے فرمایا کہ کلمۂ لو کے باب میں چونکہ حضرت امام صاحبؒ سے کوئی بات منقول نہیں ہے اس لئے مذکورہ مسئلہ کو صاحبین کے قول کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔

وَكَيْفَ لِلسُّؤَالِ عَنِ الْحَالِ فِي أَصْلِ وَضْعِ اللُّغَةِ تَقُولُ كَيْفَ زَيْدٌ أَيْ أَصَحِيحٌ أَمْ سَقِيمٌ فَإِنِ اسْتَقَامَ أَيِ السُّؤَالُ عَنِ الْحَالِ فِيهَا وَإِلَّا بَطَلَ لَفْظُ كَيْفَ وَالْمُرَادُ بِاسْتِقَامَةِ السُّؤَالِ عَنْهَا أَنْ يَكُونَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَحَالٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ أَنْ يَكُونَ ثَمَّةَ سُؤَالٌ أَوْ لَا كَمَا فِي الطَّلَاقِ وَبِعَدَمِ اسْتِقَامَتِهِ أَنْ لَا يَكُونَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَحَالٍ كَمَا فِي الْعَتَاقِ عَلٰى رَأْيِهٖ۔

**ترجمہ:** اور کلمۂ کیف لغت میں حال دریافت کرنے کیلئے موضوع ہے مثلاً تو کہے "کیف زید" یعنے تندرست ہے یا بیمار ہے چنانچہ اگر حالت دریافت کرنا درست ہو تو فبہا ورنہ لفظ کیف باطل ہوجائے گا اور حالت دریافت کرنے کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی کیفیت اور حال والی ہو اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ وہاں سوال ہے یا نہیں جیسا کہ طلاق میں اور اس کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز کیفیت اور حال والی نہ ہو جیسا کہ امام صاحبؒ کی رائے کے مطابق عتاق میں۔

**تشریح:** متن میں حال سے مراد صفت اور حالت ہے نہ تو وہ مراد ہے جو ماضی اور مستقبل کے مقابل ہوتا ہے اور نہ حال نحوی مراد ہے اور نہ وہ مراد ہے جو ملکہ کے مقابل آتا ہے یعنی کیفیت غیر راسخہ" اب مطلب یہ ہوگا کہ لفظ کیف لغت میں صفت اور حالت دریافت کرنے کیلئے موضوع ہے چنانچہ اگر کوئی کیف زید کہے یعنی زید کیسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تندرست ہے یا بیمار ہے، مصنف نے کہا

کہ اگر حالت دریافت کرنا ہو تو فبہا ورنہ تو لفظ کیف بے کار ہو جائیگا۔
شارح کہتے ہیں کہ دریافت کرنے کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ جس شئے پر لفظ کیف داخل ہو وہ کیفیت اور حالت والی ہو اس سے قطع نظر کہ وہاں کوئی سوال ہے یا نہیں، جیساکہ طلاق میں کیونکہ طلاق کیلئے کیفیت ہوتی ہے اس طور پر کہ وہ رجعی ہے یا بائن ہے اور اگر بائن ہے تو خفیفہ ہے یا غلیظہ ہے اور اس کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی جس پر لفظ کیف داخل ہے کیفیت اور حالت والی نہ ہو جیساکہ امام صاحبؒ کے مذہب کے مطابق عتاق میں کیوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک عتاق کیلئے کوئی کیفیت نہیں ہے بلکہ مولیٰ کے قول انتِ حُرٌّ کیف شئتَ میں امام صاحب کے نزدیک غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا۔

ثُمَّ بَيَّنَ كِلَا الْمِثَالَيْنِ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَقَالَ وَلِذٰلِكَ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَؒ فِيْ قَوْلِهٖ اَنْتَ حُرٌّ كَيْفَ شِئْتَ اَنَّهٗ اِيْقَاعٌ مِثَالٌ لِبُطْلَانِ لَفْظِ كَيْفَ فَاِنَّ الْعِتْقَ لَيْسَ ذَا حَالٍ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَؒ وَكَوْنُهٗ مُدَبَّرًا اَوْ مُكَاتَبًا عَلٰى مَالٍ وَغَيْرِ مَالٍ عَوَارِضُ لَهٗ فَلَا يُعْتَبَرُ فَيَلْغُوْ كَيْفَ شِئْتَ وَيَقَعُ الْعِتْقُ فِي الْحَالِ وَفِي الطَّلَاقِ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَيَبْقَى الْفَضْلُ فِي الْوَصْفِ وَالْقَدْرِ مُفَوَّضًا اِلَيْهَا بِشَرْطِ نِيَّةِ الزَّوْجِ مِثَالٌ لِاِسْتِقَامَةِ الْحَالِ فَاِنَّ الطَّلَاقَ ذُوْ حَالٍ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ مِنْ كَوْنِهٖ رَجْعِيًّا اَوْ بَائِنًا خَفِيْفَةً اَوْ غَلِيْظَةً عَلٰى مَالٍ فَيَقَعُ نَفْسُ الطَّلَاقِ بِمُجَرَّدِ التَّكَلُّمِ بِقَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتِ وَيَكُوْنُ بَاقِي التَّفْوِيْضِ لَهَا فِيْ حَقِّ الْحَالِ الَّذِيْ هُوَ مَدْلُوْلُ كَيْفَ وَهُوَ فَضْلُ الْوَصْفِ اَعْنِيْ كَوْنَهٗ بَائِنًا وَالْقَدْرُ اَعْنِيْ كَوْنَهٗ ثَلٰثًا وَاِثْنَتَيْنِ اِذَا وَافَقَ نِيَّةَ الزَّوْجِ فَاِنِ اتَّفَقَ نِيَّتُهُمَا يَقَعُ مَا نَوَيَا وَاِنِ اخْتَلَفَ فَلَا بُدَّ مِنْ اِعْتِبَارِ النِّيَّتَيْنِ فَاِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا فَيَبْقٰى اَصْلُ الطَّلَاقِ الَّذِيْ هُوَ الرَّجْعِيُّ فَاِنْ نَوَتِ الثِّنْتَيْنِ وَنَوَاهُمَا الزَّوْجُ لَا يَقَعُ لِاَنَّهٗ عَدَدٌ مَحْضٌ لَيْسَ مَدْلُوْلًا لِلَّفْظِ وَاَمَّا الثَّلٰثُ فَاِنَّهٗ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ اَيْضًا مَدْلُوْلَ اللَّفْظِ لٰكِنَّهٗ وَاحِدٌ اِعْتِبَارِيٌّ بِمَا اِحْتَمَلَهُ اللَّفْظُ عِنْدَ وُجُوْدِ الدَّلِيْلِ وَالدَّلِيْلُ هٰهُنَا هُوَ لَفْظُ كَيْفَ وَاِنَّمَا احْتَاجَ اِلٰى مُوَافَقَةِ نِيَّةِ الزَّوْجِ مَعَ اَنَّهٗ فَوَّضَ الْاَحْوَالَ بِيَدِهَا لِاَنَّ حَالَةَ مَشِيْئَتِهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْبَيْنُوْنَةِ وَالْعَدَدِ مُحْتَاجَةٌ اِلَى النِّيَّةِ لِيَتَعَيَّنَ اَحَدُ مُحْتَمَلَيْهِ هٰذَا كُلُّهٗ اِذَا كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا فَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُوْلًا بِهَا تَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَتَبِيْنُ بِهَا وَيَلْغُوْ قَوْلُهٗ كَيْفَ شِئْتِ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ۔

ترجمہ:۔ پھر مصنف نے دونوں مثالیں غیر مرتب طور پر بیان کیں، چنانچہ فرمایا اور اسی وجہ سے

امام ابو حنیفہؒ نے قائل کے قول انت حر کیف شئت میں فرمایا کہ یہ قول ایقاع ہے یہ لفظ کیف کے باطل ہونے کی مثال ہے کیونکہ عتق امام صاحب کے نزدیک صاحب حالت وکیفیت نہیں ہے اور اس کا مدبر، مکاتب علی مال اور غیر مال ہونا اس کے لئے عوارض ہیں لہذا ان کا اعتبار نہ ہوگا اور کیف شئت لغو ہوجائیگا اور عتق فی الحال واقع ہوجائے گا اور طلاق میں ایک طلاق واقع ہوگی اور وصف اور قدر میں زیادتی عورت کے سپرد ہوگی، شوہر کی نیت کی شرط کے ساتھ یہ مثال حالت درست ہونے کی ہے کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق صاحب حالت ہے یعنی اس کا رجعی ہونا یا بائن ہونا، خفیفہ ہونا یا غلیظہ ہونا مال پر ہونا یا غیر مال پر ہونا، پس انت طالق کیف شئت کے بولتے ہی نفس طلاق واقع ہوجائے گی اور عورت کی جانب تفویض طلاق باقی رہ جائے گی، اس حال کے حق میں جو کیف کا مدلول ہے اور وہ وصف کی زیادتی ہے یعنی اس کا بائن ہونا اور قدر کی زیادتی ہے یعنی اس کا تین اور دو ہونا جب کہ وہ شوہر کی نیت کے موافق ہو، پس اگر دونوں کی نیت موافق ہوجائے تو دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی اور اگر دونوں کی نیت مختلف ہو تو دونوں نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا، چنانچہ اگر دونوں متعارض ہوں تو دونوں ساقط ہوجائیں گی، اور وہی اصل طلاق جو رجعی ہے باقی رہ جائے گی، پس اگر عورت نے دو کی نیت کی اور شوہر نے بھی دو کی نیت کی تو طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ دو کا عدد عدد محض ہے کسی لفظ کا مدلول نہیں ہے، اور تین اگرچہ یہ بھی کسی لفظ کا مدلول نہیں ہے لیکن واحد اعتباری ہے جسکا وجود دلیل کے وقت لفظ احتمال رکھتا ہے اور یہاں دلیل لفظ کیف ہے اور اس کے باوجود کہ شوہر نے تمام احوال عورت کے سپرد کردیئے شوہر کی نیت کی موافقت کی ضرورت اس لئے پڑی کہ عورت کی حالت مشیت بینونۃ" اور عدد کے درمیان مشترک ہے اور نیت کی محتاج ہے تاکہ دو احتمالوں میں سے ایک احتمال متعین ہوجائے اور یہ ساری باتیں اس وقت ہیں جبکہ عورت مدخول بہا ہو، چنانچہ اگر مدخول بہا نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اس کے ذریعہ بائنہ ہوجائے گی اور اس کا قول کیف شئت عدم فائدہ کی وجہ سے لغو ہوجائیگا۔

**تشریح:** مصنفؒ نے لفظ کیف کے ذریعہ حالت دریافت کرنے کے درست ہونے اور درست نہ ہونے کی دونوں مثالوں کو لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے انت حر کیف شئت کہا تو اس صورت میں حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک غلام اسی وقت آزاد ہوجائیگا اور لفظ کیف باطل ہوجائے گا کیوں کہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک عتق چونکہ صاحب کیفیت اور صاحب حال نہیں ہے اس لئے لفظ کیف لغو ہوجائے گا اور انت حر کی وجہ سے فوری آزادی واقع ہوجائے گی اور رہا یہ سوال کہ غلام کا مدبر ہونا، مکاتب ہونا، مال پر آزاد ہونا اور بغیر مال کے آزاد ہونا یہ تمام احوال موجود ہیں، لہذا عتق کو حالت اور کیفیت والا قرار نہ دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام

چیزیں عتق کے احوال واوصاف نہیں ہیں بلکہ اس کے لئے عوارض ہیں اور اوصاف وعوارض میں فرق یہ ہے کہ اوصاف سے مراد وہ احوال ہیں جو وقوع اصل کے بعد ثابت ہوں جیسے طلاق واقع ہوجاتی ہے اور طلاق کے احوال مشیت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور عوارض، وقوع اصل کے ساتھ ساتھ ثابت ہوتے ہیں، پس عتق کے لئے تدبیر وغیرہ جن چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ چونکہ عتق کیلئے عوارض ہیں اور عوارض، اوصاف واحوال کا غیر ہیں اس لئے عتق کے بارے میں یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ صاحب حال اور صاحب کیفیت نہیں ہے، بہرحال انت حر کیف شئت میں آزادی کا واقع ہونا یہ لفظ کیف کے باطل ہونے اور حال دریافت کرنیکے درست نہ ہونے کی مثال ہے اور حال دریافت کرنیکے درست ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق کیف شئت کہا تو ایک طلاق اسی وقت واقع ہوجائے گی اور وصف اور مقدار میں زیادتی عورت کی جانب . مفوض ہوگی بشرطیکہ شوہر کی نیت موجود ہو کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک طلاق صاحب حالت اور صاحب کیفیت ہے وہ کبھی رجعی ہوتی ہے اور کبھی بائن، پھر اسکی بینونت کبھی خفیفہ ہوتی ہے کبھی غلیظہ، پھر طلاق کبھی مال پر ہوتی ہے اور کبھی بغیر مال کے، پس نفس طلاق تو انت طالق کیف شئت کہتے ہی واقع ہوجائے گی اور باقی تمام احوال جو لفظ کیف کا مدلول ہیں عورت کے سپرد ہوں گے، ان احوال میں سے ایک وصف کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا بائن ہونا اور ایک مقدار کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا دو اور تین ہونا لیکن ان احوال کے سلسلہ میں عورت کا قول اسی وقت معتبر ہوگا جبکہ وہ شوہر کی نیت کے موافق ہو۔

چنانچہ اگر میاں بیوی دونوں کی نیت ایک دوسرے کے موافق ہو تو ان دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی اور اگر دونوں کی نیتوں میں اختلاف ہو تو دونوں کی نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا شوہر کی نیت کا اعتبار کرنا تو اس لئے ضروری ہوگا کہ ایقاع طلاق میں شوہر کی نیت اصل ہے اور بیوی کی نیت کا اعتبار کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ طلاق کے جملہ احوال اس کے سپرد ہیں۔

بہرحال اگر دونوں کی نیتیں متعارض ہوگئیں مثلاً عورت نے ایک بائن چاہی اور شوہر نے تین کا ارادہ کیا یا اس کے برعکس ہوگیا تو اس صورت میں دونوں کی نیتیں ساقط ہوجائیں گی اور اصل طلاق یعنی طلاق رجعی باقی رہ جائے گی اور اگر عورت نے بھی اس کلام سے دو کی نیت کی اور شوہر نے بھی دو کی نیت کی تو نیتوں میں اتفاق کے باوجود دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی کیوں کہ دو عدد محض ہے نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی، نہ لفظ (انت طالق) کا مدلول ہے اور نہ محتمل، پس دو جب نہ اس کلام کا مدلول ہے اور نہ محتمل ہے تو دو کی نیت سے دو طلاقیں بھی واقع نہ ہوں گی، اور رہیں تین طلاقیں تو وہ اگرچہ لفظ انت طالق کا مدلول نہیں ہے لیکن فرد حکمی ہے جیسا کہ جلد اول میں گذر چکا ہے اور وجود دلیل کے وقت مذکورہ کلام یعنی انت طالق اس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور یہاں دلیل اور قرینہ لفظ کیف ہے جو مقدار کی زیادتی یعنی

تین ہونے پر دلالت کرتا ہے پس جب تین طلاقوں کا مجموعہ فردِ حکمی ہے اور لفظ کیف کی وجہ سے کلام (انت طالق) اس کا احتمال بھی رکھتا ہے تو یہ اس کلام کا محتمل ہوا، اور کلام کے محتمل کی نیت کرنے سے چوں کہ محتمل ثابت ہوجاتا ہے اس لئے زوجین کے تین کی نیت کرنے سے اس کلام کے ذریعہ تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی رہا یہ سوال کہ جب لفظ کیف کے ذریعہ طلاق کے تمام احوال عورت کے سپرد کردیئے گئے تو شوہر کی نیت کی موافقت کی کیا ضرورت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو بلاشبہ درست ہے کہ طلاق کے تمام احوال عورت کے سپرد ہیں لیکن یہ حال بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے یعنی وہ حالت ایک بائن بھی ہوسکتی ہے اور تین طلاقیں بھی ہوسکتی ہے، پس جب عورت کی حالتِ مشیت بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے تو ان میں سے ایک احتمال کو متعین کرنے کے لئے شوہر کی نیت کا پایا جانا ضروری ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ یہ ساری باتیں یعنی انت طالق کیف شئت سے ایک طلاق کا فوراً واقع ہوجانا اور احوال وکیفیات کا عورت کے سپرد ہونا اس صورت میں ہے جبکہ عورت مدخول بہا ہو چنانچہ اگر عورت مدخول بہا نہ ہو تو اس پر ایک طلاق واقع ہوگی اور وہ اس کے ذریعہ بائنہ ہوجائے گی، اور اس کا قول کیف شئت لغو ہوجائیگا اس لئے کہ غیر مدخول بہا عورت عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا محل نہ رہی اور جب وہ طلاق کا محل نہ رہی تو طلاق کے احوال وکوائف کو اسکی مشیت پر معلق کرنا بھی بے فائدہ ہوگا۔

وَقَالَا مَا لَمْ يَقْبَلِ الْإِشَارَةَ فَحَالُهُ وَوَصْفُهُ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُمَا كُلُّ مَا كَانَ مِنَ الْأُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ الْغَيْرِ الْمَحْسُوْسَةِ كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَنَحْوِهِمَا فَالْحَالُ وَالْأَصْلُ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ إِذْ هُمَا غَيْرُ مَحْسُوْسَيْنِ فَلَا مَعْنَى لِجَعْلِ أَحَدِهِمَا وَاقِعًا وَالْآخَرِ مَوْقُوْفًا بَلْ يَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِالْمَشِيْئَةِ كَمَا تَعَلَّقَ الْوَصْفُ بِهَا فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ وَذٰلِكَ لِئَلَّا يَلْزَمَ التَّرْجِيْحُ بِلَا مُرَجِّحٍ لَا لِأَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ مُمْتَنِعٌ فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَقُوْمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ عَلٰى مَا ظَنُّوْا وَبَنَوْا عَلَيْهِ النِّكَاتِ وَبِمَا حَرَّرْنَا انْدَفَعَ مَا قِيْلَ إِنَّ فِيْ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ مُسَامَحَةَ الْقَلْبِ وَالْأَوْلٰى أَنْ يَقُوْلَ فَأَصْلُهُ بِمَنْزِلَةِ حَالِهِ وَوَصْفِهِ فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ وَذٰلِكَ لِأَنَّهُ إِذَا جُعِلَ الْحَالُ وَالْأَصْلُ بِمَنْزِلَةِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ أَخَذَ كُلٌّ مِنْهُمَا حُكْمَ الْآخَرِ وَأَبُوْ حَنِيْفَةَ يَقُوْلُ يَلْزَمُ مِنْ هٰذَا اتِّبَاعُ الْأَصْلِ لِلْوَصْفِ وَهُوَ خِلَافُ الْقِيَاسِ فَلَا يُعْتَبَرُ۔

ترجمہ :۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ جو چیز اشارہ قبول نہ کرے اس کا حال اور اس کا وصف اسکی اصل کے درجہ میں ہے لہذا وصف کے تعلق سے اصل متعلق ہو جائیگا یعنی صاحبین کے نزدیک ہر وہ چیز جو امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق، عتاق وغیرہ اس کا حال اور اصل دونوں ایک شئی کے مرتبہ میں ہیں کیونکہ وہ دونوں غیر محسوس ہیں، پس ان میں سے ایک کو واقع اور دوسرے کو موقوف قرار دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں، بلکہ اصل کو مشیت پر معلق کیا جائے گا جیسا کہ وصف مشیت کے ساتھ متعلق ہے لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے اور یہ اس وجہ سے ہے تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے نہ اس وجہ سے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے، پس مناسب ہے کہ اصل اور وصف دونوں ایک ساتھ محل میں قائم ہوں اس کے مطابق جو فقہاء نے خیال کیا ہے اور جس پر انھوں نے بہت سے دقیق مسائل کی، بنیاد رکھی ہے ہماری تقریر سے وہ اعتراض دور ہو گیا کہ مصنف کے کلام میں قلب کی غلطی ہے اور اولیٰ یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے "فاصلہ بمنزلۃ حالہ ووصفہ فیتعلق الاصل بتعلقہ" اور اس اعتراض کے دور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب حال اور اصل شئی واحدہ کے درجہ میں قرار دیئے گئے تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا، اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس سے اصل کو وصف کے تابع کرنا لازم آتا ہے اور یہ خلافِ قیاس ہے لہذا یہ غیر معتبر ہے۔

تشریح :۔ سابق میں گذر چکا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر لفظ کیف کے ذریعہ طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کیا گیا تو طلاق کی کیفیت اور اس کا حال عورت کی مشیت پر معلق ہوگا اور اصل طلاق اور نفس طلاق عورت کی مشیت پر معلق نہ ہوگی بلکہ نفس طلاق تکلم کرتے ہی واقع ہو جائے گی لیکن صاحبین نے فرمایا کہ ایسا نہیں بلکہ جس طرح وصف مشیت پر معلق ہوگا اسی طرح اس کے ساتھ ساتھ اصل بھی مشیت پر معلق ہوگا کیونکہ جو چیز امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق، عتاق، بیع، نکاح، وغیرہ تو اس کا حال اور اصل دونوں شئے واحد کے مرتبہ میں ہوتے ہیں اس لئے کہ جب حال اور اصل دونوں غیر محسوس ہیں تو اصل کے وجود کے غیر محسوس ہونیکی وجہ سے اس کی معرفت اس کے آثار اور اوصاف کے ذریعہ ہوگی اور جب اصل کی معرفت اس کے وصف کے ذریعہ ہوگی تو اصل کی معرفت اس کے وصف کی معرفت کی محتاج ہوئی اور وصف اصل کا محتاج ہوتا ہے لہذا جب وصف اور اصل دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے تو دونوں برابر ہوئے اور جب اصل اور وصف دونوں برابر ہیں تو ان میں سے ایک یعنی اصلِ طلاق کو واقع قرار دینے اور دوسرے یعنی وصف طلاق کو مشیت پر معلق کرنے کے کوئی معنیٰ نہیں ہیں بلکہ جس طرح وصف طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگا اسی طرح اصل طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور جب اصل طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگئی تو بغیر عورت کی مشیت کے اصلِ طلاق اور نفسِ طلاق بھی

واقع نہ ہوگی، اور عورت کی مشیت پر وصف طلاق کے معلق ہونے کی وجہ سے اصلِ طلاق کا معلق ہونا اس وجہ سے ہے، تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے کیوں کہ وصف اور اصل دونوں کے برابر ہونے کے باوجود اگر وصف کو معلق کیا گیا اور اصل کو معلق نہ کیا گیا تو خواہ مخواہ ترجیح بلا مرجح کا ارتکاب کرنا لازم آئیگا پس ترجیح بلا مرجح سے بچنے کیلئے اصل اور وصف دونوں کو عورت کی مشیت پر معلق کیا گیا ہے، بعض حضرات نے صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عرض کا قیام عرض کیساتھ چونکہ ممتنع ہے اسلئے یہ بات نہیں ہوگی کہ طلاق اصل ہے اور اس کی کیفیت عرض اور حال ہے لہذا یہ عرض وحال اسکے ساتھ قائم ہوگا کیوں کہ طلاق بھی ایک عرض ہے اگر ایسا ہوا تو عرض کا قیام عرض کے ساتھ لازم آئے گا حالاں کہ یہ ممتنع ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ اصل طلاق اور وصف طلاق دونوں برابر ہیں، لہٰذا مناسب بات یہی ہے کہ یہ دونوں ایک ساتھ محل یعنی عورت میں قائم ہوں اس خیال کے مطابق جس کا اظہار فقہاء کرام نے کیا ہے اور جس پر انھوں نے بہت دقیق مسائل کی بنیاد رکھی ہے

الغرض جب یہ دونوں برابر ہیں اور ایک ساتھ محل میں قائم ہوں گے تو ان میں سے جب ایک عورت کی مشیت پر معلق ہوگا تو دوسرا بھی معلق ہوگا، یہ وجہ چوں کہ متن کی عبارت کے مخالف ہے اس طور پر کہ متن میں دونوں کو برابر قرار نہیں دیا گیا بلکہ ایک کو اصل اور ایک کو وصف اور حال قرار دیا گیا ہے اس لئے شارح نے اس وجہ سے اعراض کیا اور یہ کہا کہ اصل اور وصف دونوں کے مشیت پر معلق ہونے کی یہ وجہ ہرگز نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض ممتنع ہے بلکہ وہ وجہ ہے جسکو پہلے بیان کیا گیا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ ہماری مذکورہ تقریر کہ اصل اور حال دونوں برابر ہیں سے وہ اعتراض دور ہوگیا کہ مصنفؒ کے کلام میں قلب ہے اور بہتر یہ تھا کہ مصنفؒ یوں فرماتے کہ اس کی اصل اسکے حال اور وصف کے مرتبہ میں ہے لہذا وصف کے معلق ہونے سے اصل بھی معلق ہوگا یعنی اصل کو حال اور وصف پر قیاس کیا جاتا حالاں کہ متن میں اس کا برعکس ہے اور یہ اعتراض اسلئے دور ہوگیا کہ جب حال اور اصل ایک شئے کے مرتبہ میں ہوگئے اور دونوں یکساں اور برابر ہیں تو ان میں کسے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا اب اصل کو وصف کے مرتبہ میں قرار دیں اور اس پر قیاس کریں یا وصف کو اصل کے مرتبہ میں قرار دیں اور اس پر قیاس کریں دونوں برابر ہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ صاحبین کی تقریر کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر وصف طلاق کے مشیت پر معلق ہونے کی وجہ سے اصل طلاق کو معلق کیا گیا تو اس صورت میں اصل کا وصف کے تابع ہونا لازم آئیگا اور اصل کا وصف کے تابع ہونا چوں کہ خلاف قیاس ہے اس لئے یہ ہرگز ہرگز معتبر نہ ہوگا محشی نور الانوار نے صاحبین کے مذہب کو راجح قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ احوالِ طلاق طلاق کیلئے لازم ہیں

اور طلاق ملزوم ہے اور شوہر نے طلاق کے تمام احوال کو عورت کی مشیت پر معلق کیا ہے، لہذا طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اس لئے کہ انت طالق کیف شئت کہنے کے بعد اگر طلاق کیفیت اور حال کے بغیر واقع ہو، تو یہ محال ہے کیوں کہ اس صورت میں ملزوم (طلاق) کا لازم (احوال) سے جدا ہونا لازم آئیگا اور اگر کیفیت اور حال کے ساتھ واقع ہو تو یہ شوہر کے قول کے خلاف ہوگا کیونکہ شوہر نے تمام احوال کو عورت کی مشیت پر معلق کیا ہے فوری طور پر ان کو واقع نہیں کیا ہے۔

بہرحال جب یہ دونوں باتیں درست نہیں ہیں تو احوالِ طلاق کی طرح طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور رہا اصل یعنی طلاق کا معلق ہونے میں اپنے لازم یعنی احوال کے تابع ہونا تو یہ خلافِ قیاس نہیں ہے بلکہ عین قیاس کے مطابق ہے، بہرحال بہتر قول صاحبینؒ کا ہے نہ کہ استاد محترم حضرت امام ابو حنیفہ رحؒ کا۔

وَكَمْ اِسْمٌ لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ فَإِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ كَمْ شِئْتِ لَمْ تُطَلَّقْ مَالَمْ تَشَأْ لِاَنَّهُ لَمَّا كَانَ اِسْمًا لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ الْمَوْجُوْدِ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْخَارِجِ هٰهُنَا عَدَدٌ حَتّٰى يُسْأَلَ عَنْهُ اَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ لِتَكُوْنَ اِسْتِفْهَامِيَّةً اَوْ خَبَرِيَّةً فَلَا بُدَّ اَنْ يُسْتَعَارَ بِمَعْنٰى اَيَّ عَدَدٍ شِئْتِ وَهُوَ تَمْلِيْكٌ يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَاَنَّهُ قَالَ اِنْ شِئْتِ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةٌ وَاِنْ شِئْتِ مَا زَادَ فَمَا زَادَ عَلَيْهَا فَاِنْ شَاءَتْ فِي الْمَجْلِسِ يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلٰى حَسَبِ نِيَّةِ الزَّوْجِ وَاِلَّا لَا۔

**ترجمہ:۔** اور لفظ کم اسم ہے عدد واقع کے لئے موضوع ہے، پس جب کسی نے انت طالق کم شئت کہا، تو وہ مطلقہ نہ ہوگی جب تک کہ نہ چاہے، کیونکہ کم جب اس عدد کا اسم ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے اور یہاں خارج میں کوئی ایسا عدد نہیں ہے جس کے بارے میں دریافت کیا جاسکے یا اسکے بارے میں خبر لی جاسکے تاکہ وہ استفہامیہ یا خبریہ ہوسکے۔

پس ضروری ہے کہ کم شئتِ کو ای عدد شئتِ کے معنی میں مستعار لیا جائے اور یہ قول تملیک ہے جو مجلس تطلیق پر موقوف ہے گویا کہ یہ کہا اگر تونے ایک چاہی تو ایک واقع ہوا اور اگر زیادہ چاہی تو زیادہ ہو، چنانچہ اگر عورت نے مجلس میں چاہی تو شوہر کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں،

**تشریح:۔** حروف معانی میں سے ایک لفظ کم ہے اور لفظ کم اس عدد کا نام ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے یعنی عدد واقعی اور خارجی، پر دلالت کرنے کے لئے لفظ کم کو وضع کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق کم شئتِ" تو اس عورت پر اس کی مشیت کے بعد ہی طلاق واقع ہوگی۔

مشیت سے پہلے کوئی طلاق نہ ہوگی کیوں کہ کم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کم استفہامیہ (۲) کم خبریہ۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ کم اس عدد کا نام ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے، اور یہاں خارج میں ایسا کوئی عدد موجود نہیں ہے جس کے بارے میں دریافت کیا جائے اور کم استفہامیہ ہو یا اس کے بارے میں خبر دی جائے اور یہ کم خبریہ ہو، حاصل یہ کہ یہاں نہ کم استفہامیہ ہو سکتا ہے اور نہ کم خبریہ ہو سکتا ہے اور یہاں جب کم، استفہامیہ اور خبریہ دونوں نہیں ہو سکتا ہے تو یہ کم مجازاً شرط کے معنی میں ہوگا اور سابقہ قول کا مطلب یہ ہوگا، انت طالق علی ای عدد شئتِ، پس قائل، اگر علی ای عدد شئتِ کی صراحت کر دیتا تو یہ شرط ہوتا لہذا جو کلام (کم شئت) اس کے معنی میں ہے وہ بھی شرط ہوگا اور وقوع طلاق عورت کے کسی عدد کو چاہنے پر معلق ہوگا گویا شوہر نے یہ کہا کہ اگر تو ایک طلاق چاہے تو تجھ پر ایک واقع ہو اور اگر زائد چاہے تو زائد واقع ہو لیکن یہ یاد رہے کہ عدد طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کرنے کے باوجود عورت کے فعل کا شوہر کی نیت کے موافق ہونا ضروری ہے یعنی عورت نے جس عدد کو واقع کرنا چاہا ہے شوہر نے اس کی نیت بھی کی ہو تو وہ عدد واقع ہوگا ورنہ نہیں۔ شارحؒ نے کہا کہ شوہر کا یہ کلام تملیک ہے یعنی شوہر نے اس کلام کے ذریعہ عورت کو طلاق کا مالک کر دیا ہے اور تملیکات، مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہیں لہذا یہ کلام بھی مجلس کے ساتھ مقید ہوگا یعنی اس کلام کے ذریعہ عورت کو صرف مجلس میں طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا مجلس کے بعد اختیار نہ ہوگا۔

وَحَيْثُ وَاَيْنَ اِسْمَانِ لِلْمَكَانِ فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتِ اَوْ اَيْنَ شِئْتِ اَنَّهٗ لَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَاءْ لِاَنَّهُمَا لَمَّا كَانَ لِلْمَكَانِ وَالطَّلَاقُ مِمَّا لَا يَخْتَصُّ بِالْمَكَانِ اَصْلًا فَيُحْمَلُ عَلٰى مَعْنٰى اِنْ شِئْتِ فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَاْ وَتَتَوَقَّفُ مَشِيَّتُهَا عَلَى الْمَجْلِسِ بِخِلَافِ اِذَا وَمَتٰى لِاَنَّهُمَا لَمَّا جُعِلَا بِمَعْنٰى اِنْ وَاَنْ تَقْتَضِيَ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَذَا هُمَا وَاِذَا وَمَتٰى يَدُلَّانِ عَلٰى عُمُوْمِ الزَّمَانِ وَكُلِّيَّتِهٖ فَلَا يَتَوَقَّفُ الْمَشِيَّةُ فِيْهِمَا عَلَى الْمَجْلِسِ وَاِنَّمَا لَمْ يُجْعَلَا بِمَعْنٰى اِذَا وَمَتٰى لِاَنَّهُمَا اِذَا خُلِّصَا عَنْ مَعْنَى الْمَكَانِ فَالْاَقْرَبُ اِلَيْهِمَا هُوَ اَنْ لَا دَالَّةَ عَلٰى مُجَرَّدِ الشَّرْطِ وَلَا يُنَاسِبُ اَنْ يُجْعَلَ عُمُوْمُ الْمَكَانِ مُسْتَعَارًا مِنْ عُمُوْمِ الزَّمَانِ فَلِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنْ كَيْفَ وَكَمْ وَحَيْثُ وَاَيْنَ مُشَابَهَةٌ مِنْ مَعْنَى الشَّرْطِ فَلِذٰلِكَ ذُكِرَتْ فِيْهَا۔

ترجمہ :۔ اور حیث اور این دونوں مکان کے اسم ہیں پس جب کسی نے انت طالق حیث شئت یا این شئت کہا تو عورت جب تک نہ چاہے طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ یہ دونوں جب مکان کے لئے موضوع ہیں اور طلاق ان چیزوں میں سے ہے جو مکان کے ساتھ مختص نہیں ہیں تو اس قول کو ان شئت کے معنی پر محمول کیا جائے گا لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے، اور اس عورت کی مشیت مجلس پر موقوف رہے گی برخلاف اذا اور متی کے، کیوں کہ جب ان دونوں کو ان کے معنے میں قرار دیا گیا ہے اور وہ مجلس پر موقوف ہے تو یہ دونوں بھی ایسے ہی ہوں گے اور کلمۂ اذا اور متی عموم زمانہ اور کلیت زمانہ پر دلالت کرتے ہیں لہذا ان دونوں میں مشیت مجلس پر موقوف نہ ہوگی اور حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی میں قرار نہیں دیا گیا ہے کیوں کہ یہ دونوں جب مکان کے معنے سے خالی ہوں تو ان سے جو چیز زیادہ قریب ہے وہ کلمۂ ان ہے جو محض شرط پر دلالت کرتا ہے اور یہ مناسب نہیں کہ عموم مکان کو عموم زماں سے مستعار قرار دیا جائے۔

پس کیف، کم، حیث اور این میں سے ہر ایک معنۂ شرط کے مشابہ ہے اور اسی وجہ سے ان کلمات کو حروف شرط کے بیان میں ذکر کیا گیا ہے۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے حیث اور این ان دو کلموں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ دونوں کلمے مکان کے لئے موضوع ہیں لیکن اگر کسی نے انت طالق حیث شئت یا این شئت کہا تو بغیر عورت کے چاہے طلاق واقع نہ ہوگی اور عورت کا یہ چاہنا مجلس کے ساتھ خاص ہوگا یعنی اگر عورت نے مجلس کے بعد چاہا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ حیث اور این دونوں مکان کے لئے موضوع ہیں مگر طلاق چوں کہ کسی مکان کے ساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ جب بھی واقع ہوگی تو تمام مکانات میں واقع ہوگی اس لئے ان دونوں کا اپنے حقیقی معنی یعنی مکان پر محمول کرنا متعذر ہوگیا ہے اور جب حقیقت متعذر ہوگئی تو مجازاً حرف شرط یعنی کلمۂ ان پر محمول کیا جائیگا اور حیث شئت اور این شئت کے معنیٰ ہوں گے ان شئت اور انت طالق ان شئت کی صورت میں چونکہ طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوتی ہے اور عورت کی یہ مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہوتی ہے اس لئے انت طالق حیث شئت اور این شئت کیصورت میں بھی طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہوگی، مصنف نے فرمایا کہ حیث اور این اذا اور متی کے معنی میں نہیں ہیں کیونکہ اذا اور متی چونکہ زمانہ اور وقت کے عموم پر دلالت کرتے ہیں اس لئے ان دونوں میں عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ مجلس کے بعد بھی عورت کو چاہنے کا اختیار باقی رہتا ہے پس اگر حیث اور این، اذا اور متی کے معنی میں ہوتے تو ان میں بھی عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوتی حالاں کہ حیث اور این میں عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہے اس سے معلوم ہوا کہ حیث اور این،

اذا اور متی کے معنیٰ میں نہیں ہیں بلکہ کلمۂ اِن کے معنی میں ہے، رہا یہ سوال کہ آخر حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا اور کلمۂ اِن کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب یہاں مکان کے معنی متعذر ہونے کی وجہ سے ان دونوں (حیث اور این) کو مکان کے معنی سے خالی کر لیا گیا، تو اس معنی پر محمول کیا جائیگا جو معنی ان دونوں سے زیادہ قریب ہے اور ان دونوں سے زیادہ قریب ان شرطیہ ہے اس لئے کہ کلمۂ اِن شرطیہ ہونے میں اذا اور متی کی بہ نسبت اصل ہے کیوں کہ اِن شرط کے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں مستعمل نہیں ہوتا اس کے برخلاف اذا اور متی کے یہ دونوں کبھی شرط کے لئے استعمال ہوتے اور کبھی شرط کیلئے استعمال نہیں ہوتے۔ پس یہ دونوں مقید ہوں گے اور کلمۂ اِن مطلق ہوگا، اور مطلق مقید پر مقدم ہوتا ہے کیوں کہ مطلق مقید ہی کا ایک جز ہوتا ہے اور جز کل پر مقدم ہوتا ہے، لہٰذا مطلق بھی مقید پر مقدم ہوگا اور جب مطلق مقید پر مقدم ہے تو حیث اور این کلمۂ اِن سے زیادہ قریب ہوں گے نہ کہ اذا اور متی سے اور جب ایسا ہے تو حیث اور این کو کلمۂ اِن کے معنی پر محمول کرنا مناسب ہوگا اور اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنا مناسب نہ ہوگا اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ عموم مکان جو حیث اور این میں ہے اس کو اس عموم زمان سے مستعار قرار دینا مناسب نہ ہوگا جو عموم زمان اذا اور متی میں ہے اور حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی پر مجازاً محمول نہ کرنے کی یہ بھی وجہ ہے کہ طلاق میں ممانعت اصل ہے اور ان دونوں کو اذا اور متی پر محمول کرنے کی صورت میں اباحت اصل ہو جاتی ہے اس طور پر کہ اگر ان دونوں کو اذا اور متی کے معنی پر محمول نہ کیا جائے بلکہ کلمۂ اِن کے معنی پر محمول کیا جائے تو مجلس کے بعد عورت کیلئے طلاق چاہنا مباح نہ ہوگا اور اگر اذا اور متی کے معنے پر محمول کیا جائے تو مجلس کے بعد بھی طلاق کا چاہنا مباح ہوگا۔

بہر حال جب حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنے کی صورت میں ممانعت کی اصالت اباحت کی اصالت سے تبدیل ہو جاتی ہے اور یہ درست نہیں ہے تو ان دونوں کو اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا فلکل واحد من کیف الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ کیف، کم، حیث، اور این، یہ چاروں حروف شرط میں سے نہیں ہیں، لہٰذا ان کو حروف شرط کے بیان میں کیوں ذکر کیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چاروں ظرفیت میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں اس طور پر کہ جس طرح کلمۂ اذا شرطیہ ہونے کے باوجود ظرفیت کے معنی پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح یہ چاروں ظرفیت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، کیوں کہ کیف حال پر دلالت کرتا ہے اور حال ظرف کے قائم مقام ہے اور کم کی تمیز کبھی ظرف واقع ہوتی ہے، اور حیث اور این بھی ظرف پر دلالت کرتے ہیں، پس چونکہ یہ چاروں کلمات ظرفیت میں اذا شرطیہ کے مشابہ

ہیں.. اس لئے ان چاروں کو حروف شرط کی بحث میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَكَرَ الْجَمْعَ فِي بَحْثِ حُرُوْفِ الْمَعَانِيْ بِاِعْتِبَارِ اَنَّ الْوَاوَ وَالْيَاءَ وَالْاَلِفَ وَالتَّاءَ كُلَّهَا حُرُوْفٌ دَالَّةٌ عَلٰى مَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ فَقَالَ الْجَمْعُ الْمُذَكَّرُ بِعَلَامَةِ الذُّكُوْرِ عِنْدَنَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ الْمُنْفَرِدَاتِ لِاَنَّ تَنَاوُلَ الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ لِلْاِنَاثِ اِنَّمَا هُوَ التَّغْلِيْبُ وَالتَّغْلِيْبُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ دُوْنَ الْاِنَاثِ الْمُنْفَرِدَاتِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ اَيْضًا لِاَنَّ كُلَّ عَلَامَةٍ مَخْصُوْصَةٌ لِمَعْنًى هُوَ حَقِيْقَتُهَا، فَلَوْ تَنَاوَلَ الْاِنَاثَ لَزِمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَلَزِمَ التَّكْرَارُ فِيْ قَوْلِهٖ اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ قُلْنَا نُزُوْلُ الْاٰيَةِ فِيْ حَقِّهِنَّ لِتَطْيِيْبِ قُلُوْبِهِنَّ حَيْثُ قُلْنَ مَا بَالُنَا لَمْ نُذْكَرْ فِي الْقُرْاٰنِ صَرِيْحًا وَاسْتِقْلَالًا فَنَزَلَتِ الْاٰيَةُ فِيْ حَقِّهِنَّ لِاَجْلِ هٰذَا لَا اَنَّهُنَّ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ وَالتَّغْلِيْبُ مَلْكُوْا وَاسِعٌ فِي الْقُرْاٰنِ۔

**ترجمہ:**۔ پھر اس کے بعد حروف معانی کی بحث میں جمع کا ذکر اس اعتبار سے کیا کہ واؤ اور یا اور الف اور تا تمام ایسے حروف ہیں جو جمعیت کے معنی پر دلالت کرنیوالے ہیں چنانچہ مصنف نے فرمایا ہمارے نزدیک جمع مذکر، علامت ذکور کے ساتھ اختلاط کیوقت ذکور و اناث دونوں کو شامل ہوتی ہے اور تنہا اناث کو شامل نہیں ہوتی، کیوں کہ جمع مذکر کا اناث کو شامل ہونا صرف تغلیب کی وجہ سے ہے اور تغلیب کا تحقق اختلاط کیوقت ہوتا ہے نہ کہ تنہا اناث کے وقت، اور امام شافعیؒ کے نزدیک جمع مذکر اناث کو اختلاط کے وقت بھی شامل نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ ہر علامت ایسے معنی کیلئے خاص ہے جو اس علامت کی حقیقت ہیں، پس اگر جمع مذکر اناث کو شامل ہو تو حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا لازم آئے گا، اور باری تعالیٰ کے قول اِنَّ المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئیگا، ہم جواب دیں گے کہ ان کے حق میں آیت کا نزول ان کے اطمینانِ قلب کے لئے ہے چنانچہ ان عورتوں نے کہا تھا کہ ہماری کیا حقیقت ہے کہ قرآن میں صریح اور مستقل طور پر ہمارا ذکر نہیں کیا جاتا تو یہ آیت ان کے حق میں اس وجہ سے اتری تھی، یہ بات نہیں کہ عورتیں جمع مذکر میں داخل نہیں ہیں اور تغلیب قرآن میں ایک وسیع باب ہے۔

**تشریح:**۔ ثم بعد ذٰلک الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ہماری

بحث حروف معانی کے بیان میں ہے اور جمع حروف معانی میں سے ہے نہیں اس لئے کہ جمع فعل کے قبیل سے ہوتی ہے یا اسم کے قبیل سے اور ان میں سے ہر ایک حرف کا غیر ہے پس ثابت ہوا کہ جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے تو جمع کو حروف معانی کی بحث میں کیوں ذکر کیا گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ بلا شبہ حروف معانی میں سے نہیں ہے لیکن علامات جمع یعنی واؤ اور یا، الف اور تاء ایسے حروف ہیں جو جمعیتہ کے معنی پر دلالت کرتے ہیں' پس ان حروف جمع کا اعتبار کرتے ہوئے جمع کو حروف معانی کی بحث میں ذکر کر دیا گیا چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک جمع مذکر سالم جو علامت ذکور کے ساتھ مذکور ہوتی ہے مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتی ہے بشرطیکہ مذکر و مؤنث ملے جلے ہوں اور اگر تنہا مؤنث ہوں اور مذکر نہ ہوں تو جمع مذکر سالم ان کو شامل نہیں ہوتی کیوں کہ جمع مذکر سالم کا اناث (عورتوں) کو شامل ہونا صرف تغلیب کی وجہ سے ہے یعنی ذکور کو اناث پر غلبہ دینے کی وجہ سے ہے اور تغلیب کا تحقق اسی وقت ہوگا جبکہ ذکور و اناث سب ملے جلے ہوں اور اگر ذکور کے بغیر صرف عورتیں ہوں تو اس وقت تغلیب کا تحقق نہیں ہوگا اور جب اس وقت تغلیب کا تحقق نہیں ہوا تو اس وقت صرف عورتوں پر جمع مذکر سالم کا اطلاق بھی نہ ہوگا،

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جمع مذکر سالم بعلامت ذکور اناث کو اس وقت بھی شامل نہیں ہوتی ہے جب کہ ذکور و اناث سب ملے جلے ہوں ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر علامت ایسے معنی کیلئے خاص ہوتی ہے جو معنی اس علامت کی حقیقت ہوتا ہے اور جمع مذکر سالم کی جو علامت ہے اس کی حقیقت ذکور (مرد) ہیں اناث (عورتیں) اس کی حقیقت نہیں ہے، پس اگر جمع مذکر سالم ذکور کے ساتھ اناث کو بھی شامل ہو تو اس صورت میں حقیقت (ذکور) اور مجاز (اناث) کا جمع ہونا لازم آئیگا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے' نیز باری تعالیٰ کے قول ان المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئے گا اس طور پر کہ مسلمین بھی مسلمان عورتوں کو شامل ہے اور مسلمات میں بھی مسلمان عورتوں کا ذکر ہے اور تکرار بھی کوئی پسندیدہ امر نہیں ہے، ہماری طرف سے پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس کو تغلیب کے باب سے قرار دیا ہے اور تغلیب چوں کہ واضع ہی کی طرف سے ہوتی ہے اسلئے تغلیب مجاز کے قبیل سے نہ ہوگی، اور جب تغلیب مجاز کے قبیل سے نہیں ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز بھی لازم نہ آئیگا، اور اگر تغلیب کو مجاز کے قبیل سے تسلیم کر لیا جائے تو یہ عموم مجاز ہوگا جس کا ایک فرد حقیقت ہوتا ہے اور ایک فرد مجاز ہوتا ہے اور عموم مجاز کی صورت میں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آتا ہے دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا نزول عورتوں کے حق میں ان کے اطمینان قلب اور تسلی کیلئے ہوا ہے کیوں کہ بعض ازواج مطہرات نے یہ کہا تھا کہ اللہ کے نزدیک ہماری کوئی حقیقت اور ویلو نہیں ہے اس لئے کہ قرآن پاک میں صریح اور مستقل طور پر ہمارا کہیں ذکر نہیں کیا جاتا ہے

اس وقت یہ آیت ان کے حق میں محض ان کی تسلی کیلئے اتری تھی یہ بات نہیں کہ عورتیں جمع مذکر سالم میں داخل نہیں ہیں اور رہی تغلیب تو وہ قرآن پاک میں ایک وسیع باب ہے بہت سی جگہ اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وَاِنْ ذُكِرَ بِعَلَامَةِ التَّانِيْثِ يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ خَاصَّةً لِاَنَّ الرَّجُلَ لَا يَكُوْنُ تَبَعًا لِلْاُنْثٰى حَتّٰى ... يَدْخُلَ فِىْ تَغْلِيْبِ الْاُنْثٰى حَتّٰى قَالَ فِى السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ اٰمِنُوْنِىْ عَلٰى بَنِىَّ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنَاتٌ اَنَّ الْاَمَانَ يَتَنَاوَلُ الْفَرِيْقَيْنِ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَوْ قَالَ اٰمِنُوْنِىْ عَلٰى بَنَاتِىْ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ مِنْ اَوْلَادِهٖ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُؤَنَّثَ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ عَلٰى سَبِيْلِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ قَالَ عَلٰى بَنِىَّ وَلَيْسَ لَهٗ سِوَى الْبَنَاتِ لَا يَثْبُتُ الْاَمَانُ لَهُنَّ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ اِنَّمَا يَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ تَغْلِيْبًا دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ لِعَدَمِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ ذَكَرَ هٰذِهِ الْاَمْثِلَةَ عَلٰى سَبِيْلِ النَّشْرِ الْمُرَتَّبِ لَكَانَ اَوْلٰى وَاَخْصَرَ۔

**ترجمہ:** اگر جمع علامتِ تانیث کیساتھ مذکور ہو تو خاص طور پر اناث کو شامل ہوگی، کیوں کہ مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ تغلیب انثی میں داخل ہو جائے، چنانچہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے جب کافر کہے "امنونی علی بنی" اور اس کے بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی تو اس صورت میں امان دونوں گروہوں کو شامل ہوگا اس لئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت ذکور اور اناث دونوں کو شامل ہوتی ہے اور اگر کہے "امنونی علی بناتی" تو اس صورت میں امان اس کی اولاد ذکور کو شامل نہ ہوگا، کیونکہ جمع مؤنث تغلیب کے طور پر ذکور کو شامل نہیں ہوتی ہے اور اگر کہا علی بنی اور اس کے لئے بیٹیوں کے علاوہ بچے نہ ہوں تو ان کے لئے امان ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت تغلیب کے طور پر اناث کو شامل ہوتی ہے نہ کہ انفراد کے وقت، اس لئے کہ یہاں تغلیب نہیں ہے اور اگر مصنف ان مثالوں کو نشرِ مرتب کے طور پر ذکر کرتے تو یہ مناسب بھی ہوتا اور مختصر بھی ہوتا۔

**تشریح:** مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر جمع کو علامتِ تانیث یعنی الف اور تاء کیساتھ ذکر کیا گیا ہو تو وہ جمع خاص طور پر عورتوں کو شامل ہوگی مردوں کو شامل نہ ہوگی، کیونکہ مرد عورت کے تابع نہیں ہوتا ہے اور جب مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا تو عورتوں کو مردوں پر غلبہ دیکر مردوں کو جمع مونث کے صیغہ میں بھی داخل نہیں کیا جائے گا۔ جمع کے سلسلہ میں تین قواعد

ذکر کئے گئے (۱) جمع مذکر علامت ذکور کیساتھ اختلاط کے وقت ذکور واناث دونوں کو شامل ہوتی ہے (۲) جمع مذکر علامت ذکور کیساتھ تنہا اناث کو شامل نہیں ہوتی (۳) جمع علامات تانیث کے ساتھ صرف اناث کو شامل ہوتی ہے، فاضل مصنف نے سیر کبیر کے حوالہ سے ان تینوں قواعد کی مثالوں کو لف ونشر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے چنانچہ پہلے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی کافر نے کہا "امنونی علی بنی" اور اس کی اولاد میں بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی ہوں تو یہ امان دونوں گروہوں کو شامل ہوگا، کیونکہ ذکور واناث اگر ملے جلے ہوں تو جمع مذکر دونوں کو شامل ہوتی ہے، پھر تیسرے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی کافر نے کہا "امنونی علی بناتی" تو یہ امان اس کی اولاد ذکور کو شامل نہ ہوگا بلکہ صرف اولاد اناث کو شامل ہوگا کیوں کہ جمع مؤنث تغلیب کے طور پر ذکور کو شامل نہیں ہوتی ہے، پھر دوسرے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی کافر نے کہا "امنونی علی بنی" اور بنات کے سوا اس کے بچے نہ ہوں تو یہ امان بنات کیلئے ثابت نہ ہوگا، کیوں کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت تو تغلیباً اناث کو شامل ہوتی ہے لیکن اگر اناث تنہا ہوں تو جمع مذکر ان کو شامل نہیں ہوتی۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر ان مثالوں کو بیان کردہ قواعد کی ترتیب کے مطابق ذکر کیا جاتا اور تیسری مثال کو دوسری مثال پر مقدم کیا جاتا تو یہ زیادہ مناسب ہوتا اور مختصر ہوتا یعنی مثالیں اس طرح ذکر کرتے، اذا قال امنونی علی بنی ولہ بنون وبنات ان الامان یتناول الفریقین ولو لم یکن لہ سوی البنات، لایثبت الامان لھن ولو قال امنونی علی بناتی لایتناول الذکور من اولادہ۔

وَاَمَّا الصَّرِيحُ فَمَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ ظُهُورًا بَيِّنًا حَقِيقَةً كَانَ اَوْ مَجَازًا فِيهِ تَنْبِيهٌ عَلٰى اَنَّ الصَّرِيحَ وَالْكِنَايَةَ يَجْتَمِعُ مَعَ كُلٍّ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَكَانَّهُمَا قِسْمَانِ مِنْهُمَا وَلَمَّا كَانَ ظُهُورُهُ مِنْ وُجُوهِ الْاِسْتِعْمَالِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى قَيْدٍ يُحْتَاجُ بِهِ النَّقْضُ فِي الْمُفَسَّرِ لِاَنَّ ظُهُورَهُ مِنْ حَيْثُ الْاِسْتِعْمَالِ وَظُهُورَهُمَا بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَالْقَرَائِنِ كَقَوْلِهِ اَنْتِ حُرَّةٌ وَاَنْتِ طَالِقٌ اَلظَّاهِرُ اَنَّهُمَا مِثَالَانِ لِلصَّرِيحِ مِنَ الْحَقِيقَةِ فَاِنَّهُمَا حَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِي اِزَالَةِ الرِّقِّ وَالنِّكَاحِ صَرِيحَانِ فِيهِمَا وَيُحْتَمَلُ اَنْ يَكُوْنَا مِثَالَيْنِ لِلْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ جِهَتَيْنِ لِاَنَّهُمَا مَجَازَانِ لُغَوِيَّانِ فِي هٰذَا الْمَعْنٰى وَحَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيهِ هٰكَذَا قِيلَ۔

ترجمہ :۔ صریح وہ لفظ ہے جس سے اس کی مراد بالکل ظاہر ہو خواہ وہ صریح حقیقی ہو یا مجازی ہو اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ، دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کے ساتھ جمع ہوجاتے ہیں گویا دونوں حقیقت و مجاز کی قسمیں ہیں، چوں کہ صریح کا ظہور طریق استعمال کے قبیل سے ہے اس لئے کسی ایسی قید کی ضرورت نہیں ہے جس کے ذریعہ نص اور مفسر کو خارج کیا جائے، کیوں کہ صریح کا ظہور، استعمال کے لحاظ سے ہے اور ان دونوں کا ظہور متکلم کے قصد اور قرائن سے ہے جیسے اس کا قول انت حر اور انت طالق، بظاہر یہ دونوں مثالیں صریح حقیقی کی ہیں کیوں کہ یہ دونوں مثالیں ازالۂ رقیت اور ازالۂ نکاح میں دو شرعی حقیقتیں ہیں اور دونوں صریح ہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ مذکورہ دونوں مثالیں حقیقت اور مجاز کی ہوں دو اعتبار سے کیوں کہ اس معنی میں یہ دونوں لغوی مجاز ہیں اور دو شرعی حقیقتیں ہیں ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح :۔ مصنف رحمہ اللہ نے تقسیم ثالث کی دو قسموں حقیقت اور مجاز کی بحث سے فارغ ہوکر تیسری قسم یعنی صریح کی تعریف اور اس کا حکم ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ صریح وہ لفظ ہے جس کے معنی اور مراد بالکل ظاہر ہوں ان میں کسی طرح کا احتمال باقی نہ رہے بلکہ لفظ کے بولتے ہی اس کے معنی سمجھ میں آجائیں، وہ لفظ صریح خواہ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو، شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول حقیقۃً کان او مجازاً میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کے ساتھ جمع ہوجاتے ہیں یعنی صریح، حقیقی بھی ہوسکتا ہے اور مجاز بھی، گویا صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں یعنی حقیقت کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ اور مجاز کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ ولما کان ظہورہ من وجوہ الاستعمال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تعریف کے لئے جامع اور مانع ہونا ضروری ہے حالانکہ صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ جس طرح صریح کے معنی میں ظہور ہوتا ہے اسی طرح تقسیم ثانی یعنی بیان کے جملہ اقسام نص، مفسر وغیرہ میں بھی ظہور معنی ہوتا ہے، لہٰذا صریح کی تعریف میں بیان کے اقسام (نص ومفسر وغیرہ) بھی داخل ہوگئے ہیں۔

پس تعریف کو دخول غیر سے مانع کرنے کے لئے صریح کی تعریف میں ایسی قید ذکر کرنی چاہئے تھی جس سے بیان کے اقسام نص مفسر وغیرہ صریح کی تعریف سے خارج ہوجاتے، اس کا جواب یہ ہے کہ صریح کا ظہور بطریق استعمال ہوتا ہے اور نص اور مفسر کا ظہور متکلم کے ارادے اور قرائن سے ہوتا ہے اور جب یہ فرق موجود ہے تو صریح کی تعریف میں کسی ایسی قید کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی جسکے ذریعہ نص وغیرہ کو صریح کی تعریف سے خارج کیا جائے۔ مصنف رحمہ اللہ نے صریح کی دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں (۱) مولیٰ کا قول اپنے غلام سے انت حر اور شوہر کا قول اپنی بیوی سے انت طالق، شارح کہتے ہیں

کہ بظاہر یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں، صریح تو اس لئے ہیں کہ یہ دونوں اپنے اپنے معنی یعنی ازالۂ رقیت اور ازالہ نکاح میں ظاہر ہیں . . . . . اور حقیقی اس لئے ہیں کہ انت حر ازالۂ رقیت میں حقیقت شرعیہ ہے اور انت طالق ازالۂ نکاح میں حقیقت شرعیہ ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں دو اعتبار سے حقیقت و مجاز کی مثالیں ہوں یعنی یہ دونوں مذکورہ معانی (ازالۂ رقیت اور ازالہ نکاح) میں لغۃً تو مجاز ہوں اور شرعاً حقیقت ہوں لہذا یہ دونوں صریح حقیقی کی بھی مثالیں ہو جائیں گی اور صریح مجازی کی بھی، بہرحال حضرات علماء نے جو کچھ کہا وہ کہدیا گیا ہے۔

وَحُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتَّى اسْتَغْنَى عَنِ الْعَزِيمَةِ أَيْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَنْوِيَ الْمُتَكَلِّمُ ذٰلِكَ الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ فَإِنْ قَصَدَ أَنْ يَقُولَ سُبْحَانَ اللّٰهِ فَجَرَى عَلَى لِسَانِهِ أَنْتِ طَالِقٌ يَقَعُ الطَّلَاقُ وَلَوْ لَمْ يَقْصِدْهُ وَهٰكَذَا قَوْلُهُ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ ـــــ

**ترجمہ:**۔ اور صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم عین کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو یہاں تک کہ ارادہ اور نیت سے بے نیاز ہو یعنی اس بات کا محتاج نہیں ہو گا کہ متکلم لفظ سے اس معنی کا ارادہ کرے چنانچہ اگر کسی نے سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن اس کی زبان پر انت طالق جاری ہو گیا تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اگرچہ اس کا قصد نہ کیا ہو اور ایسا ہی حکم اس کے قول بعت اور اشتریت کا ہے۔

**تشریح:**۔ صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو اور ارادہ اور نیت کی ضرورت نہ پڑے یعنی حکم کو صریح کے ساتھ متعلق کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ متکلم اس لفظ صریح سے معنی کا ارادہ کرے بلکہ بغیر ارادے ہی کے حکم مرتب ہو جائے گا چنانچہ اگر کسی نے سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن اس کی زبان پر انت طالق جاری ہو گیا تو اس سے قضاءً طلاق واقع ہو جائے گی، اگرچہ طلاق کا ارادہ نہیں کیا ہے، اسی طرح اگر بغیر ارادے کے بعت یا اشتریت کہا تو ان کا حکم بھی ثابت ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَمَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهِ وَلَا يُفْهَمُ إِلَّا بِقَرِينَةٍ حَقِيقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا فِيهِ تَنْبِيهٌ أَيْضًا عَلَى أَنَّ الْكِنَايَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ بِالْاِسْتِتَارِ هُوَ الْاِسْتِتَارُ بِحَسَبِ الْاِسْتِعْمَالِ وَلَا حَاجَةَ إِلَى إِخْرَاجِ

الخفيّ والمشكل لان خفاءهما بحسب مانع اٰخر فلو وقع الخفاء في الصريح او الظهور في الكناية بعوارض اخر لا يضرّ ذٰلك في كونه صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كهاء الكناية وانا وانت فان كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذٰلك شيء اٰخر ولهذا انكر رسول الله على من دق بابه فقال من انت فقال انا فقال انا انا اي لم تقول انا انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر انه مثال للكناية الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية۔ ـــــــــــ

**ترجمہ:**۔ اور کنایہ وہ ہے جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور بغیر قرینہ کے نہ سمجھے جاتے ہوں خواہ وہ حقیقی ہوں یا مجازی اس میں بھی اس بات پر تنبیہ ہے کہ کنایہ، حقیقت ومجاز کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے اور استتار سے مراد وہ استتار ہے جو بحسب الاستعمال ہو اور خفی اور مشکل کے اخراج کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ ان دونوں کا خفاء دوسرے معنی کی وجہ سے ہے، پس اگر دوسرے عوارض کی وجہ سے صریح میں خفاء واقع ہو اور کنایہ میں ظہور واقع ہو تو یہ اس کے صریح یا کنایہ ہونے میں مضر نہیں ہوگا کیوں کہ دوسرے عوارض معتبر نہیں ہیں، لہذا ان دونوں میں مدار استعمال پر ہے اسی لئے فقہاء نے کہا کہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے اور حقیقت مستعملہ صریح ہے، اور مجاز متعارف صریح ہے اور غیر متعارف کنایہ ہے جیسے الفاظ ضمیر مثلا ہائے کنایہ انا اور انت کیوں کہ ان تمام کو اسی لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ متکلم ان کو استتار اور خفاء کے طور پر استعمال کرے اور نحویوں کے نزدیک ضمیر کا اعرف المعارف ہونا اس کے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے اس لئے کہ یہ اور بات ہے اسی لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر نکیر فرمائی جس نے آپ کے دروازہ کو کھٹکھٹایا چنانچہ آپ نے فرمایا تم کون ہو اس نے کہا انا (میں)، آپ نے فرمایا انا انا (میں میں)، یعنی تم انا انا کیوں بولتے ہو بلکہ اپنا نام ذکر کرو تاکہ میں سمجھ سکوں، پھر یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے اور کنایہ مجازیہ کی مثال ذکر نہیں کی گئی۔

**تشریح:**۔ تقسیم ثالث کی چوتھی قسم کنایہ ہے، کنایہ وہ لفظ ہے جسکی مراد پوشیدہ ہو...

اور بغیر قرینہ کے مفہوم نہ ہوتی ہو خواہ وہ کنایہ حقیقت ہو یا مجاز ہو، شارح کہتے ہیں کہ مصنف رحؒ نے حقیقۃً کَانَ اَوْ مجازاً سے اس بات پر تنبیہ فرمائی ہے کہ کنایہ حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو سکتا ہے اور مجاز کے ساتھ بھی، والمراد بالاستتار سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ خفی، مشکل، مجمل، اور متشابہ میں بھی چونکہ مراد پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے یہ سب کنایہ کی تعریف میں داخل ہو جائینگے اور کنایہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی، پس کنایہ کی تعریف کو دخولِ غیر سے مانع کرنے کے لئے ایسی قید ذکر کرنی چاہیئے تھی جس کے ذریعہ خفی وغیرہ کنایہ کی تعریف سے خارج ہو جاتے اسکا جواب یہ ہے کہ کنایہ میں پوشیدگی استعمال کے اعتبار سے ہوتی ہے اور خفی وغیرہ میں دوسرے مانع کی وجہ سے پوشیدگی ہوتی ہے جیساکہ ان کی تعریفات کے ذیل میں معلوم ہو چکا ہے۔

پس جب کنایہ خفی وغیرہ سے اس اعتبار سے ممتاز ہے تو کنایہ کی تعریف سے خفی وغیرہ کو خارج کرنے کے لئے کنایہ کی تعریف میں کسی قید کو ذکر کرنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں ہے، بعض حضرات نے کہاکہ اگر خفی وغیرہ کنایہ میں داخل ہوتے ہیں تو کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ خفی وغیرہ ایک تقسیم کے اقسام ہیں اور کنایہ دوسری تقسیم کے اقسام میں ہے اور ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام میں داخل ہو سکتے ہیں شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایاکہ اگر صریح میں خفاء اور کنایہ میں ظہور دوسرے عوارض کی وجہ سے واقع ہو گیا تو ان کے صریح اور کنایہ ہونے کیلئے مضر نہ ہوگا، یعنی اس کے باوجود صریح صریح رہے گا اور کنایہ، کنایہ رہے گا۔ اس لئے کہ صریح اور کنایہ میں صرف استعمال معتبر ہے اور دوسرے عوارض غیر معتبر ہیں لہذا استعمال کے اعتبار سے اگر کوئی لفظ صریح ہو اور دوسرے عوارض کی وجہ سے اس میں خفاء پیدا ہو جائے تو یہ لفظ صریح ہی رہیگا خفاء پیدا ہونیکی وجہ سے کنایہ نہ ہوگا اسی طرح استعمال کے اعتبار سے اگر کوئی لفظ کنایہ ہو اور دوسرے عوارض کیوجہ سے اس میں ظہور پیدا ہو جائے تو وہ لفظ کنایہ ہی رہے گا، ظہور کے پیدا ہونے کی وجہ سے صریح نہ ہوگا، اسی لئے علماء نے کہاکہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے کیوں کہ حقیقت مہجورہ کی مراد مفہوم نہیں ہوتی ہے مگر یہ کہ حقیقت کے متروک ہونے کا قرینہ موجود ہو اور حقیقت مستعملہ صریحہ ہے کیونکہ حقیقت کے مستعمل ہونے کی وجہ سے اس کی مراد ظاہر اور واضح ہے اور مجاز متعارف کی مراد چوں کہ ظاہر ہوتی ہے اس لئے مجاز متعارف صریح ہوگا، اور غیر متعارف کی مراد چونکہ پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے مجاز غیر متعارف کنایہ ہوگا۔

مصنفؒ نے کنایہ کی مثال میں الفاظ ضمیر کا ذکر کیا ہے الفاظ ضمیر سے مراد ضمیر غائب جیسے ھو ضمیر مخاطب جیسے انت اور ضمیر متکلم جیسے انا ہے کیوں کہ ان تمام کو اسی لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ متکلم ان کو استتار اور خفاء کے طور پر استعمال کر سکے مثلاً اگر متکلم زید کے نام کی صراحت نہ کرنا چاہے تو وہ ھو

کہدے گا چونکہ ضمائر میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے اسی لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے پر دستک دی، پھر جب آپ نے پوچھا کہ تم کون ہو تو اس نے کہا انا اللہ کے رسول میں ہوں، آپ نے خفگی کے لب و لہجہ میں فرمایا انا انا یعنی انا انا کیا ہے تم کو اپنا نام ذکر کرنا چاہیئے تاکہ میں سمجھ سکوں کہ آنیوالا کون ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ ضمائر کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے، لیکن یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ نحویوں کے نزدیک ضمیر اعرف المعارف ہوتی ہے یعنی ضمیر میں سب سے زیادہ تعریف ہوتی ہے پس جب ضمیر اعرف المعارف ہے تو ضمیر کنایہ کیسے ہو سکتی ہے کیوں کہ کنایہ میں ابہام کا ہونا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ضمیر کا اعرف المعارف ہونا اس کے کنایہ ہونے کے لئے مضر نہیں ہے اسلئے کہ اس کا اعرف المعارف ہونا اور بات ہے یعنی ضمیر کے اعرف المعارف ہونے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ ضمیر سے بذاتہ کسی غیر معین چیز کا ارادہ کرنا درست نہیں ہوگا، اس کے برخلاف دوسرے معارف کے ان سے غیر معین چیز کا ارادہ کرنا درست ہے۔

بہرحال اعرف المعارف ہونے کے باوجود ضمیر میں ایک گونہ ابہام ہو سکتا ہے اور جب اس میں ابہام ہو سکتا ہے تو ضمیر بلاشبہ کنایہ کی مثال ہوگی، شارح کہتے ہیں کہ بظاہر ضمیر کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے، اور رہا کنایہ مجازیہ تو اس کو اگرچہ مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے لیکن ہر مجاز غیر متعارف کنایہ مجازیہ کی مثال واقع ہوگا۔

وَحُكْمُهَا أَنْ لَا يَجِبَ الْعَمَلُ بِهَا إِلَّا بِالنِّيَّةِ أَيْ بِنِيَّةِ الْمُتَكَلِّمِ لِكَوْنِهَا مُسْتَتِرَةَ الْمُرَادِ فَلَا يُطَلَّقُ فِي أَنْتِ بَائِنٌ مَا لَمْ يَنْوِ نِيَّتَهُ أَوْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَائِمًا مَقَامَهَا كَدَلَالَةِ الْغَضَبِ أَوْ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ۔

**ترجمہ**:۔ اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر بغیر متکلم کی نیت کے عمل کرنا واجب نہ ہو کیونکہ کنایہ مستترۃ المراد ہوتا ہے پس انت بائن میں طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ متکلم طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی ایسی چیز نہ ہو جو اس کے قائم مقام ہو جیسے حالت غضب کی دلالت یا مذاکرہ طلاق کی دلالت۔

**تشریح**:۔ مصنف نے فرمایا کہ کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر بغیر نیت عمل کرنا واجب نہ ہو یعنی لفظ کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہوگا جب کہ متکلم اس کی نیت کرے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے لہذا اس کو واضح اور واجب العمل کرنے کیلئے متکلم کی طرف

سے نیت کا پایا جانا ضروری ہے اور اگر نیت نہ ہو تو اس کے قائم مقام کوئی چیز ہو جو اس پر دلالت کرتی ہو مثلاً اگر کسی نے اپنی دلھن سے انت بائن کہا تو محض اس کے تکلم سے طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ یا تو شوہر طلاق کی نیت کرے یا کوئی اس کا قائم مقام موجود ہو مثلاً حالت غضب یا مذاکرہ طلاق کی دلالت، پس نیت اور دلالت میں سے اگر کوئی چیز موجود ہوئی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔

وَكِنَايَاتُ الطَّلَاقِ سُمِّيَتْ بِهَا مَجَازًا حَتّٰى كَانَتْ بَوَائِنَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ اَنَّكُمْ قُلْتُمْ اِنَّ الْكِنَايَةَ مَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهٖ وَالْحَالُ اَنَّ اَلْفَاظَ الطَّلَاقِ الْبَائِنِ مِثْلُ قَوْلِهٖ اَنْتِ بَائِنٌ وَبَتَّةٌ وَبَتْلَةٌ وَحَرَامٌ وَنَحْوُهَا كُلُّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِىْ اُسْتُعْمِلَتْ فِيْهَا صَرَاحَةً فَكَيْفَ تُسَمُّوْنَهَا كِنَايَةً فَاَجَابَ بِاَنْ تَسْمِيَتَهَا كِنَايَةً اِنَّمَا هِيَ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ لِاَنَّ مَعْنٰى كُلِّ وَاحِدٍ مَعْلُوْمٌ لَا اِبْهَامَ فِيْهِ اِذْ مَعْنَى الْبَائِنِ وَاضِحٌ لٰكِنْ لَا يُعْلَمُ مِنْ اَيِّ شَيْئٍ بَائِنٌ اَمِنَ الزَّوْجِ اَوْ مِنَ الْعَشِيْرَةِ اَوْ مِنَ الْمَالِ اَوِ الْجَمَالِ فَاِذَا نَوٰى اَنَّهَا بَائِنٌ عَنِّيْ زَالَ الْاِبْهَامُ فَكَانَ عَامِلًا بِمُوْجَبِهٖ وَلِذَا وَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَائِنُ بِهَا وَلَوْ كَانَتْ كِنَايَاتٍ حَقِيْقَةً لَكَانَتْ مِنْ قَبِيْلِ اَنْ يُّذْكَرَ اَنْتِ بَائِنٌ وَيُرَادُ بِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ

**ترجمہ**:۔ اور کنایات طلاق کو مجازاً کنایات سے موسوم کیا گیا ہے یہاں تک وہ بوائن ہو گئے یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ کنایہ وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالاں کہ طلاق بائن کے الفاظ مثلاً انت بائن، بتۃ، بتلۃ، حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ سب کے سب ایسے الفاظ ہیں جن کے معانی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحۃً مستعمل ہیں پھر تم ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ کیسے موسوم کرتے ہو، پس مصنف نے جواب میں فرمایا کہ ان الفاظ کا کنایہ نام رکھنا بطریق مجاز ہے کیوں کہ ہر ایک کے معنی معلوم ہے اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے۔ اس لئے کہ بائن کے معنی واضح ہیں، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کون سی چیز سے بائن (جدا) ہے آیا شوہر سے جدا ہے خاندان سے یا مال یا جمال سے،

پس جب اس نے نیت کی کہ وہ مجھ سے بائن ہے تو ابہام دور ہو گیا، پس وہ اس لفظ کے موجب پر عامل ہوگا اسی وجہ سے ان الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور اگر کنایات حقیقی ہوتے تو وہ اس قبیل سے ہوتے کہ انت بائن ذکر کیا جاتا اور انت طالق مراد لیا جاتا اور طلاق

رجعی واقع ہوتی۔

**تشریح:۔** اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ احناف نے کہا کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالاں کہ طلاق بائن کے الفاظ مثلاً انت بائن بتۃ، بتلۃ، حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ سب کے سب ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں چنانچہ بائن، بینونت سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا ہونے کے ہیں، حرام، حرمت سے ماخوذ ہے جس کے معنی منع کرنے کے ہیں، البتۃ، البت سے ماخوذ ہے جس کے معنی کاٹنے کے ہیں اور بتلۃ، بتل سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا کرنے اور کاٹنے کے ہیں۔ بہر حال ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحۃً مستعمل ہیں، پس جب ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں مستعمل بھی ہیں تو ان الفاظ کو کنایات طلاق قرار دینا کیسے درست ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کو کنایہ سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے مثلاً لفظ بائن کے معنی یعنی جدا کرنا اور جدا ہونا بالکل واضح ہیں، اس میں کوئی ابہام نہیں ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ عورت کس سے جدا ہے، آیا شوہر سے جدا ہے یا خاندان سے جدا ہے یا مال سے جدا ہے یا جمال سے جدا ہے، پس اس ابہام کیوجہ سے یہ الفاظ کنایات حقیقیہ کے مشابہ ہو گئے اور اس مشابہت کی وجہ سے ان الفاظ کو کنایات کہا جانے لگا۔

چنانچہ اگر شوہر نے یہ نیت کی کہ وہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہو جائیگا اور شوہر اس لفظ کے موجب یعنی بینونت پر عمل کرنے والا ہوگا اور جب شوہر اس لفظ کے موجب یعنی بینونت پر عمل کرنے والا ہوا تو اس لفظ سے طلاق بائن واقع ہوگی اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایات طلاق ہوتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ شوہر نے انت بائن بول کر کنایۃً انت طالق مراد لیا ہے اور انت طالق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا انت بائن سے طلاق رجعی واقع ہونی چاہیئے حالانکہ اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ الفاظ حقیقۃً کنایات نہیں ہیں بلکہ ان کو مجازاً کنایات قرار دیدیا گیا ہے۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّ الْكِنَايَةَ مَا كَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرَ الْاَمَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَاِنَّ الْبَائِنَ وَاِنْ كَانَ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَاضِحاً لٰكِنَّ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرٌ وَهُوَ اَنَّهَا بَائِنٌ عَنِ الزَّوْجِ فَكَانَتْ كِنَايَاتٍ

حَقِیْقَةً وَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّهَا کِنَایَاتٌ عَلٰی مَذْهَبِ عُلَمَاءِ الْبَیَانِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ فَاِنَّ الْکِنَایَةَ عِنْدَهُمْ اَنْ یُّذْکَرَ لَفْظٌ وَیُرَادُ بِهٖ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهٗ لَا مِنْ حَیْثُ ذَاتِهٖ بَلْ مِنْ حَیْثُ یَنْتَقِلُ مِنْهُ اِلٰی مَلْزُوْمِهٖ کَمَا فِیْ طَوِیْلِ النِّجَادِ یُرَادُ بِهٖ طُوْلُ النِّجَادِ لَا مِنْ حَیْثُ ذَاتِهٖ بَلْ مِنْ حَیْثُ یَنْتَقِلُ مِنْهُ اِلٰی مَلْزُوْمِهِ الَّذِیْ هُوَ طُوْلُ الْقَامَةِ وَهٰهُنَا کَذٰلِكَ فَاِنَّ بَائِنًا مَحْمُوْلٌ عَلٰی مَعْنَاهُ لٰکِنْ لِیَنْتَقِلَ مِنْهُ اِلٰی مَلْزُوْمِهٖ وَهُوَ الطَّلَاقُ بِصِفَةِ الْبَیْنُوْنَةِ عِنْدَ النِّیَّةِ وَهُوَ اَیْضًا لَا یَخْلُوْ مِنْ خَدْشَةٍ فَتَاَمَّلْ۔

**ترجمہ** :۔ اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کے مرادی معنی پوشیدہ ہوں نہ کہ اس کے لغوی معنی اور یہاں ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن اگرچہ اس کے لغوی معنی واضح ہیں لیکن اس کے مرادی معنی پوشیدہ ہیں اور وہ یہ کہ وہ عورت شوہر سے جدا ہے، پس یہ الفاظ حقیقۃً کنایات ہوئے اسی لئے علماء نے کہا کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں علمائے اصول کے مذہب کے مطابق نہیں کیوں کہ علمائے بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کے معنی موضوع لہٗ مراد ہوں اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس سے اس کے ملزوم کی طرف بھی منتقل ہوتا ہے جیسے طویل النجاد میں کہ اس سے طول نجاد مراد ہے اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہوتا ہے اور ملزوم دراز قامت ہوتا ہے اور ایسا ہی یہاں ہے اس لئے کہ لفظ بائن اپنے معنی پر محمول ہے لیکن اس سے اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہو سکتا ہے اور وہ نیت کے وقت طلاق بائن ہے وہ بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے خوب غور کر لو۔

**تشریح** :۔ اس عبارت میں سابقہ جواب پر ایک اعتراض کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ طلاق کے الفاظ کنایات کو کنایہ کے نام سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت غلط ہے کیوں کہ کنایہ اس کو کہتے ہیں جس کی مراد پوشیدہ ہو اور اس کے لغوی معنی پوشیدہ نہ ہوں اور یہاں بالکل ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن کے لغوی معنی (جدا ہونا) اگرچہ واضح ہیں لیکن اس کی مراد یعنی شوہر سے جدا ہونا متعدد احتمالات رکھنے کی وجہ سے پوشیدہ ہے، پس جب ان الفاظ پر کنایہ کی تعریف صادق آگئی تو یہ الفاظ حقیقی کنایات ہوئے نہ کہ مجازی، اسی وجہ سے حضرات علماء نے فرمایا کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں نہ کہ علمائے اصول کے مذہب کے مطابق، کیوں کہ علمائے بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کے معنی

موضوع لہٗ مراد لئے جائیں لیکن معنی موضوع لہٗ کا مراد لینا اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس معنی موضوع لہٗ سے اس کے ملزوم کیطرف منتقل ہوتا ہے جیسے طویل النجاد میں اس کے معنی موضوع لہٗ یعنی پرتلے کا دراز ہونا مراد ہے لیکن پرتلے دراز ہونے کا مراد ہونا اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ملزوم یعنی دراز قامت کی طرف منتقل ہوتا ہے یہاں بھی ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن سے اس کے معنی موضوع لہٗ یعنی بینونت مراد ہے لیکن اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس سے اس کے ملزوم یعنی بوقت نیت صفت بینونت کے ساتھ طلاق کی طرف منتقل ہوتا ہے حاصل یہ کہ طلاق کے الفاظ کنایات علماء بیان کے مذہب کے مطابق حقیقی کنایہ ہیں اگرچہ یہ بھی خدشات سے خالی نہیں ہے، اور مجازی کنایہ نہیں ہیں جیسا کہ آپ نے جواب میں ذکر کیا ہے ہماری طرف سے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ الفاظ چونکہ بینونت عن الزوج سے کنایہ ہیں اس لئے ان الفاظ سے بینونت کا واقع ہونا لازم ہوگا ایسا نہیں کہ یہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہیں اور ان الفاظ کے معنی طلاق کے معنی ہیں، پس جب یہ الفاظ طلاق سے کنایہ نہیں ہیں اور ان الفاظ کے معنی طلاق کے معنی نہیں ہیں تو ان الفاظ کا کنایات عن الطلاق نام رکھنا مجازاً ہوگا نہ کہ حقیقۃً، الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان الفاظ کو کنایہ ، عن الطلاق کہنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت۔

اِلَّا اِعْتَدِّیْ وَ اِسْتَبْرِئِیْ رَحِمَکِ وَاَنْتِ وَاحِدَۃٌ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِہٖ حَتّٰی کَانَتْ بَوَائِنَ یَعْنِیْ اَنَّ اَلْفَاظَ الْکِنَایَاتِ کُلَّھَا بَوَائِنُ اِلَّا ھٰذِہِ الْاَلْفَاظَ الثَّلٰثَۃَ فَاِنَّھَا رَجْعِیَّۃٌ لِاَجْلِ وُجُوْدِ لَفْظِ الطَّلَاقِ فِیْھَا تَقْدِیْرًا اَمَّا فِیْ قَوْلِہٖ اِعْتَدِّیْ فَلِاَنَّہٗ یَحْتَمِلُ اِعْتِدَادَ نِعْمَۃِ اللّٰہِ عَلَیْھَا وَیَحْتَمِلُ اِعْتِدَادَ الْحَیْضِ لِلْفَرَاغِ عَنِ الْعِدَّۃِ فَاِذَا نَوٰی ھٰذَا یَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِیُّ فَاِنْ کَانَتْ مَدْخُوْلًا بِھَا یَثْبُتُ الطَّلَاقُ اِقْتِضَاءً کَاَنَّہٗ قَالَ اِعْتَدِّیْ لِاَنِّیْ طَلَّقْتُکِ اَوْ طَلِّقِیْ ثُمَّ اِعْتَدِّیْ اَوْ کُوْنِیْ طَالِقًا ثُمَّ اِعْتَدِّیْ فَیَقَعُ الطَّلَاقُ وَتَجِبُ الْعِدَّۃُ وَاِنْ کَانَتْ غَیْرَ مَدْخُوْلٍ بِھَا فَحِیْنَئِذٍ لَا عِدَّۃَ عَلَیْھَا اَصْلًا فَیَجِبُ اَنْ یُجْعَلَ قَوْلُہٗ اِعْتَدِّیْ مُسْتَعَارًا عَنْ قَوْلِہٖ کُوْنِیْ طَالِقًا اَوْ طَلِّقِیْ فَقَدْ ذُکِرَ الْمُسَبَّبُ وَاُرِیْدَ بِہِ السَّبَبُ وَھُوَ جَائِزٌ اِذَا کَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ وَالْاِعْتِدَادُ فِی الْاَصْلِ وَبِالذَّاتِ مُخْتَصٌّ بِالطَّلَاقِ لِاَنَّھَا مَا شُرِعَتْ اِلَّا لِتَعَرُّفِ بَرَاءَۃِ الرَّحِمِ وَاَمَّا فِی الْاَمَۃِ اِذَا اُعْتِقَتْ فَاِنَّمَا شُرِعَ عَلَیْھَا الْعِدَّۃُ تَشْبِیْھًا بِالطَّلَاقِ وَفِی الْمَوْتِ اِنَّمَا شُرِعَتْ لِاَجْلِ الْحِدَادِ فَلَا یَکُوْنُ فِی الْوَاقِعِ مِنَ الْعِدَّۃِ وَلِذَا شُرِعَتْ بِالْاَشْھُرِ دُوْنَ الْحَیْضِ۔

**ترجمہ**:۔ مگر عدت شمار کر' اپنے رحم کو پاک کرلے تو ایک ہے یہ قول حتی کانت بوائن سے استثنا ہے یعنی الفاظ کنایات کل کے کل بائن ہے مگر یہ تین الفاظ اس لئے کہ یہ تینوں الفاظ رجعی ہیں کیوں کہ ان میں تقدیراً لفظ طلاق موجود ہے، بہرحال اس کے قول اعتدی میں تو اس لئے کہ وہ نعمت الٰہی کے شمار کرنے کا احتمال رکھتا ہے اور عدت سے فارغ ہونے کیلئے حیض شمار کرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے، پس جب شوہر اسکی نیت کرے گا تو طلاق رجعی واقع ہوگی، پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو اقتضاءً طلاق ثابت ہوگی گویا اس نے یوں کہا تو عدت میں بیٹھ جا کیوں کہ میں نے تجھے طلاق دیدی ہے یا تو اپنے آپ کو طلاق دیدے پھر عدت میں بیٹھ یا تو مطلقہ بن جا، پھر عدت میں بیٹھ' لہذا طلاق واقع ہوگی اور عدت واجب ہوگی اور اگر وہ مدخول بہا ہو تو اس وقت اس پر بالکل عدت نہیں ہے چنانچہ اس صورت میں واجب ہوگا کہ اس کے قول اعتدی کو اس کے قول کونی طالقاً یا طلقی سے مستعار قرار دیا جائے، پس مسبب ذکر کیا گیا اور اس سے سبب کا ارادہ کیا گیا اور یہ جائز ہے بشرطیکہ مسبب، سبب کے ساتھ مختص ہو اور اعتداد بالذات اور بالاصل طلاق کے ساتھ مختص ہے کیوں کہ اسکو شرع نہیں کیا گیا مگر برأت رحم معلوم کرنے کیلئے اور باندی میں جب وہ آزاد ہوگئی تو اس پر عدت کو مشروع کیا گیا ہے، طلاق کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ سے، اور موت میں اس کی مشروعیت صرف سوگ منانے کی وجہ سے ہے، لہذا یہ واقعی عدت نہ ہوگی اسی لئے اس کو مہینوں کے ساتھ شروع کیا گیا ہے نہ کہ حیض کے ساتھ۔

**تشریح**:۔ سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے سوائے تین الفاظ کے، چنانچہ تین لفظ (اعتدی، استبرئی رحمک، انت واحدۃ) سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور ان الفاظ ثلثہ سے طلاق رجعی واقع ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان الفاظ ثلثہ میں لفظ طلاق تقدیراً موجود ہوتا ہے اور لفظ طلاق سے چوں کہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے ان تینوں الفاظ کے ذریعہ بھی طلاق رجعی واقع ہوگی مثلاً لفظ اعتدی میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ شوہر کہتا ہے کہ اللہ نے تجھ پر جو انعامات نازل کئے ہیں تو ان کو شمار کر' اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ تو عدت سے فارغ ہونے کے لئے حیض کی مدت شمار کر' پس جب شوہر مذکورہ دو احتمالوں میں سے دوسرے احتمال کی نیت کرے گا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیوں کہ دو صورتیں ہیں یا تو وہ عورت مدخول بہا ہوگی اور یا غیر مدخول بہا ہوگی. اگر عورت مدخول بہا ہو تو طلاق اقتضاءً ثابت ہوگی اس طور پر کہ شوہر نے عورت کو عدت گزارنے کا حکم دیا ہے اور عدت بغیر طلاق کے واجب نہیں ہوتی ہے لہذا عدت گذارنے کے حکم کو صحیح کرنے کیلئے اس سے پہلے طلاق کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی گویا شوہر نے کہا اعتدی لانی طلقتک' تو عدت گذار کیوں کہ میں تجھکو طلاق دے چکا یا

طلقی ثم اعتدی تو اپنے آپ کو طلاق دے کر عدت گذار یا کونی طالقاً ثم اعتدی تو مطلقہ ہو جا پھر عدت گذار بہرحال تینوں صورتوں میں اعتدی سے پہلے یا بعد میں لفظ طلاق مقدر ہے اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا لفظ اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہو گی، اور مدخول بہا عورت پر عدت واجب ہوگی اور اگر وہ عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس وقت اس پر عدت بالکل واجب نہ ہوگی اور شوہر کا قول اعتدی اس کے قول کونی طالقاً یا طلقی سے مستعار ہوگا یعنی اعتدی کا لفظ مجازاً کونی طالقاً یا طلقی کے معنی میں مستعمل ہوگا رہی یہ بات کہ انت طالق اور انت مطلقۃ سے مستعار کیوں نہیں لیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں دونوں کا صیغہ مختلف ہے یعنی اعتدی' امر ہے اور انت طالق اور مطلقۃ خبر ہے اس اختلاف کیوجہ سے اعتدی کو انت طالق اور انت مطلقۃ سے مستعار نہیں لیا گیا بلکہ کونی طالقاً یا طلقی جو امر ہے اس سے مستعار لیا گیا ہے اور یہاں وجہ استعارہ یہ ہے کہ عدت مسبب ہے اور طلاق اس کا سبب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلٰثۃ قروء سے مفہوم ہوتا ہے پس مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا یا سبب بول کر مسبب مراد لینا یہی استعارہ ہے اور مجاز ہے'

الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ لفظ اعتدی کو کونی طالقاً یا طلقی کے معنی میں مستعار لیا گیا ہے اور کونی طالقاً اور طلقی چونکہ صریح لفظ ہیں اور صریح لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے یہاں لفظ اعتدی سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے مگر چونکہ غیر مدخول بہا عورت پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے جو بھی طلاق واقع ہوتی ہے وہ بائنہ ہی ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی غیر مدخول بہا عورت بائنہ ہو جائے گی' یہاں دو اعتراض ہیں ایک تو یہ کہ طلاق قبل الدخول وجوب عدت کا سبب نہیں ہے لہذا شارح کا مطلقاً طلاق کو عدت کا سبب قرار دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق فی الجملہ عدت کا سبب ہے یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ میں نفس سببیت معتبر ہے۔ محل استعارہ میں سببیت کا ہونا ضروری نہیں ہے' پس یہاں محل استعارہ یعنی غیر مدخول بہا میں طلاق اگرچہ عدت کا سبب نہیں ہے لیکن بہرحال دوسری جگہ یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ کیلئے اتنا کافی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مسبب کا استعارہ سبب کیلئے یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا یہاں عدت بول کر طلاق مراد لینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب خود شارح علیہ الرحمہ نے دیا ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے' بشرطیکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو اور یہاں ایسا ہی ہے اس لئے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے بالذات غیر طلاق میں عدت نہیں پائی جاتی ہے البتہ طبعاً اور شبہۃً غیر طلاق میں عدت پائی جاتی ہے اور عدت طلاق کیساتھ

اس لئے خاص ہے کہ عدت کی مشروعیت صرف اس غرض سے ہوتی ہے تاکہ رحم کا پاک ہونا معلوم ہوجائے وامانی الامۃ اذا اعتقت سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ کسی کی منکوحہ باندی جب آزاد ہوجائے تو اس کو خیار عتق حاصل ہوتا ہے یعنی اسکو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے نکاح کو باقی رکھے یا ختم کردے چنانچہ اگر اس باندی نے اپنے آپ کو اختیار کرلیا اور نکاح کو ختم کردیا تو اس پر عدت واجب ہوجاتی ہے، اسی طرح جب شوہر کا انتقال ہوجائے تو اس پر بھی عدت واجب ہوجاتی ہے دیکھئے یہاں بغیر طلاق کے عدت پائی گئی ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ عدت طلاق کیلئے خاص نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہوتی ہے اور تبعًا اور مشابہۃً غیر طلاق میں بھی عدت پائی جاسکتی ہے، چنانچہ معتقہ باندی پر جو عدت واجب کی گئی ہے وہ بالاصل اور بالذات واجب نہیں کی گئی ہے بلکہ خیار عتق کو طلاق کے مشابہ قرار دیکر عدت واجب کی گئی ہے اور موت کی صورت میں جو عدت واجب ہوتی ہے وہ برأت رحم کو معلوم کرنے کیلئے واجب نہیں ہوتی، بلکہ سوگ منانے کی غرض سے واجب ہوتی ہے، لہذا یہ واقع میں عدت نہ ہوگی یہی وجہ ہے کہ عدت موت مہینوں کی صورت میں مشروع ہوئی ہے اور حیض کی صورت میں مشروع نہیں ہوئی۔

وَاَمَّا فِیْ قَوْلِهٖ اِسْتَبْرِئِیْ رَحِمَكِ فَلِاَنَّهٗ یَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ لِطَلَبِ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ لِاَجْلِ الْوَلَدِ اَوْ لِنِکَاحِ زَوْجٍ اٰخَرَ فَاِذَا نَوٰی هٰذَا یَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِیُّ فَاِنْ کَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا فَکَاَنَّهٗ قَالَ کُوْنِیْ طَالِقًا ثُمَّ اسْتَبْرِئِیْ رَحِمَكِ وَاِنْ لَمْ تَکُنْ مَدْخُوْلًا بِهَا یَکُوْنُ قَوْلُهٗ اِسْتَبْرِئِیْ رَحِمَكِ مُسْتَعَارًا مِنْ قَوْلِهٖ کُوْنِیْ طَالِقًا عَلٰی نَحْوِ کُلِّ مَامَرَّ فِیْ اِعْتَدِّیْ وَ اَمَّا اَنْتِ وَاحِدَةٌ فَلِاَنَّهٗ یَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَاهُ اَنْتِ وَاحِدَةٌ عِنْدَ قَوْمِكِ اَوْ عِنْدِیْ فِی الْجَمَالِ اَوِ الْمَالِ وَیَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ مَعْنَاهُ اَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً فَاِذَا نَوٰی هٰذَا یَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِیُّ وَلِهٰذَا قَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّهٗ اِنْ قُرِئَ وَاحِدَةٌ بِالرَّفْعِ لَمْ تَطْلُقْ قَطُّ لِاَنَّ مَعْنَاهَا مُنْفَرِدَةٌ عَنْ قَوْمِكِ وَاِنْ قُرِئَ وَاحِدَةً بِالنَّصْبِ یَقَعُ الطَّلَاقُ اَلْبَتَّةَ لِاَنَّ مَعْنَاهَا اَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً وَاِنْ قُرِئَ بِالْوَقْفِ فَیَحْتَاجُ اِلَی النِّیَّةِ فَاِنْ نَوٰی یَقَعُ عِنْدَ الشَّافِعِیِّ وَلٰکِنَّ الْاَصَحَّ اَنْ لَا اِعْتِبَارَ لِلْاِعْرَابِ لِاَنَّ الْعَوَامَّ لَا یُمَیِّزُوْنَ عَنْ وُجُوْهِ الْاِعْرَابِ فَعَلٰی کُلِّ حَالٍ یَحْتَاجُ اِلَی النِّیَّةِ اَمَّا۔۔۔۔

فِي الْوَقْفِ وَالنَّصْبِ فَظَاهِرٌ اَنَّهٗ يَعُمُّ مَعْنَى الطَّلَاقِ بِالنِّيَّةِ وَاَمَّا فِي الرَّفْعِ فَلِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنْتِ ذَاتُ طَلْقَةٍ وَّاحِدَةٍ ثُمَّ حُذِفَ الْمُضَافُ وَاُقِيْمَ الْمُضَافُ اِلَيْهِ مَقَامَهٗ ۔ ـــــــــــــــ

**ترجمہ** :۔ اور بہر حال اس کے قول استبرئی رحمک میں تو یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ برأت رحم کی طلب بچہ کیلئے ہو یا دوسرے شوہر سے نکاح کیلئے ہو، پس جب شوہر نے اس کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہو جائے گی، پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو گویا شوہر نے کہا تو مطلقہ بن جا پھر اپنے رحم کی پاکی طلب کر، اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اس کا قول استبرئ رحمک اس کے قول کونی طالقاً سے بالکل اسیطرح مستعار ہوگا جیسا کہ اعتدی میں گذر چکا اور انت واحدۃ تو اس کا احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی ہوں تو اپنی قوم کے پاس یکتا اور لاثانی ہے یا تو میرے نزدیک خوبصورتی یا مال میں یکتا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں تو مطلقہ ہو ایک طلاق سے، پس جب اس کی نیت کریگا تو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائیگی، اسی وجہ سے بعض حضرات نے کہا کہ اگر واحدۃ رفع کی ساتھ پڑھا گیا تو ہرگز طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس کے معنی ہیں تو اپنی قوم میں یکتا ہے اور اگر نصب کے ساتھ پڑھا گیا تو ضرور طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس کے معنی ہیں تو مطلقہ ہو ایک طلاق سے، اور اگر وقف کے ساتھ پڑھا گیا تو اس وقت یہ لفظ محتاج نیت ہوگا، پس اگر نیت کی تو ہمارے نزدیک رجعی واقع ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، لیکن اصح یہ ہے کہ اعراب کا اعتبار نہیں ہے کیوں کہ عوام اعراب کے طریقوں میں امتیاز نہیں کر پاتے، لہذا ہر حال میں نیت کی ضرورت ہے وقف اور نصب کی حالتیں تو ظاہر ہے کہ طلاق کے معنی نیت ہی سے صحیح ہوتے ہیں اور رفع کی حالت میں اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس کے معنی انت ذات طلقۃ واحدۃ کے ہوں پھر مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہو۔

**تشریح** :۔ ان الفاظ ثلثہ میں جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے دوسرا لفظ استبرئی رحمک ہے، کیوں کہ اس لفظ میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ پاکی رحم کی طلب بچہ کیلئے ہو یعنی شوہر نے یہ کہا کہ تو حیض کے ذریعہ اپنا رحم پاک کر تاکہ اس کے بعد میں جماع کروں اور پھر بچہ پیدا ہو، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کیلئے تو اپنا رحم پاک کر، یعنی میں تجھکو طلاق دے چکا لہذا حیض کے ذریعہ رحم پاک کر تاکہ دوسرے کے ساتھ نکاح کر سکے، پس جب شوہر نے اس دوسرے احتمال کی نیت کی تو اس سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔

چنانچہ اگر عورت مدخول بہا ہو تو تقدیری عبارت یہ ہوگی گویا شوہر نے یوں کہا، کونی طالقاً

ثم استبرئی رحمک" اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو اس کا قول استبرئی رحمک اس کے قول کونی طالقا سے مستعار ہو گا جیسا کہ اعتدی میں گذر چکا ہے اور لفظ طلاق سے چوں کہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے اس لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی، تیسرا لفظ انت واحدۃ ہے یہ لفظ بھی چند احتمالات رکھتا ہے چنانچہ ایک احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں انت واحدۃ عند قولک تو اپنی قوم کی نزدیک یکتا اور لاجواب ہے یا یہ معنی ہیں انت واحدۃ عندی فی الجمال او المال تو میرے نزدیک خوبصورتی یا مال میں یکتائے روزگار ہے' دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی ہوں انت طالق طلقۃ واحدۃ تو ایک طلاق سے مطلقہ ہو' پس جب شوہر دوسرے احتمال کی نیت کرے گا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوجائے گی کیوں کہ اس صورت میں طلاق لفظ صریح موجود ہے اور لفظ صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی انھیں احتمالات کی وجہ سے بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ اگر واحدۃ کو مرفوع پڑھا گیا تو عورت پر بالکل طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معنی ہوں گے کہ تو حسن وجمال میں اپنی قوم میں منفرد اور اکیلی ہے' پس اس صورت میں اس کے حسن وجمال کا بیان ہوگا اور حسن وجمال کے بیان سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے لہذا اس سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر اس کو منصوب پڑھا گیا تو طلاق واقع ہوجائے گی' کیونکہ اس صورت میں معنی ہوں گے انت طالق طلقۃ واحدۃ ، پس واحدہ کا موصوف چونکہ صریح طلاق ہے اس لئے اس سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی .... ، اور اگر اس کلمہ کو وقف کے ساتھ پڑھا گیا تو اس صورت میں یہ لفظ محتاج نیت ہوگا۔ چنانچہ اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی تو ہمارے نزدیک طلاق رجعی واقع ہوجائے گی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اعراب کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیوں کہ عوام وجوہ اعراب میں امتیاز نہیں کر پاتے لہذا رفع، نصب، وقف' ہر صورت میں یہ لفظ محتاج نیت ہوگا' وقف اور نصب کی صورت میں نیت کے ساتھ طلاق کے معنی کا صحیح ہونا تو ظاہر ہے اور رفع کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں انت ذات طلقۃ واحدۃ پھر مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائمقام کر دیا ہو، بہتر بات یہ تھی کہ شارح یوں فرماتے کہ مضاف (ذات) اور مضاف الیہ (طلقۃ) کو حذف کر کے مضاف الیہ کی صفت یعنی واحدۃ کو ان کے قائمقام کر دیا گیا یا یوں کہتے کہ مضاف (ذات) کو حذف کر کے مضاف الیہ (طلقۃ) کو اس کے قائمقام کیا گیا پھر موصوف (طلقۃ) کو حذف کر کے .... صفت (واحدۃ) کو اس کے قائمقام کر دیا گیا۔

وَالْاَصْلُ فِي الْكَلَامِ الصَّرِيْحُ فَفِي الْكِنَايَةِ ضَرْبُ قُصُوْرٍ لِاَنَّهَا تَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ اَوْ دِلَالَةِ الْحَالِ بِخِلَافِ الصَّرِيْحِ وَيَظْهَرُ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِيْمَا يُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ

وَهُوَ الْحُدُوْدُ وَالْكَفَّارَاتُ فَإِنَّهَا لَا تَثْبُتُ بِالْكِنَايَةِ كَمَا إِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِأَنِّي جَامَعْتُ فُلَانَةَ جِمَاعًا حَرَامًا لَا يَجِبُ عَلَيْهِ حَدُّ الزِّنَا وَكَذَا إِذَا قَالَ لِآخَرَ جَامَعْتَ فُلَانَةَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ حَدُّ الْقَذْفِ مَا لَمْ يَقُلْ نِكْتَهَا أَوْ زَنَيْتَ بِهَا وَكَذَا إِذَا قَالَ لِآخَرَ زَنَيْتَ فَقَالَ صَدَقْتَ حَدَّ الزِّنَا لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ مَعْنَاهُ صَدَقْتَ قَبْلَ ذَٰلِكَ فَلِمَ كَذَبْتَ الْآنَ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الْآخَرُ هُوَ كَمَا قُلْتَ يُحَدُّ هٰذَا الْمُصَدِّقُ حَدَّ الْقَذْفِ لِأَنَّ كَافَ التَّشْبِيْهِ يُوْجِبُ الْعُمُوْمَ فِي جَمِيْعِ مَا وُصِفَ بِهِ فَبَطَلَ كَوْنُهُ كِنَايَةً۔ ــــــــــــ

**ترجمہ:۔** اور کلام میں اصل صریح ہے کیوں کہ کنایہ میں کسی قدر قصور ہے اس لئے کہ کنایہ صریح کے برعکس نیت یا دلالت حال کی طرف محتاج ہوتا ہے اور یہ فرق ان چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے جو شبہات سے دور کردی جاتی ہیں اور وہ حدود و کفارات ہیں اس لئے کہ نہ کنایات سے ثابت نہیں ہوتے جیسا کہ جب کسی شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا کہ میں نے فلاں عورت سے حرام طریقہ پر جماع کیا ہے تو اس پر حدِ زنا واجب نہ ہوگی اور اسی طرح جب کسی سے کہا تو نے فلاں عورت سے جماع کیا ہے تو اس پر حد قذف واجب نہ ہوگی جب تک کہ یہ نہ کہے تو نے اس سے بدکاری کی یا تو نے اس سے زنا کیا اور اسی طرح جب ایک شخص نے دوسرے کہا تو نے زنا کیا ہے اس نے جواب میں کہا تو نے سچ کہا تو حدِ زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کا قول یہ احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی ہیں تو نے اس سے پہلے سچ کہا تھا پھر اس وقت کیوں جھوٹ بولا اس کے برخلاف جب کوئی شخص کسی مرد کو زنا کی تہمت لگائے پھر کوئی تیسرا کہے وہ ایسا ہی ہے جیسا تو نے کہا تو اس مصدق پر حد قذف جاری کی جائے گی اس لئے کہ کاف تشبیہ ان تمام چیزوں میں عموم واجب کرتا ہے جو اس کے ساتھ متصف ہوتی ہیں لہٰذا اس کا کنایہ ہونا باطل ہوگیا۔

**تشریح:۔** مصنفؒ نے صریح اور کنایہ کی تعریف اور ان کا حکم بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ کلام میں صریح اصل ہوتا ہے اور کنایہ خلاف اصل ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کنایہ کی صورت میں مقصود کلام یعنی افہام میں ایک گونہ قصور ہوتا ہے کیوں کہ کنایہ مقصود کلام کو ثابت کرنے میں نیت یا دلالت حال کا محتاج ہوتا ہے اور صریح ان چیزوں کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ صریح اور کنایہ کے درمیان فرق ان حدود و کفارات میں ظاہر ہو جائے گا جو شبہات کی وجہ سے دور ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ صریح کلام سے حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں اور کنایہ سے یہ چیزیں ثابت نہیں ہوتیں، مثلاً جب کسی شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا اور یہ کہا کہ میں نے فلاں عورت سے حرام طریقے پر جماع کیا ہے تو اس پر حدِ زنا واجب نہ ہوگی کیوں کہ حدِ زنا واجب،

ہوتی ہے زنا کا اقرار کرنے سے اور لفظ جامعت زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہیکہ جماع سے مباشرت فاحشہ (برہنہ ہوکر بغیر دخول کے ستی مارنا مراد ہو) پس جب یہ احتمال ہے تو لفظ جماع زنا کے معنی میں صریح نہ ہوا بلکہ کنایہ ہوا اور کنایہ سے حدزنا چونکہ ثابت نہیں ہوتی اس لئے لفظ جامعت کے ذریعہ اقرار کرنے سے حدزنا واجب نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے کو مخاطب کر کے کہا "جامعت فلانہ" تو نے فلاں اجنبی عورت سے جماع کیا ہے تو اس قائل پر حدقذف واجب نہ ہوگی تا وقتیکہ وہ نکتھا (تو نے بدکاری کی) یا زنیت بہا (تو نے اس سے زنا کیا) نہ کہے، کیوں کہ حدقذف زنا کی تہمت لگانے سے واجب ہوتی ہے اور لفظ جماع سابقہ احتمال کی وجہ سے زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ کنائی ہے لہذا اس لفظ کے ذریعہ تہمت لگانے سے حدقذف واجب نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو مخاطب کر کے کہا زنیت تو نے زنا کیا ہے مخاطب نے کہا صدقتَ تو نے سچ کہا تو اس صورت میں بھی مخاطب پر حدزنا واجب نہ ہوگی کیونکہ لفظ صدقت میں جہاں یہ احتمال ہے کہ متکلم نے زنیتَ پر سچ کہا یعنی واقعی میں نے زنا کیا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی احتمال ہے کہ مخاطب نے متکلم سے یہ کہا ہو کہ تو اس سے پہلے تو بڑا سچ بولتا تھا لیکن اب کیا ہو گیا کہ تو جھوٹ بولنے لگا اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ مخاطب کی طرف سے زنا کا اعتراف نہیں ہوگا بلکہ اس کی تردید ہوگی۔

الغرض اس صورت میں بھی چونکہ صریح لفظ سے زنا کا اقرار نہیں کیا گیا اس لئے حدزنا واجب نہ ہوگی ہاں اگر ایک شخص مثلاً حامد نے دوسرے شخص مثلاً خالد کو زنا کی تہمت لگائی پھر تیسرے شخص مثلاً شاھد نے قاذف کی تصدیق کرتے ہوئے کہا "ہو کما قلت" وہ ایسا ہی ہے جیسا تو نے کہا تو اس صورت میں اس مصدق یعنی شاہد پر حدقذف جاری کی جائے گی کیوں کہ کما قلت کا کاف تشبیہ کیلئے ہے اور کاف تشبیہ ان تمام چیزوں میں عموم پیدا کرتا ہے جو اس سے متصف ہوتی ھیں پس گویا شاہد نے یہ کہا کہ واقعی اس نے زنا کیا ہے اور تو نے جو کچھ کہا وہ بالکل صحیح ہے اور جب ایسا ہے تو اس کا کنایہ ہونا باطل ہو گیا اور صریح ہونا ثابت ہو گیا اور کلام صریح سے چوں کہ حد قذف واجب ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں بھی ھو کما قلت" کہنے سے شاہد پر حد قذف واجب ہو جائے گی۔

ثُمَّ شَرَعَ المصنفُ فِي التَّقسِيمِ الرَّابِعِ فَقَالَ وَاَمَّا الاِستِدلالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ العَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِيقَ الكَلَامُ لَه اِنَّمَا عَدَّ الاِستِدلالَ مِنْ اَقْسَامِ النَّظْمِ تَسَامُحًا لِاَنَّه فِعلُ المُستَدِلِّ وَالَّذِي هُوَ مِنْ اَقسَامِ الكِتَابِ هُوَ ذَاتُ عِبَارَةِ النَّصِّ وَمَا

ثَبَتَ بِهٖ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ الْاِسْتِدْلَالُ هُوَ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْاَثَرِ اِلَى الْمُؤَثِّرِ اَوْ بِالْعَكْسِ وَالْاَخِيْرُ هُوَ الْمُرَادُ هٰهُنَا وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةُ الْقُرْاٰنِ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ نَصًّا اَوْ ظَاهِرًا اَوْ مُفَسَّرًا اَوْ خَاصًّا وَهٰذَا الْاِطْلَاقُ شَائِعٌ فِيْ عُرْفِ الْفُقَهَاءِ مِنْ غَيْرِ نَكِيْرٍ وَلِذَا جَاءَ فِي التَّعْرِيْفِ بِقَوْلِهٖ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ دُوْنَ مَا سِيْقَ ...... النَّصُّ لَهٗ وَالْعَمَلُ هُوَ عَمَلُ الْمُجْتَهِدِ اَعْنِي الْاِسْتِنْبَاطَ دُوْنَ عَمَلِ الْجَوَارِحِ فَيَصِيْرُ حَاصِلُ الْمَعْنٰى وَاَمَّا اِنْتِقَالُ الذِّهْنِ مِنْ عِبَارَةِ الْقُرْاٰنِ اِلَى الْحُكْمِ فَهُوَ اسْتِنْبَاطُ الْمُجْتَهِدِ مِنْ ظَاهِرِ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ وَالْمُرَادُ مِنْ هٰذَا السَّوْقِ اَعَمُّ مِمَّا يَكُوْنُ فِي النَّصِّ بِاَنَّ السَّوْقَ فِي النَّصِّ مَا يَكُوْنُ مَقْصُوْدًا اَصْلِيًّا وَفِيْ عِبَارَةِ النَّصِّ مَا كَانَ مَقْصُوْدًا اَصْلِيًّا اَوْ لَا فَاِذَا تَمَسَّكَ اَحَدٌ لِاِبَاحَةِ النِّكَاحِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ كَانَ عِبَارَةَ النَّصِّ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ نَصًّا فِيْهِ بَلْ ظَاهِرًا بِخِلَافِ الْعَدَدِ فَاِنَّهٗ نَصٌّ فِيْهِ :- ــــــــــــــــ

ترجمہ :۔ پھر مصنف رحؒ نے تقسیم رابع کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا بہرحال استدلال بعبارت النص تو اس چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے مصنف رحؒ نے استدلال کو اقسام نظم میں تسامحاً شمار کیا ہے کیوں کہ استدلال مستدل کا فعل ہے اور جو چیز اقسام کتاب سے ہو وہ ذات عبارت نص ہے اور جو چیز اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم ثابت بعبارت النص ہے اور استدلال اثر سے مؤثر کی طرف یا اس کے برعکس منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں استدلال کے آخری معنی ہی مراد ہیں، اور نص عبارت قرآن کو کہتے ہیں عام اس سے کہ وہ نص ہو یا ظاہر ہو یا مفسر ہو یا خاص ہو اور یہ اطلاق فقہائے کرام کے عرف میں بلا نکیر شائع و ذائع ہے اسی وجہ سے تعریف میں "ماسیق الکلام لہ" آیا ہے ماسیق النص لہ آیا، اور عمل سے مجتہد کا عمل مراد ہے یعنی اصول سے مسائل فرعیہ کا استنباط کرنا اعضائے جسمانی کا عمل مراد نہیں ہے، پس حاصل معنی یہ ہوگا عبارت قرآن سے حکم کی طرف ذہن کا منتقل ہونا یہ مجتہد کا ماسیق الکلام لہ کے ظاہر سے استنباط کرنا ہے اور اس سوق سے مراد عام ہے کہ وہ سوق نص میں ہو کیوں کہ جو سوق نص میں ہوتا ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے اور جو عبارت النص میں ہوتا ہے وہ مقصود اصلی اور غیر اصلی دونوں کو شامل ہوتا ہے چنانچہ جب کوئی شخص اباحت نکاح کیلئے باری تعالےٰ کے قول فانکحوا ما طاب لکم سے استدلال کرے تو یہ قول عبارت النص ہوگا اگرچہ اباحت نکاح کے سلسلہ میں یہ قول نص نہیں ہے بلکہ ظاہر ہے برخلاف عدد کے کہ اس کے بارے میں یہ قول نص ہے -

تشریح :- یہاں سے مصنفؒ نے تقسیم رابع کو بیان فرمایا ہے اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارت النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) ثابت بدلالۃ النص (۴) ثابت باقتضا النص' استدلال بعبارۃ النص یعنی عبارت قرآن دلیل میں پیش کرنا اس چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو انما عدا الاستدلال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ استدلال کو نظم کے اقسام میں شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ استدلال کی دو قسمیں ہیں (۱) اثر سے مؤثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے دھواں دیکھ کر ذہن کا آگ کی طرف منتقل ہو جانا اسی کو استدلال من المعلول الی العلّت کہتے ہیں اس لئے کہ اس مثال میں دھواں معلول ہے اور آگ اس کی علت ہے اور معلول سے علّت پر استدلال کیا گیا ہے (۲) مؤثر سے اثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے آگ دیکھ کر ذھن کا دھویں کی طرف منتقل ہو جانا اسی کا نام استدلال من العلّۃ الی المعلول ہے کیوں کہ اس صورت میں علّت یعنی آگ سے معلول یعنی دھویں پر استدلال کیا گیا ہے یہاں دوسری قسم مراد ہے اس لئے کہ مجتہد کا مقصود ادلہ کے ذریعہ احکام کو ثابت کرنا ہے اور یہ بات مؤثر یعنی دلیل سے اثر یعنی حکم کی طرف منتقل ہونے سے حاصل ہوتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ یہاں استدلال کی دوسری قسم مراد ہے اور یہ مجتہد کا فعل ہے اور مجتہد کا فعل اقسام نظم میں سے نہیں ہے لہٰذا استدلال کو اقسام نظم میں شمار کرنا کیسے درست ہوگا اسی کو شارح نے اپنے انداز میں یوں فرمایا ہے کہ مصنفؒ نے استدلال کو اقسام نظم میں تسامحاً شمار کیا ہے کیوں کہ استدلال مجتہد کا فعل ہے اور وہ جو کتاب اللہ کے اقسام میں سے ہے وہ ذاتِ عبارت النص ہے اور جو چیز اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم ہے جو عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے اور استدلال' اثر سے مؤثر کی طرف یا مؤثر سے اثر کیطرف منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں استدلال کے دوسرے معنی ہی مراد ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے استدلال کو مجازاً اقسام نظم میں شمار کیا ہے کیوں کہ تقسیم رابع کی اقسام کے ذریعہ احکام کو ثابت کرنے کیلئے استدلال نظم پر موقوف ہے۔

پس چونکہ مجتہد کا فعل بھی نظم کیطرف راجع ہے اس لئے اس کو مجازاً نظم کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ یہاں نص سے مراد وہ نہیں ہے جو ظاہر کی قسم ہوتا ہے بلکہ اس سے مراد عبارتِ قرآن اور لفظ قرآن ہے وہ لفظ قرآن خواہ نص کی صورت میں ہو خواہ ظاہر کی صورت میں ہو خواہ مفسر کی صورت میں ہو خواہ خاص کی صورت میں ہو' اور نص کا اطلاق لفظ قرآن پر فقہاء کی اصلاح میں شائع اور ذائع ہے اس پر کسی نے نکیر نہیں کی ہے چونکہ نص سے مراد لفظ قرآن ہے اسی لئے تعریف میں ماسیق الکلام لہٗ کہا گیا ہے اور ماسیق النص لہٗ نہیں کہا گیا ہے عمل سے مراد مجتہد کا عمل ہے یعنی اصول شرعیہ سے مسائل فرعیہ کا استنباط کرنا اعضائے جسمانی کا عمل مراد نہیں ہے اب تعریف

کا حاصل یہ ہوگا کہ لفظ قرآن سے حکم کی طرف ذہن کا منتقل ہونا وہ ماسیق الکلام لہ کے لفظ سے استنباط، کرنے کا نام ہے شارح کہتے ہیں کہ ماسیق الکلام لہ میں جو سوق ہے یہ اس سے عام ہے جو نص میں ہوتا ہے کیوں کہ نص میں جو سوق ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے اور عبارت النص میں جو سوق ہے وہ صرف مقصود ہوتا ہے خواہ اصلی ہو خواہ غیر اصلی ہو، مثلاً اگر کسی نے نکاح کی اباحت پر باری تعالیٰ کے قول فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع سے استدلال کیا تو یہ قول عبارت النص کہلائے گا کیوں کہ اس قول سے اباحتِ نکاح کو بیان کرنا اگرچہ مقصود اصلی نہیں ہے لیکن بہرحال مقصود ہے اور یہ قول اباحتِ نکاح کے سلسلہ میں نص نہیں ہوگا بلکہ ظاہر ہوگا کیوں کہ اس قول سے اباحتِ نکاح کو بیان کرنا مقصود اصلی نہیں ہے حالانکہ نص میں سوق کا مقصود اصلی ہونا ضروری ہے ہاں اس قول کے ذریعہ عدد نساء کو بیان کرنا چونکہ مقصودِ اصلی ہے اس لئے یہ قول عدد کے سلسلہ میں نص ہوگا۔

وَأَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِإِشَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ لُغَةً لٰكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَلَا سِيْقَ لَهُ النَّصُّ وَلَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَقَوْلُهُ بِنَظْمِهِ شَامِلٌ لِلْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ وَلٰكِنْ تَخْرُجُ بِهِ دَلَالَةُ النَّصِّ لِاَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ بِالنَّظْمِ بَلْ بِمَعْنَى النَّظْمِ وَقَوْلُهُ لُغَةً يَخْرُجُ بِهِ الْمُقْتَضٰى لِاَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ لُغَةً بَلْ شَرْعًا اَوْ عَقْلًا وَقَوْلُهُ لٰكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَلَا سِيْقَ لَهُ النَّصُّ تَخْرُجُ بِهِ الْعِبَارَةُ لِاَنَّهَا مَقْصُوْدَةٌ وَمَسُوْقَةٌ وَقَوْلُهُ لَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ زِيَادَةُ تَاكِيْدٍ لِاِخْرَاجِ الْعِبَارَةِ وَتَوْضِيْحٌ لِلتَّعْرِيْفِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا اِلَيْهِ يَعْنِيْ اَنَّهُ ظَاهِرٌ مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ كَمَا اِذَا رَاٰى اِنْسَانٌ اِنْسَانًا بِقَصْدِ نَظْرِهِ وَمَعَ ذٰلِكَ يَرٰى مَنْ كَانَ عَنْ يَمِيْنِهِ وَشِمَالِهِ بِمُوْقِ عَيْنِهِ مِنْ غَيْرِ اِلْتِفَاتٍ وَقَصْدٍ فَالْاَوَّلُ بِمَنْزِلَةِ الْعِبَارَةِ وَالثَّانِيْ بِمَنْزِلَةِ الْاِشَارَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ مِثَالٌ لِلْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ مَعًا وَضَمِيْرُهُنَّ رَاجِعٌ اِلَى الْوَالِدَاتِ الْمَذْكُوْرَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ فَاِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ اِيْجَابَ نَفَقَتِهَا وَكِسْوَتِهَا لِاَجْلِ اَنَّهَا زَوْجَتُهُ وَمَنْكُوْحَتُهُ فَلَا مُنَاسَبَةَ فِيْهِ وَاِنْ كَانَ لِاَجْلِ اَنَّهَا مُرْضِعَةٌ لِوَلَدِهِ يُحْمَلُ عَلٰى اَنَّهُنَّ مُطَلَّقَاتٌ مُنْقَضِيَةٌ عِدَّتُهُنَّ وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ سِيْقَ لِاِثْبَاتِ النَّفَقَةِ وَفِيْهِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ النَّسَبَ اِلَى الْاٰبَاءِ لِاَنَّ الْمَعْنٰى وَعَلَى الَّذِيْ وُلِدَ الْوَلَدُ لِاَجْلِهِ رِزْقُ الْوَالِدَاتِ وَكِسْوَتُهُنَّ فَالنِّسْبَةُ اِلَيْهِ بِلَامٍ

الاختصاص يُعرف به أن الأب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والأب فإنه لا يدل على هذا المعنى إذ ليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا إلى أن للأب حق التملك في مال ولده عند الحاجة لأنه مملوكة وإلى أنه لا يشارك الوالد أحد في نفقة ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة أحد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الأحمدي۔

**ترجمہ**: اور استدلال باشارت النص وہ اس چیز پر عمل کرنا ہے جو نظم قرآن سے لغۃً ثابت ہو لیکن وہ چیز مقصود نہ ہو اور نہ اس کیلئے نص لائی گئی ہو اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہو، پس ماتن کا قول بنظمہ، عبارت اور اشارت دونوں کو شامل ہے لیکن اس سے دلالت النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ نظم سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ معنی نظم سے ثابت ہوتی ہے اور اس کا قول لغۃً اس سے مقتضٰی خارج ہو جاتا ہے کیوں وہ لغۃً ثابت نہیں ہوتا بلکہ شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتا ہے اور اس کا قول لکنہ غیر مقصود و لا سیق لہ النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ مقصود ہوتی ہے اور اس کے لئے نص لائی جاتی ہے اور اس کا قول لیس بظاہر من کل وجہ، عبارت النص کو خارج کرنے میں زیادتی تاکید ہے اور تعریف کی توضیح ہے اگرچہ اس کی ضرورت نہ تھی یعنی وہ من وجہ ظاہر ہے نہ کہ من وجہ، جیسے جب ایک انسان نے دوسرے انسان کو اپنی سیدھی نظر سے دیکھا اور اس کے ساتھ ساتھ بغیر التفات اور بغیر قصد کے اپنے گوشۂ چشم سے دائیں اور بائیں طرف کے لوگوں کو بھی دیکھتا ہے تو اول عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور ثانی، اشارت النص کے مرتبہ میں ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن، عبارت النص اور اشارت النص دونوں کی مثال ہے اور ھن ضمیر والدات کی طرف راجع ہے جو باری تعالیٰ کے قول والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین میں مذکور ہے پس اگر اس سے مراد اس کے نفقہ اور کسوہ کو واجب کرنا ہے اس بنا پر کہ وہ اس کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر اس بنا پر کہ وہ اس کے بچے کی مرضعہ ہے تو اس کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ وہ والدات ایسی مطلقہ ہیں جن کی عدت گذر چکی ہے ہر صورت میں اس قول کو اثبات نفقہ کیلئے لایا گیا ہے اور اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ نسب آباء ہی کی طرف منسوب ہوگا کیوں کہ آیت کریمہ کے یہ معنی ہیں اور اس شخص پر جس کے لئے بچہ جنا گیا ہے والدات کا رزق اور ان کا کپڑا ہے پس لام اختصاص کیساتھ مولود لہ کیطرف نسبت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باپ ہی اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف لفظ والد اور لفظ اب کے کیونکہ ان میں سے کوئی بھی اس معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے کہ ان میں سے کسی میں لام اختصاص نہیں ہے اور اسی طرح یہ اس بات کیطرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ ضرورت کے وقت باپ کیلئے

اس کے بچہ کے مال میں مالک ہونے کا حق ہے کیوں کہ بچہ اس کا مملوک ہے اور اس طرف بھی مشیر ہے کہ کوئی شخص بھی والد کا اس کے بچہ کے نفقہ میں شریک نہیں ہے جیسا کہ کوئی شخص اس نسبت میں اسکا شریک نہیں ہے ہم نے یہ سب باتیں تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں ذکر کر دی ہیں۔

**تشریح:** ۔ تقسیم رابع کی دوسری قسم استدلال باشارت النص ہے اور استدلال باشارت النص یعنی اشارۃ نص کو دلیل بنانا یہ ہیکہ جو چیز نص اور قرآن کے لفظ سے لغۃً ثابت اور مفہوم ہو اس پر عمل کیا جائے لیکن وہ ماثبت بنظم النص لغۃ مقصود نہ ہو اور نہ اس کے لئے نص لائی گئی ہو اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہو فوائد و قیود بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ مصنف کا قول بنظمہ عبارت النص اور اشارت النص، دونوں کو شامل ہے کیوں کہ دونوں میں ماثبت بنظم النص پر عمل ہوتا ہے البتہ اس لفظ سے دلالت النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ دلالت النص کا ثبوت نظم نہیں ہوتا ہے بلکہ معنیٰ نظم سے ہوتا ہے اور لغۃ کی قید سے اقتضاء النص خارج ہو جاتا ہے کیوں کہ اقتضاء النص لغۃً ثابت نہیں ہوتا ہے اور ولکنہ غیر مقصود ولا سیق لہ النص کی قید سے عبارت النص خارج ہو جاتا ہے کیوں کہ عبارت النص مقصود بھی ہوتی ہے اور نص اس کے لئے لائی بھی جاتی ہے اور لیس بظاہر من کل وجہ کی قید عبارت النص کو خارج کرنے کے لئے مزید تاکید اور توضیح کیلئے ذکر کر دی گئی ہے۔ اگرچہ اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی مطلب یہ ہے کہ ماثبت بنظم النص لغۃ یعنی اشارت النص من وجہ ظاہر ہوتا ہے اور من وجہ ظاہر نہیں ہوتا اور رہا عبارت النص تو وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔

شارح نے عبارت النص اور اشارۃ النص دونوں کی مثال حسیات میں یہ ذکر فرمائی ہے کہ ایک آدمی نے بالقصد اور بالارادہ سیدھی نظر سے دوسرے آدمی کو دیکھا اس کے ساتھ ساتھ بلا ارادہ گوشۂ چشم سے دائیں اور بائیں طرف کے لوگ بھی نظر آگئے تو اول یعنی بالارادہ دیکھنا عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور ثانی یعنی بلا ارادہ نظر آجانا اشارۃ النص کے مرتبہ میں ہے۔

مصنف نے احکام میں ان دونوں کی مثال میں باری تعالی کا یہ قول ذکر کیا ہے وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن یعنی والدات کا نفقہ اور کسوہ مولود لہ یعنی باپ پر واجب ہے آیت میں ھن ضمیر اس والدات کیطرف راجع ہے جو باری تعالی کے قول والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین میں مذکور ہے شارح نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ اگر اس قول میں مرد پر عورت کے نفقہ اور کسوہ کو واجب کرنا مراد اس لئے ہو کہ یہ اس کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ مرد پر اس کی بیوی کا نفقہ اور کسوہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور اگر اس سے مرد پر عورت کے نفقہ اور کسوہ کو واجب کرنا مراد اس لئے ہو کہ وہ عورت اس کے بچہ کی انا اور دودھ پلانے والی ہے تو اس قول کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ وہ عورتیں مطلقہ ہیں ان کی عدت گذر چکی ہے شوھر نے انکو

اپنے بچہ کے دودھ پلانے کے لئے اجرت پر لیا ہے، بہرحال والدات کا نفقہ اور کسوہ بیوی ہونیکی وجہ سے ہو دونوں صورتوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول اثبات نفقہ کیلئے لایا گیا ہے، پس اثبات نفقہ کے سلسلہ میں یہ آیت عبارت النص کے طور پر ہوگی اور اس آیت کے ذریعہ بطریق اشارۃ النص یہ بات بھی ثابت ہے کہ اولاد کا نسب آباء کی طرف منسوب ہوتا ہے کیوں کہ آیت کے معنی ہیں وعلی الذی وُلِدَا لولدُ، لاجلہ رزق الوالدات وکسوتھن یعنی اس شخص پر جس کے لئے بچہ جنا گیا یعنی باپ اس پر جننے والی کو کھلانا اور پہنانا واجب ہے اس آیت میں مولود لہٗ کیطرف نسبت لام اختصاص کے ذریعہ کی گئی ہے چنانچہ کہا گیا مولود لہٗ یعنی جس کے لئے جنا گیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باپ ہی اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے اور نسب باپ ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے برخلاف لفظ والدؔ چنانچہ باپ اگر قریشی عرب میں سے ہو اور ماں عجمی ہو تو بچہ کفارۃ اور امامت کبریٰ میں قریشی شمار ہوگا رہا یہ اعتراض کہ ولکم نصف ماترک ازواجکم ان لم یکن لھن ولد میں بواسطہ لام یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اولاد ماں کیلئے ہوتی ہے اور ماں ہی کیطرف نسب منسوب ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں لھن کا لام اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ مُلابَسَتْ کے لئے ہے کیوں کہ ماں کے لئے بالاجماع نسب ثابت نہیں ہوتا اس آیت سے بطریق اشارت النص یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ ضرورت کے وقت باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے بچہ کے مال کا مالک اور متصرف ہو کیوں کہ مولود لہٗ کا لام ملک اس پر دلالت کرتا ہے کہ بچہ باپ کا مملوک ہے مگر چونکہ حقیقت میں بچہ باپ کا مملوک نہیں ہوتا اس لئے دلیل پر بقدر امکان عمل کرنے کیلئے اس کا اثر اس میں باقی رکھا گیا کہ باپ بوقت ضرورت اس کے مال کا مالک ہوجاتے البتہ ضرورت کی دو قسمیں ہیں

(۱) کاملہ جیسے زندہ رہنے کیلئے مطعوم و مشروب کی ضرورت، ایسی ضرورت میں باپ بلاضمان اپنے بچہ کے مال میں تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے۔

(۲) ناقصہ جیسے بیٹے کی باندی سے جماع کر کے اسکو ام ولد بنانا، ایسی ضرورت میں باپ بیٹے کی جاریہ میں ضمان کیساتھ تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے اسی طرح اس آیت سے بطریق اشاعت النص یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ اولاد کے نفقہ میں باپ کا کوئی شریک نہیں ہوتا ہے کیوں کہ جب نسب میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے تو اس کے حکم یعنی انفاق علی الاولاد میں بھی کوئی شریک نہیں ہوگا شارح نور الانوار ملاجیون رح فرماتے ہیں کہ ساری باتیں تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی مذکور میں زیادہ لگن ہو تو اس کا مطالعہ کیجئے۔

وَهُمَا سَوَاءٌ فِي إِيجَابِ الْحُكْمِ اَلْآنَ اَلْاَوَّلَ اَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ يَعْنِي اَنَّ كُلًّا مِنَ الْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ قَطْعِيُّ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لٰكِنْ تُرَجَّحُ الْعِبَارَةُ عَلَى الْاِشَارَةِ وَقْتَ التَّعَارُضِ

مِثَالُهٗ قَوْلُهٗ فِیْ حَقِّ النِّسَاءِ اِنَّهُنَّ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَّدِیْنٍ قُلْنَ وَمَا نُقْصَانُ عَقْلِنَا وَدِیْنِنَا قَالَ اَلَیْسَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرِّجَالِ قُلْنَ بَلٰی قَالَ تَقْعُدُ اِحْدٰکُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا فِیْ قَعْرِ بَیْتِهَا لَا تَصُوْمُ وَلَا تُصَلِّیْ قُلْنَ بَلٰی قَالَ فَذٰلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِیْنِهَا فَالْحَدِیْثُ وَاِنْ کَانَ مَسُوْقًا لِلنُّقْصَانِ دِیْنِهِنَّ لٰکِنَّهٗ یُفْهَمُ مِنْهُ اِشَارَةً اِلٰی اَنَّ اَکْثَرَ الْحَیْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ یَوْمًا لِاَنَّ لَفْظَ الشَّطْرِ مَوْضُوْعٌ لِلنِّصْفِ فِیْ اَصْلِ اللُّغَةِ وَبِهٖ تَمَسَّكَ الشَّافِعِیُّ رح فِیْ اَنَّ اَکْثَرَ الْحَیْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ یَوْمًا وَلٰکِنَّهٗ مُعَارِضٌ بِمَا رُوِیَ اَنَّهٗ قَالَ اَقَلُّ الْحَیْضِ لِلْجَارِیَةِ الْبِکْرِ وَالثَّیِّبِ ثَلٰثَةُ اَیَّامٍ وَّلَیَالِیْهِنَّ وَاَکْثَرُهٗ عَشَرَةُ اَیَّامٍ لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ فِیْ هٰذَا الْمَعْنٰی فَرُجِّحَتْ عَلَی الْاِشَارَةِ۔

**ترجمہ**:۔ اور وہ دونوں ایجاب حکم میں برابر ہیں مگر تعارض کیوقت اول زیادہ حقدار ہے یعنی عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح دی جاتی ہے اس کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے جو عورتوں کے حق میں مروی ہے کہ عورتیں عقل اور دین دونوں اعتبار سے ناقص ہیں، عورتوں نے کہا کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا عورتوں کی شہادۃ مردوں کی نصف شہادت کے برابر نہیں ہے' عورتوں نے کہا ہاں' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم میں سے ہر ایک اپنے آدھے زمانہ تک اپنے گھر کے اندر نہیں بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے نہ نماز پڑھتی ہے' عورتوں نے کہا ہاں' آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ ان کے نقصانِ دین کی وجہ سے ہے پس حدیث اگرچہ ان کے نقصان دین کو ثابت کرنے کیلئے لائی گئی ہے لیکن اس سے اشارۃً یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے کیوں کہ شطر کا لفظ لغت میں نصف کیلئے موضوع اور اسی لفظ سے امام شافعیؒ نے اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے لیکن یہ اسکے معارض ہے جو مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اقل مدت حیض باکرہ اور ثیبہ کی تین دن اور تین رات ہے اور اکثر مدت حیض دس دن ہے اس لئے کہ یہ اس معنی میں عبارت النص ہے لہذا اس کو اشارت پر ترجیح دی جائیگی۔

**تشریح**:۔ مصنفؒ نے کہا کہ عبارت النص اور اشارت النص اثبات حکم قطعاً میں دونوں برابر ہیں یعنی دونوں میں سے ہر ایک اپنی مراد پر قطعی دلالت کرتا ہے لیکن اگر دونوں کے درمیان، تعارض واقع ہو جائے تو عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح دی جائے گی کیوں کہ عبارت النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ مقصود بھی ہوتی ہے اور کلام اس کے لئے لایا بھی جاتا ہے اس کے برخلاف

جو چیز اشارت النص سے ثابت ہوتی ہے نہ وہ مقصود ہوتی ہے اور نہ اس کیلئے کلام لایا جاتا ہے گویا عبارت النص سے ثابت شدہ چیز اقوی ہے اور اشارت النص سے ثابت شدہ چیز غیر اقوی ہے اور اقوی کو غیر اقوی پر چونکہ ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح حاصل ہوگی اس کی مثال یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے حق میں فرمایا ہے کہ وہ عقل اور دین دونوں اعتبار سے ناقص ہوتی ہیں عورتوں کے اس سوال کرنے پر کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دیکھو عورتوں کی گواہی مردوں کی نصف گواہی کے برابر ہوتی ہے، یہ تو ان کی عقل کے ناقص ہونے کی علامت ہے اور زندگی میں آدھے زمانہ تک نماز، روزہ کی اہل نہیں رہتیں یہ انکے دین کے ناقص ہونے کی علامت ہے اس حدیث کے بارے میں اگرچہ امام بیہقی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث کتب حدیث میں موجود نہیں ہے اور ابن جوزی نے کہا کہ یہ حدیث غیر معروف ہے اور امام نووی نے کہا کہ یہ حدیث باطل ہے لیکن بہر حال حدیث ہے اور یہ حدیث عورتوں کے نقصانِ دین کو ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے یعنی عورتوں کے نقصان دین کو ثابت کرنے کیلئے یہ حدیث عبارت النص ہے اور اس حدیث سے بطریق اشارت النص یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہے کیونکہ حدیث میں شطر کا لفظ ہے جس کے معنی نصف کے ہیں امام شافعی نے اسی لفظ سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہے لیکن یہ حدیث ایک دوسری حدیث کے معارض ہے جس میں اللہ کے رسول صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اقل الحیض للجاریۃ البکر والثیب ثلثۃ ایام ولیا لیھن و اکثرہ عشرۃ ایام۔ یہ دوسری حدیث عبارت النص کے طور پر دلالت کرتی ہے کہ اکثر مدتِ حیض دس یوم ہے۔

الحاصل حدیث اول سے اشارت النص کے طور پر اکثر مدت حیض کا پندرہ دن ہونا ثابت ہوا اور عبارت النص کے طور پر اکثر مدت حیض کا دس دن ہونا ثابت ہوا اور عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا جو چیز عبارت النص سے ثابت ہوتی ہے یعنی اکثر مدت حیض کا دس دن ہونا وہ راجح ہوگا اور جو چیز اشارت النص سے ثابت ہوتی ہے یعنی اکثر مدت حیض کا پندرہ دن ہونا وہ مرجوح ہے۔

وَلِلْاِشَارَۃِ عُمُوْمٌ كَمَا لِلْعِبَارَۃِ لِاَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا ثَابِتٌ بِنَفْسِ النَّظْمِ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ كُلٌّ مِّنْهُمَا خَاصًّا وَّاَنْ يَّكُوْنَ عَامًّا مَخْصُوْصَ الْبَعْضِ وَغَيْرَهٗ وَمِثَالُ الْاِشَارَۃِ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ يُّقْتَلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتٌ فَاِنَّهٗ سِيْقَ لِعُلُوِّ دَرَجَاتِ الشُّهَدَاءِ وَلٰكِنَّهٗ يُفْهَمُ مِنْهُ اِشَارَۃً اَنْ لَّا يُصَلّٰى عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ حَيٌّ وَالْحَيُّ لَا

يُصَلّٰى عَلَيْهِ ثُمَّ خُصَّ مِنْهُ حَمْزَةُؓ فَإِنَّهُ صَلّٰى عَلَيْهِ سَبْعِيْنَ صَلٰوةً وَهٰذَا كُلُّهُ عَلٰى رَأْيِ الشَّافِعِيِّؒ وَأَمَّا عَلٰى رَأْيِنَا فَمِثَالُهُ مَا قِيْلَ إِنَّهُ خُصَّ مِنْ عُمُوْمِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ الْآيَةَ وَطْئُ الْأَبِ جَارِيَةَ وَلَدِهٖ فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ حَتّٰى وَجَبَتْ عَلَيْهِ قِيْمَتُهَا عَلٰى مَا عُرِفَ ۔

ترجمہ :۔ اور اشارت النص کیلئے بھی ایسا ہی عموم ہے جیسا کہ عبارت النص کیلئے ہے اس لئے کہ انمیں سے ہر ایک نفسِ نظم سے ثابت ہے، پس ان دونوں میں سے ہر ایک خاص و عام مخصوص البعض وغیرہ ہونیکا احتمال رکھتا ہے اور اشارہ مخصوص البعض کی مثال باری تعالیٰ کا قول ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات ہے کیوں کہ یہ کلام شہداء کی بلندیٔ درجات کیلئے لایا گیا ہے لیکن اس سے اشارۃً یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اس پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیوں کہ وہ زندہ ہے اور زندہ پر نماز نہیں پڑھی جاتی ہے پھر اس سے حضرت حمزہ کو خاص کر لیا گیا کیوں کہ ان پر ستر بار نماز پڑھی گئی۔ یہ تمام باتیں امام شافعیؒ کے رائے کے مطابق ہیں۔ اور بہر حال ہماری رائے کے مطابق اس کی مثال وہی قول ہے جو کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے قول وعلی المولود لہٗ الآیۃ کے عموم سے باپ کے اپنے بچہ کی جاریہ سے وطی کرنے کو خاص کیا گیا ہے کیوں کہ وطی حلال نہیں یہاں تک کہ اس پر باندی کی قیمت واجب ہو جائے۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اشارت النص کیلئے بھی اسی طرح عموم ہوتا ہے جیسا کہ عبارت النص کیلئے ہوتا ہے کیوں کہ یہ دونوں نفسِ نظم سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور نظم کے عوارض میں سے عموم و خصوص ہیں لہذا ان دونوں میں خصوص کا احتمال بھی ہوگا اور عموم کا بھی، پھر عموم میں مخصوص البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا اور غیر مخصوص البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا۔

قاضی ابو زید کہتے ہیں کہ جو چیز اشارت النص سے ثابت ہوتی ہے اس میں عموم جاری نہیں ہوتا کیونکہ عموم اس میں... ہوتا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو حالاں کہ اشارت النص ایسا نہیں ہے، پس جب انکے نزدیک اشارت النص میں عموم جاری نہیں ہوگا تو اس میں تخصیص بھی جاری نہ ہوگی کیوں کہ تخصیص عموم ہی کی فرع ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر کوئی چیز اشارت النص سے ثابت ہو اور عام ہو اور پھر اس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو تو اس کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل کر دیئے گئے ان کو مردہ مت کہو یہ آیت عبارت النص کے اعتبار سے شہداء کے بلند مرتبہ ہونے پر دلالۃ کرتی ہے لیکن اشارت النص کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شہید پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیوں کہ قرآن حکیم نے شہید کو زندہ قرار دیا ہے اور زندہ آدمی پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی، لہذا شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، بہر حال اشارت النص سے ثابت شدہ یہ حکم عام ہے

لیکن اس سے سید الشہداء عم رسول حضرت امیر حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خاص کر لیا گیا کیوں کہ ان پر ستر بار نماز جنازہ پڑھی گئی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض کی یہ مثال حضرت امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق ہوگی کیوں کہ ان کے نزدیک تلوار نے چونکہ شہید کے تمام گناہوں کو مٹا دیا ہے اس لئے شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائیگی اور احناف کے نزدیک اس کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول وعلی المولود لہ سے بطریق اشارت النص یہ بات ثابت ہے کہ باپ کو اپنے بیٹے کے جملہ مال میں مالک اور متصرف ہونے کا حق حاصل ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا لیکن اس سے ... بیٹے کی باندی کو خاص کر لیا گیا لہٰذا باپ کو بیٹے کی باندی میں وطی کے ذریعہ تصرف کرنے کا حق نہیں ہے، چنانچہ باپ کے لئے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا اس وقت تک حلال نہیں ہوگا جب تک کہ باپ پر اس باندی کی قیمت واجب نہ ہو جائے۔

وَاَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اِجْتِهَادًا عَدَلَ هٰهُنَا عَنْ طَرِيْقِ الْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّقُوْلَ اَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَالْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ لٰكِنْ هٰذِهٖ مُسَامَحَةٌ قَدِيْمَةٌ مِّنْ فَخْرِ الْاِسْلَامِ حَيْثُ يَذْكُرُ تَارَةً الْاِسْتِدْلَالَ وَالْوُقُوْفَ وَهُوَ فِعْلُ الْمُجْتَهِدِ وَتَارَةً الْعِبَارَةَ وَالْاِشَارَةَ وَهُوَ مِنْ اَقْسَامِ النَّظْمِ حَقِيْقَةً وَتَارَةً الثَّابِتَ بِالْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ وَهُوَ مِنْ صِفَاتِ الْحُكْمِ وَلَا ضَيْرَ فِيْهِ بَعْدَ وُضُوْحِ الْمَقْصُوْدِ وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ خَرَجَتْ مِنْ قَوْلِهٖ بِمَعْنَى النَّصِّ الْعِبَارَةُ وَالْاِشَارَةُ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِهٖ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيَّ الْمَوْضُوْعَ لَهٗ بَلْ مَعْنَاهُ الْاِلْتِزَامِيُّ كَالْاِيْلَامِ مِنَ التَّاْفِيْفِ وَقَوْلُهٗ لُغَةً تَمْيِيْزٌ عَنْ مَعْنَى النَّصِّ وَيَخْرُجُ بِهِ الْاِقْتِضَاءُ وَالْحَذْفُ لِاَنَّهُمَا ثَابِتَانِ شَرْعًا اَوْ عَقْلًا وَقَوْلُهٗ لَا اِجْتِهَادًا تَاْكِيْدٌ لِقَوْلِهٖ لُغَةً وَفِيْهِ رَدٌّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ دَلَالَةَ النَّصِّ هُوَ الْقِيَاسُ لٰكِنَّهٗ خَفِيٌّ وَالدَّلَالَةُ جَلِيٌّ وَكَيْفَ يَكُوْنُ هٰذَا وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ لَا يَقِفُ عَلَيْهِ اِلَّا الْمُجْتَهِدُ وَالدَّلَالَةُ قَطْعِيَّةٌ يَعْرِفُهَا كُلٌّ مِّنْ اَهْلِ اللِّسَانِ وَلِهٰذَا كَانَتْ هِيَ مَشْرُوْعَةً قَبْلَ شَرْعِ الْقِيَاسِ وَلَا يُنْكِرُهَا مُنْكِرُو الْقِيَاسِ۔

**ترجمہ**:۔ اور ثابت بدلالت النص وہ چیز ہے جو معنیٰ نص سے لغۃً ثابت ہوتی ہے نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے، یہاں مصنفؒ نے عبارت النص اور اشارت النص کے طریقہ سے عدول کیا ہے اور مناسب یہ تھا کہ یوں فرماتے اما الاستدلال بدلالۃ النص فالعمل بما ثبت لیکن یہ فخر الاسلام کی پرانی مسامحت ہے

چنانچہ وہ کبھی ذکر کرتے ہیں الاستدلال والوقوف حالانکہ یہ مجتہد کے فعل ہیں اور کبھی بالعبارت والاشارت حالانکہ یہ دونوں حقیقۃً اقسام نظم سے ہیں اور کبھی الثابت بالعبارت والاشارت حالانکہ یہ حکم کی صفات میں سے ہے اور مقصود کی وضاحت کے بعد اس میں کوئی نقصان نہیں ہے اور ہر صورت میں مصنف کے قول بمعنی النص سے عبارت النص اور اشارت النص دونوں خارج ہوگئیں اور مصنف کے قول معنی النص سے اسکے معنی، لغوی موضوع مراد نہیں ہیں بلکہ معنی التزامی مراد ہیں جیسے تافیف سے ایذا پہونچانا اور اس کا قول لغۃً معنی نص سے تمیز ہے اس قید سے اقتضاء اور محذوف خارج ہوجاتے ہیں کیوں کہ یہ دونوں شرعاً یا عقلاً ثابت ہیں اور اس کا قول لا اجتہاداً اس کے قول لغۃً کی تاکید ہے اور اس میں ان لوگوں کی تردید ہے جنکا خیال ہے کہ دلالۃ النص قیاس ہے لیکن خفی ہے اور دلالت جلی ہے اور یہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ قیاس ظنی ہے اس پر سوائے مجتہد کے کوئی مطلع نہیں ہوسکتا ہے اور دلالت قطعی ہے اس کو ہر وہ شخص جانتا ہے جو صاحب زبان ہو، نیز دلالت قیاس مشروع ہونے سے پہلے مشروع ہوئی ہے اور منکرین قیاس بھی اس کا انکار نہیں کرتے ہیں۔

**تشریح** :۔ تقسیم رابع کی تیسری قسم بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ ثابت بدلالۃ النص وہ چیز ہے جو معنی نص سے لغۃً ثابت ہوتی ہے نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے۔

شارح نے فرمایا کہ مصنف نے دلالۃ النص کی تعریف میں وہ انداز اختیار نہیں فرمایا جو انداز عبارت النص اور اشارت النص کی تعریفوں میں اختیار کیا ہے، عبارت النص اور اشارت النص کی تعریفوں کے نہج پر یہاں، بھی فاضل مصنف کو یوں کہنا چاہیئے تھا اما الاستدلال بدلالۃ النص فالعمل بما ثبت یعنی دلالت النص سے استدلال کا مطلب اس چیز پر عمل کرنا ہے جو معنی نص سے ثابت ہو۔

لیکن یہ علامہ فخر الاسلام کی پرانی مسامحت ہے چنانچہ وہ کبھی استدلال اور وقوف کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ مجتہد کے افعال ہیں اور کبھی عبارت اور اشارت کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ دونوں حقیقۃً اقسام نظم سے ہیں اور کبھی الثابت بالعبارت اور الثابت بالاشارت کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ حکم کی صفات کے قبیل سے ہیں مصنف المنار بھی چونکہ علامہ موصوف کے مقلد ہیں اس لئے وہ بھی ان کے نقش قدم پر چلتے ھیں اور اس طرح کی مسامحتوں کا ارتکاب کرتے ہیں لیکن مقصود کی وضاحت ہوجانے کے بعد اس طرز کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

شارح نور الانوار ملاجیون نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ تعریف میں بمعنی النص کی قید فصل اول ہے جس کے ذریعہ دلالت النص کی تعریف سے عبارت النص اور اشارت النص کو خارج کیا گیا ہے کیوں کہ ان دونوں کا ثبوت نفس نظم سے ہوتا ہے نہ کہ معنی نص سے۔ ولیس المراد بہ معناہ اللغوی الموضوع لہٗ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معنی نص کے قید کے ذریعہ عبارت النص اور اشارت النص، کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں اسی،

چیز پر عمل ہوتا ہے جو چیز معنی نص سے لغۃً ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت النص اور اشارت النص میں معنی سے مراد وہی لغوی معنی ہے جس کے لئے لفظ موضوع ہوتا ہے اور دلالت النص کی تعریف میں معنی سے معنی لغوی موضوع لہٗ مراد نہیں ہے بلکہ اس کے معنی التزامی مراد ہیں جیسے باری تعالیٰ کے قول "ولا تقل لھما اف" میں تافیف سے ایلام اور رنج پہونچانے کے معنی مراد ہیں کیونکہ تافیف کے معنی موضوع لہٗ کلمۂ اف کے ساتھ تکلم کرنے کے ہیں اور اس کے التزامی معنی ایلام اور رنج دینے کے ہیں جو ضرب اور شتم وغیرہ سب کو شامل ہے پس جب دونوں جگہ معنی سے الگ الگ مراد ہیں تو دلالت النص کی تعریف میں بمعنی النص لغۃ کی قید لگا کر عبارت النص اور اشارت النص کو تعریف سے خارج کرنا درست ہوگا، تعریف میں لغۃ کی قید معنی النص کی تمیز اور فصل ثانی ہے اس کے ذریعہ مقتضیٰ اور محذوف کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے کیوں کہ ان دونوں کا ثبوت شرعی یا عقلی ہوتا ہے نہ کہ لغوی۔ اب تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ دلالت النص وہ ہے جو ایسے معنی سے ثابت ہو جو نص کے لغوی معنی ہوں اجتہادی معنی نہ ہوں یعنی اس کا فہم اور اس پر عمل، قیاس اور اجتہاد پر موقوف نہ ہو بلکہ اس کو ہر اہل لغت جانتا اور پہچانتا ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ لا اجتہادا کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ مصنف کے قول لغۃً کی تاکید ہے اور اس قید کے ذریعہ ان لوگوں پر رد کیا گیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ دلالت النص قیاس ہے لیکن قیاس "خفی" ہوتا ہے اور دلالت النص اس کی بہ نسبت قیاس جلی ہے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دلالت النص میں حکم کا ثبوت معنی لازم کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے۔ چنانچہ یہاں ایک تو اصل ہوا جیسے تافیف اور ایک فرع ہوا جیسے ضرب و شتم اور ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ والدین کی اذیت ہے یعنی جس طرح اذیتِ والدین کی وجہ سے کلمۂ اف کہنے سے منع کیا گیا ہے، اسی طرح اذیتِ والدین کیوجہ سے ضرب و شتم بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

بہرحال جب یہاں اصل، فرع اور علت مشترکہ سب موجود ہیں تو قیاس کے معنی متحقق ہو گئے اور چوں کہ یہ بات ظاہر بھی ہے اس لئے دلالت النص کا نام قیاس جلی تجویز کیا گیا ہے اور قیاس محض میں چونکہ ایک گونہ خفا ہوتا ہے اس لئے قیاس کو قیاس خفی کہا جائیگا، ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ دلالت النص کو قیاس قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ حالانکہ دلالت النص اور قیاس کے درمیان فرق کرنے پر چار باتیں دلالت کرتی ہیں۔

(۱) قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے اور دلالت النص قطعی ہوتی ہے۔

(۲) قیاس پر صرف مجتہد مطلع ہو سکتا ہے اور دلالت کو ہر وہ شخص جان سکتا ہے جو اہل زبان ہو اور لغت سے واقف ہو۔

(۳) دلالت النص، قیاس کے مشروع ہونے سے پہلے ہی مشروع ہے۔

(۴) منکرین قیاس بھی دلالت النص کا انکار نہیں کرتے ہیں، اگر دلالت النص قیاس ہی کا دوسرا نام ہوتا تو دونوں ظنی ہوتے یا دونوں قطعی ہوتے دونوں پر صرف مجتہد مطلع ہوپاتا، اور دونوں کی مشروعیت ایک ساتھ ہوتی اور منکرین قیاس اس کا بھی انکار کرتے لیکن ان دونوں کے درمیان فرق کا پایا جانا اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ دلالت النص قیاس کا دوسرا نام نہیں ہے بلکہ دلالت النص اور چیز ہے اور قیاس اور چیز ہے۔

كَالنَّهْيِ عَنِ التَّافِيفِ يُوْقَفُ بِهٖ عَلٰى حُرْمَةِ الضَّرْبِ بِدُوْنِ الْاِجْتِهَادِ فِي الْمِثَالِ مُسَامَحَةٌ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَّقُوْلَ كَحُرْمَةِ الضَّرْبِ الَّذِيْ يُوْقَفُ عَلَيْهِ مِنَ النَّهْيِ عَنِ التَّافِيفِ وَالْمَقْصُوْدُ وَاضِحٌ يَعْنِيْ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهُ النَّهْيُ عَنِ التَّكَلُّمِ بِاُفٍّ فَقَطْ وَهُوَ ثَابِتٌ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَمَعْنَاهُ اللَّازِمُ الَّذِيْ هُوَ الْاِيْلَامُ دَلَالَةُ النَّصِّ وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ هُوَ حُرْمَةُ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاَمْثِلَةُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِيْ ذَكَرَهَا الْقَوْمُ مَذْكُوْرَةٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ ـــــــ

**ترجمہ**:۔ جیسے نہی عن التافیف سے اجتہاد کے بغیر ضرب کی حرمت پر واقفیت ہوجاتی ہے مثال مذکورہ میں مسامحت ہے بہتر یہ تھا کہ مصنفؒ یوں فرماتے جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نہی عن التافیف سے ہوتا ہے اور مقصود واضح ہے یعنی باری تعالیٰ کے قول "فلا تقل لھما اف" کے معنی موضوع لہ ہیں صرف اف کہنے سے روکنا اور یہ معنی عبارت النص سے ثابت ہیں اور اس کے التزامی معنی جو ایلام کے ہیں وہ دلالت النص ہیں اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے وہ ضرب و شتم کی حرمت ہے اور دیگر شرعی مثالیں جن کو قوم نے ذکر کیا ہے وہ بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

**تشریح**:۔ دلالت النص کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ جیسے والدین کے سامنے کلمۂ اف کہنے سے روکنا بغیر اجتہاد کے اس سے یہ بات بھی ثابت ہوجاتی ہے کہ والدین کو مارنا اور گالیاں دینا بھی حرام ہے کیوں کہ آیت "فلا تقل لھما اف" کا مقصود والدین کو ایذا پہنچانے سے روکنا ہے، پس جب ایذاءِ والدین کی وجہ سے زبان سے کلمۂ اف کہنا ممنوع ہے تو ضرب و شتم جس میں ایذا رسانی زیادہ ہے بدرجۂ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسامحت ہے اس طور پر کہ نہی عن التافیف عبارت النص سے ثابت ہے نہ کہ دلالت النص سے اور جب نہی عن التافیف کا ثبوت دلالت النص نہیں ہے تو اس کو دلالت النص کی مثال پیش کرنا کیسے درست ہوگا، بہتر یہ تھا کہ فاضل مصنفؒ یوں فرماتے کحرمۃ الضرب الذی یوقف علیہ من النہی عن التافیف یعنی جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نہی عن التافیف سے ہوتا ہے اس صورت

میں ضرب دشتم کا حرام ہونا دلالت النص کی مثال ہوتا اور یہ درست تھا کیوں کہ ضرب دشتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہے بہرحال مسامحت کے باوجود مقصود واضح ہے یعنی باری تعالیٰ کے قول فلا تقل لھما اف کے معنی موضوع لہٗ صرف کلمۂ اف کہنے سے روکنا ہے اور یہ معنی عبارت النص سے ثابت ہیں اور اس کے التزامی معنی یعنی ایلام اور رنج پہنچانے سے روکنا دلالت النص ہے اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے وہ ضرب دشتم کا حرام ہونا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دوسری شرعی مثالیں جن کو لوگوں نے ذکر کیا ہے وہ بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں مثلاً بعض حضرات نے دلالت النص کی وجہ سے لواطت میں حدِ زنا واجب کی ہے اور یہ کہا ہے کہ وہ زنا جو مُوجِب حد ہے اس سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ محلِ حرام میں پانی بہاکر اپنی شہوت کو پورا کرنا ہے یعنی محلِ حرام میں پانی بہاکر شہوت پورا کرنے کی وجہ سے حدِ زنا واجب ہوتی ہے اور یہ معنی چوں کہ لواطت میں بھی موجود ہیں اس لئے لواطت میں بھی حدِ زنا واجب ہوگی۔

وَالثَّابِتُ بِهٖ كَالثَّابِتِ بِالْاِشَارَةِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ يَعْنِيْ اَنَّ الدَّلَالَةَ اَيْضًا كَالْاِشَارَةِ فِيْ كَوْنِهِمَا قَطْعِيَّةً لٰكِنَّ الْاِشَارَةَ اَوْلٰى عِنْدَ التَّعَارُضِ وَمِثَالُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَاِنَّهٗ لَمَّا اَوْجَبَ الْكَفَّارَةَ عَلَى الْخَاطِئِ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَهُوَ اَدْنٰى حَالًا فَالْاَوْلٰى اَنْ تَجِبَ عَلَى الْعَامِدِ وَهُوَ اَعْلٰى حَالًا وَبِهٰذَا تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ فِيْ وُجُوْبِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْعَامِدِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اَنَّهٗ يُعَارِضُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا فَاِنَّهٗ يَدُلُّ بِاِشَارَةِ النَّصِّ عَلٰى اَنَّهٗ لَيْسَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ اِذِ الْجَزَاءُ اِسْمٌ لِلْكَافِيْ وَاَيْضًا هُوَ كُلُّ الْمَذْكُوْرِ فَعُلِمَ اَنْ لَا جَزَاءَ لَهٗ سِوٰى جَهَنَّمَ وَلَا يُقَالُ لَوْ كَانَ كَذٰلِكَ لَمَا وَجَبَ عَلَيْهِ الدِّيَةُ وَالْقِصَاصُ لِاَنَّا نَقُوْلُ ذٰلِكَ جَزَاءُ الْمَحَلِّ وَاَمَّا جَزَاءُ الْفِعْلِ فَهُوَ الْكَفَّارَةُ فِي الْخَطَاءِ وَجَهَنَّمُ فِي الْعَمَدِ وَلَوْ سُلِّمَ ذٰلِكَ فَالْقِصَاصُ ثَبَتَ بِنَصٍّ اٰخَرَ۔

ترجمہ:- اور دلالت النص سے ثابت شدہ چیز اشارت النص سے ثابت شدہ چیز کے مانند ہے مگر تعارض کے وقت یعنی قطعی الدلالت ہونے میں دلالت النص بھی اشارت النص کے برابر ہے لیکن تعارض کے وقت اشارت النص اولیٰ ہے اور اس کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے جو کوئی کسی مسلمان کو

غلطی سے قتل کردے اس پر ایک مومنہ رقبہ کا آزاد کرنا واجب ہے پس جب باری تعالیٰ کے اس قول نے خاطی پر عبارت النص کے ذریعہ کفارہ واجب کیا ہے حالانکہ خاطی عامد کے مقابلہ میں ادنیٰ ہے تو عامد پر جو اعلیٰ حیثیت رکھتا ہے بدرجۂ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا اسی سے امام شافعیؒ نے عامد پر کفارہ واجب ہونے کے سلسلہ میں استدلال کیا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول "ومن یقتل مومنا متعمداً فجزاءہ جہنم خالدا فیھا" اس کے معارض ہے، اس لئے کہ یہ اشارت النص کے ذریعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عامد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ جزا کافی کا نام ہے نیز جزاء سے کل جزاء مراد ہے، پس معلوم ہوگیا کہ قاتلِ عامد کیلئے جہنم کے، علاوہ کوئی جزاء نہیں ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس پر دیت اور قصاص واجب نہ ہوتے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ محل کی جزاء ہے اور رہی فعل کی جزاء تو وہ قتل خطا میں کفارہ ہے، اور قتل عمد میں جہنم ہے اور اگر اس کو تسلیم کرلیا جائے تو قصاص دوسری نص سے ثابت ہے۔

**تشریح**: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ دلالت النص اور اشارت النص قطعی الدلالت ہونے میں دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح اشارت النص کی دلالت قطعی ہوتی ہے اسی طرح دلالت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بھی قطعی ہوتا ہے البتہ اگر اشارت النص سے ثابت ہونے والی چیز اور دلالت النص سے ثابت ہونے والی چیز کے درمیان تعارض واقع ہوجائے تو اشارت النص پر عمل کرنا اولیٰ اور قابل ترجیح ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اشارت النص میں نظم اور معنیٰ دونوں موجود ہوتے ہیں اور دلالت النص میں صرف معنیٰ لغوی معتبر ہوتا ہے لہذا اشارت النص اور دلالت النص میں معتبر دونوں معنیٰ کے درمیان تقابل ہوگیا اور اشارت النص میں نظم چونکہ بغیر کسی معارضہ کے باقی رہ گئی اس لئے اشارت النص قابل ترجیح ہوگا، ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ومن قتل مومنا خطأً فتحریر رقبۃ مومنۃ اس آیت میں عبارت النص سے خطأً قتل کرنے والے پر کفارہ واجب کیا گیا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے بطریق دلالت النص اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے قاتلِ عامد پر کفارہ واجب کیا ہے چنانچہ انہوں نے فرمایا ہے کہ خاطی جو معذور ہونے کی وجہ سے کم درجہ کا مجرم اور جانی ہے تو جب اس پر کفارہ واجب ہے تو قاتلِ عامد جو خاطی کی بہ نسبت بڑا مجرم اور بڑی جنایت کا مرتکب ہے تو اس پر بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا گویا امام شافعی کے نزدیک قاتلِ خاطی پر کفارہ کا وجوب عبارت النص سے ثابت ہے لیکن احناف کی طرف سے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاءہ جہنم خالدا فیھا امام شافعیؒ کے اس قول خلاف ہے اس لئے کہ یہ آیت عبارت النص کے طور پر اگرچہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قاتلِ عامد کی سزا ہمیشہ ہمیش کیلئے دوزخ ہے لیکن اشارت النص کے طور پر اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ قاتل عامد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیوں کہ آیت میں جزاء کا

لفظ مذکور ہے اور جزاء نام ہے کافی کا، نیز جو جزاء مذکور ہے اس سے پوری جزاء مراد ہے نہ کہ بعض جزاء، پس اب مطلب یہ ہوگا کہ قاتل عامد کی پوری جزاء اور کل جزاء دوزخ ہے اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دوزخ کے علاوہ اس کی اور کوئی جزاء نہیں ہے اور جب دوزخ کے علاوہ قاتل عامد کی اور کوئی جزاء نہیں ہے تو، قاتل عامد پر کفارہ بھی واجب نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ پہلی آیت سے بطریقِ دلالت النص قاتلِ عامد پر کفارہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور دوسری آیت سے بطریقِ اشارت النص قاتلِ عامد پر کفارہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تعارض کیوقت اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، لہذا اشارت النص پر عمل کرتے ہوئے احناف نے کہا کہ قاتلِ عامد پر کفارہ واجب نہیں ہوگا بعض لوگوں نے مذہبِ احناف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اگر یہ بات درست ہے کہ دوزخ قاتلِ عامد کی کامل اور کافی جزاء ہے اور اسکے علاوہ اس کی کوئی اور جزاء نہیں ہے تو قاتلِ عامد پر دنیا میں دیت اور قصاص کیوں واجب ہوتے ہیں حالاں کہ قاتلِ عامد پر قصاص واجب ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں مثلاً اگر باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کردے تو اس پر دیت واجب ہوتی ہے، بہرحال قاتل عامد پر دنیا میں دیت اور قصاص کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ دوزخ اس کی کافی اور کامل جزاء نہیں ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں جزاء سے مراد آخرت کی جزاء ہے اور مطلب یہ ہے قاتل عامد کیلئے آخرت میں کل جزاء دوزخ ہے، پس اگر قاتلِ عامد پر جزاءِ دنیا بنا کر کفارہ واجب کردیا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہاں جزاء سے مراد تو کامل اور کافی جزاء ہے لیکن آیت میں جزاء کا ذکر کیا گیا ہے وہ فعلِ قتل کی جزاء ہے یعنی فعلِ قتلِ عمد کی کلِ جزاء دوزخ ہے اور فعلِ قتلِ خطاء کی کلِ جزاء کفارہ ہے اور رہی دیت اور قصاص تو وہ فعل کی جزاء نہیں ہے بلکہ محل یعنی مقتول کی جزاء ہے کیوں کہ یہ اولیاء مقتول کا حق ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں کا ثبوت دوزخ کے کامل اور کافی جزاء ہونے میں مضر نہ ہوگا، اور اگر تھوڑی دیر کے لئے معترض کی بات مان بھی لی جائے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قصاص دوسری نص سے ثابت ہے چنانچہ ارشاد باری ہے وکتبنا علیہم فیھا ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف الآیہ۔

وَلِهٰذَا صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِدَلَالَةِ النُّصُوْصِ دُوْنَ الْقِيَاسِ اَيْ لِاَجْلِ اَنَّ الدَّلَالَةَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ يَصِحُّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالْاَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِيْ وَهٰذَا اِذَا كَانَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ وَاَمَّا اِذَا كَانَ بِعِلَّةٍ مَنْصُوْصَةٍ فَهُوَ يُسَاوِي الدَّلَالَةَ فِي الْقَطْعِيَّةِ وَالْاِثْبَاتِ مِثَالُ اِثْبَاتِ

الحدود بالدلالة لا بالقیاس فان الدلالة قطعیة والقیاس ظنی فلهذا صح اثبات الحدود والکفارات بالاولی دون الثانی وهذا اذا کان القیاس ثابتا بعلة مستنبطة واما اذا ثبت بعلة منصوصة فیکون قطعیا مساویا للدلالة فی اثبات الحدود بالدلالة کاثبات حد الزنا بالرجم علی غیر ماعز الذی ثبت علیه العبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابی فکل من کان کذلک یرجم ولکن ثبت الرجم علی کل زان محصن بنص آخر ایضا واثبات حد قطع الطریق علی من کان ردءً لهم بدلالة قوله تعالی ویسعون فی الارض فسادا

ترجمہ :- اور اسی لئے حدود وکفارات کو دلالت النصوص سے ثابت کرنا درست ہے نہ کہ قیاس سے چونکہ دلالت قطعی اور قیاس ظنی ہے اس لئے حدود وکفارات کو اول سے ثابت کرنا درست ہے نہ کہ ثانی سے اور یہ اس وقت ہے جبکہ قیاس کا ثبوت علت مستنبط سے ہو اور جب اس کا ثبوت علت منصوصہ سے ہو تو وہ قطعی ہونے اور ثابت کرنے میں دلالت کا مساوی ہوگا حدود کو دلالت سے ثابت کرنے کی مثال حد زنا بالرجم کو اس ماعز کے علاوہ پر ثابت کرنا ہے جس پر عبارت نص سے حد زنا بالرجم ثابت ہوئی تھی کیوں کہ ماعز کو صرف اس وجہ سے رجم کیا گیا تھا کہ وہ زانی محصن ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ ماعز یا صحابی تھے لہذا ہر وہ شخص جو ایسا ہوگا اسے رجم کیا جائیگا اور دوسری نص سے بھی ہر زانی محصن پر رجم ثابت ہے اور رہزنی کی حد کو... باری تعالیٰ کے قول ویسعون فی الارض فسادا کی دلالت سے اس شخص پر ثابت کرنا ہے جو رہزنوں کا مددگار ہو۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ قطعی الدلالت ہونے میں دلالت النص چونکہ اشارت النص کے برابر ہوتی ہے اور قیاس ظنی ہوتا ہے اسی لئے دلالت النص کے ذریعہ حدود وکفارات کو ثابت کرنا درست ہوگا کیوں کہ قیاس ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہوتا ہے اور شبہات کی وجہ سے حدود وکفارات ثابت نہیں ہوتے بلکہ ساقط ہوجاتے ہیں اور دلالت النص چوں کہ ایسی قطعی دلیل ہے جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہوتا اس لئے اس کے ذریعہ حدود وکفارات ثابت ہوجاتے ہیں، اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ خبر واحد بھی ایسی دلیل ظنی ہے جس میں شبہ ہوتا ہے حالاں کہ خبر واحد سے حدود وکفارات ثابت ہوجاتے ہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ خبر واحد میں جو شبہ ہوتا ہے وہ اس کے ثبوت کے طریقہ میں ہوتا ہے نہ کہ اصل حدیث میں کیونکہ اصل میں وہ بلاشبہ اور بلا ریب حدیث اور سنت رسول ہے اس کے برخلاف قیاس کہ اس کی اصل میں شبہ ہوتا ہے اس فرق کے بعد اعتراض کی گنجائش نہ رہے گی۔

شارح کہتے ہیں کہ قیاس اس صورت میں دلیل ظنی ہوتا ہے جب کہ اس کا ثبوت علت مستنبطہ سے ہو، اور جب اس کا ثبوت علت منصوصہ سے ہو تو وہ قطعی ہونے میں اور حدود وکفارات کو ثابت کرنے میں دلالت النص کے مساوی اور برابر ہوتا ہے جیسا کہ شروع کتاب میں گذر چکا ہے، دلالت النص کے ذریعہ حدود ثابت کرنے کی مثال حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر حد زنا یعنی رجم کو ثابت کرنا ہے، حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر حد زنا رجم کا ثبوت بطریق عبارت النص ہے

اس طور پر کہ ماعز اسلمی ایک اجنبیہ عورت کے ساتھ منھ کالا کرنے کے بعد دربار رسالت میں حاضر ہوئے اور اپنے جرم کا اعتراف کیا چار مرتبہ اعتراف جرم کرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرہ (سنگلاخ زمین) میں لیجاکر رجم کرنیکا امر فرمایا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق ان کو رجم کیا گیا۔

پس چونکہ یہ حدیث ماعز اسلمی کے بارے میں منصوص ہے اس لئے ماعز اسلمی پر حد زنا رجم کا اجراء اور اثبات عبارت النص سے ہوگا اور چونکہ ماعز اسلمی کو رجم ماعز ہونے یا صحابی رسول ہونے کی وجہ سے نہیں کیا گیا بلکہ محصن (شادی شدہ) زانی ہونیکی وجہ سے کیا گیا ہے، لہذا بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص بھی بحالت احصان زنا کرے گا اسکو رجم کیا جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ دوسری نص بھی ہر زانی محصن پر رجم ثابت ہے اور وہ دوسری نص یہ ہے الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالا من اللہ، یہ آیت اگرچہ منسوخ التلاوت ہے لیکن اس کا حکم باقی ہے، بہرحال ہر زانی محصن پر رجم کا ثبوت دلالت النص اور عبارت النص دونوں سے ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ایک حکم دو دلیلوں سے ثابت ہو سکتا ہے اسی طرح دلالت النص سے حد ثابت کرنے کی ایک مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول انما یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا بطریق عبارت النص محاربین پر رہزنی کی حد واجب کرتا ہے اور محاربہ کی صورت قتال اور لوٹ مار کرنا ہے اور اس کے لغوی معنی ہیں دشمن کو مغلوب کرنا اور ایسے طریقہ پر ڈرانا جس سے لوگوں کا سفر کرنا دشوار ہو جائے یہ معنی چوں کہ ڈاکوؤں کی مدد کرنیوالوں میں بھی پائے جاتے ہیں اس لئے ڈاکوؤں کی مدد کرنے والوں پر بھی دلالت النص سے رہزنی کی حد واجب ہوگی۔

وَمِثَالُ اِثْبَاتِ الْكَفَّارَاتِ بِالدَّلَالَةِ اِثْبَاتُ الْكَفَّارَةِ عَلَى امْرَأَةٍ وُطِئَتْ عَمْدًا فِي نَهَارِ رَمَضَانَ بِدَلَالَةِ نَصٍّ وَرَدَ فِي الْاَعْرَابِيِّ حِيْنَ جَامَعَ فِي رَمَضَانَ عَمْدًا وَعَلَى كُلِّ مَنْ يَفْعَلُ الْجِمَاعَ سِوَاهُ لِاَنَّهُ اِنَّمَا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ لِفَسَادِ صَوْمِهِ لَا لِاَنَّهُ اَعْرَابِيٌّ مَخْصُوْصٌ اَوْ رَجُلٌ وَاِثْبَاتُ الْكَفَّارَةِ عَلَى مَنْ اَكَلَ اَوْ شَرِبَ عَمْدًا بِدَلَالَةِ هٰذَا النَّصِّ الْوَارِدِ فِي الْجِمَاعِ لِاَنَّهُ اِنَّمَا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ لِاَجْلِ اَنَّهُ اِفْسَادٌ لِلصَّوْمِ لَا لِاَنَّهُ جِمَاعٌ فَقَطْ فَكُلُّ مَا فِيْهِ اِفْسَادٌ لِلصَّوْمِ مِنَ الْاَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْوَطْيِ تَجِبُ فِيْهِ الْكَفَّارَةُ غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالْجِمَاعِ وَالشَّافِعِيُّ يُنْكِرُ هٰذِهِ الدَّلَالَةَ وَيَقُوْلُ لَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ اِلَّا بِالْجِمَاعِ فَالْعِلَّةُ عِنْدَهُ لَيْسَ اِفْسَادَ الصَّوْمِ بَلِ الْجِمَاعُ فَقَطْ وَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّ عَدَّ اَمْثَالِ هٰذِهِ الْاَحْكَامِ فِي الدَّلَالَةِ لَا يَحْسُنُ لِاَنَّ الشَّافِعِيَّ لَمْ يَعْرِفْ هٰذَا مَعَ اَنَّهُ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ فَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَعُدَّ فِي الْقِيَاسِ وَمِثْلُ هٰذَا كَثِيْرٌ لِنَارِكِهٖ ......

**ترجمہ**:۔ اور دلالت النص سے کفارات ثابت کرنیکی مثال اس عورت پر کفارہ ثابت کرنا ہے، جس سے رمضان کے دن میں وطی کی گئی ہو اس نص کی دلالت سے جو ایک اعرابی کے بارے میں وارد ہوئی تھی جبکہ اس نے رمضان میں عمداً جماع کیا تھا اور ہر اس شخص پر کفارہ ثابت کرنا ہے جو اس اعرابی کے سوا ہو، اور اسی طرح جماع کرتا ہو کیوں کہ اس پر کفارہ صرف اس وجہ سے واجب ہوا ہے کہ اس کا روزہ فاسد ہو گیا ہے نہ اس لئے کہ وہ ایک خاص اعرابی یا ایک مرد ہے اور کفارہ کو اس شخص پر ثابت کرنا جس نے عمداً کھایا پیا ہو اس نص کی دلالت کی وجہ سے جو جماع کے بارے میں وارد ہوئی ہے کیوں کہ اس پر کفارہ صرف اس لئے واجب ہوا ہے کہ اس کا یہ فعل روزہ کو توڑنے کا باعث ہے نہ اس لئے کہ یہ فقط جماع ہے لہٰذا ہر وہ چیز جو روزہ توڑ دے، یعنی کھانا، پینا، اور وطی، اس میں کفارہ واجب ہوگا (یہ حکم) جماع کیساتھ مخصوص نہیں ہے امام شافعی نے اس دلالت کا انکار فرمایا ہے وہ فرماتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع سے واجب ہوتا ہے پس امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت مفسد صوم ہونا نہیں ہے بلکہ صرف جماع کرنا ہے اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ ان جیسے احکام کو دلالت میں شمار کرنا مستحسن نہیں ہے اس لئے کہ امام شافعی اہل زبان ہیکے باوجود اس کو پہچان نہ سکے مناسب یہی تھا کہ یہ مثال قیاس کے باب میں شمار کی جاتی، اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جو ہمارے لئے بھی مفید ہیں اور ان کے لئے بھی۔

**تشریح**:۔ شارح نے دلالت النص سے کفارات ثابت کرنے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک اعرابی جس نے رمضان المبارک کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کیا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا حکم دریافت کیا اس کے بارے میں نص یعنی حدیث وارد ہوئی ہے حدیث یہ ہے امام بخاریؒ، روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ ہم لوگ آقائے مدینہ کی مجلس میں موجود تھے اچانک ایک مرد نے آکر کہا اللہ کے رسول میں مارا گیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ہوا، اس نے کہا روزہ کی حالت میں بیوی کے ساتھ جماع کر بیٹھا، مدنی آقا نے فرمایا تیرے پاس آزاد کرنے کیلئے غلام ہے اس نے کہا نہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا مسلسل دو ماہ روزہ رکھنے کی ہمت ہے اس نے کہا نہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی وسعت ہے، اس نے کہا نہیں، اللہ کے رسول نے اس سے کہا بیٹھ جاؤ، تھوڑی دیر کے بعد آپ کی خدمت میں کھجوریں آئیں آپ نے فرمایا سوال کرنیوالا کہاں ہے اس نے کہا اللہ کے رسول میں حاضر ہوں آپ نے فرمایا ان کو لیجا کر صدقہ کر دو، اس نے کہا اللہ کے رسول مجھ سے اور میرے بچوں سے زیادہ مستحق کون ہوگا عرب میں ہم سے زیادہ کوئی محتاج نہیں ہے اس کا یہ جملہ سن کر محبوب خدا ہنس پڑے اور فرمایا کہ اچھا یہ کھجوریں اپنے گھر والوں کو دیدو، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عمداً روزہ فاسد کرنیکی وجہ سے کفارہ (غلام آزاد کرنا یا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا) واجب ہوتا ہے یہ حدیث چونکہ ایک اعرابی مرد کے بارے میں

وارد ہوئی ہے اس لئے عمداً جماع کرنیکی وجہ سے اس اعرابی مرد پر کفارہ کا وجوب بطریقِ عبارت النص ثابت ہوگا اور اس کی بیوی پر کفارہ دلالت النص سے ثابت ہوگا کیوں کہ اعرابی پر کفارہ اس لئے واجب نہیں کیا گیا کہ وہ اعرابی ہے یا مرد ہے۔

بلکہ اس لئے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے روزہ فاسد کرنیکی جنایت کا ارتکاب کیا ہے لہذا یہ جنایت جس کیطرف سے بھی پائی جائے گی، کفارہ کا یہ حکم دلالۃً اسی کے حق میں ثابت ہوگا، پس وہ عورت جس سے اعرابی نے جماع کیا تھا اس کی طرف سے بھی چونکہ روزہ فاسد کرنے کی جنایت پائی گئی ہے اس لئے دلالۃً اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا، بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ اعرابی مرد پر کفارہ کا وجوب بطریق عبارۃ النص ثابت ہوا ہے اور اسکی بیوی پر بطریق دلالت النص ثابت ہوا ہے اسی طرح ہر وہ شخص جو اس اعرابی کے علاوہ ہو اور رمضان کے دن میں عمداً جماع کا مرتکب ہو اس پر بھی بطریق دلالت النص کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ روزہ فاسد کرنیکی جنایت اس کے حق میں بھی متحقق ہے، اسی طرح اگر کسی شخص نے رمضان کے دن میں عمداً کھا لیا یا پی لیا تو اس پر بھی کفارہ اس نص کی دلالت کی وجہ سے واجب ہوگا جو نص اعرابی کے جماع کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے کیونکہ اعرابی پر کفارہ کا وجوب اس لئے نہیں ہوا کہ اس نے جماع کیا ہے بلکہ اس لئے ہوا ہے کہ اس نے روزہ فاسد کرنیکی جنایتِ کاملہ کا ارتکاب کیا ہے لہذا جس صورت میں بھی روزہ فاسد کرنے کی جنایت کاملہ کا تحقق ہوگا، اسی صورت میں کفارہ واجب ہوگا خواہ کھا کر روزہ فاسد کیا گیا ہو یا پی کر، یا جماع کر کے فاسد کیا گیا ہو، حاصل یہ کہ کفارہ واجب ہونے کا حکم جماع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

شارحؒ نے کہا کہ حضرت امام شافعیؒ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے چنانچہ ان کے نزدیک صرف جماع کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور کھانے اور پینے کی صورت میں واجب نہ ہوگا گویا امام شافعیؒ کے نزدیک وجوبِ کفارہ کی علت روزہ فاسد کرنا نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک جماعِ تام وجوبِ کفارہ کی علت ہے چوں کہ عورت کی جانب سے جماعِ تام نہیں پایا جاتا ہے اس لئے امام شافعی کے نزدیک عورت پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

بہر حال جب امام شافعی کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت صرف جماع تام ہے تو کھانے پینے کیصورت میں ان کے نزدیک کفارہ واجب نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ چوں کہ امام شافعیؒ نے اس جگہ دلالت النص کا انکار کیا ہے اس لئے اصولیین نے کہا کہ ان جیسے احکام کو دلالت النص میں شمار کرنا مستحسن اور پسندیدہ نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ اہل زبان ہونے کے باوجود اس کو جان نہ سکے، اگر یہاں دلالۃ النص کا وجود ہوتا امام شافعی اس پر ضرور مطلع ہوتے، لہذا مناسب یہ ہی تھا کہ یہ مثال قیاس کے باب میں شمار کی جاتی۔

الغرض اس طرح کی مثالیں بہت ہیں جو ہمارے لئے بھی مفید ہیں اور ان کیلئے بھی مفید ہیں۔

وَالثَّابِتُ بِهٖ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِأَنَّهٗ لَا عُمُوْمَ لَهٗ اِذِ الْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَهٰذَا الْمَعْنٰى لَازِمٌ لِلْمَوْضُوْعِ لَهٗ لَا لَفْظِهٖ وَ لِاَنَّ الْعِلَّةَ كَالْاَذٰى مَثَلًا اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهٗ عِلَّةً لِلْحُرْمَةِ لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ بِاَنْ يُوْجَدَ الْاَذٰى وَلَمْ تُوْجَدِ الْحُرْمَةُ فَاَيْنَمَا وُجِدَتِ الْعِلَّةُ وُجِدَتِ الْحُرْمَةُ وَلَا يُسَمّٰى هٰذَا تَعْمِيْمًا

**ترجمہ** :۔ جو چیز دلالت سے ثابت ہوتی ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیوں کہ اس کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ معنی موضوع لہٗ کے لئے لازم ہیں لفظ کے لئے نہیں اس لئے کہ علت مثلاً اذیٰ جب اس کا حرمت کیلئے علت ہونا ثابت ہو جائے تو یہ غیر علت ہونے کا احتمال نہیں رکھے گی اس طور پر کہ اذیٰ پایا جائے اور حرمت نہ پائی جائے پس جہاں علت موجود ہوگی وہاں حرمت بھی موجود ہوگی اور اس کو تعمیم نہیں کہا جاتا ہے۔

**تشریح** :۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے اس میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تخصیص کا احتمال وہ چیز رکھتی ہے جس میں عموم ہو اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے اس کے لئے چونکہ عموم نہیں ہوتا اس لئے اس میں تخصیص کا احتمال بھی نہیں ہوگا، دلیل اس کی یہ ہے کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ معنی (یعنی جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے) موضوع کیلئے لازم ہیں لفظ کے لئے نہیں، بہر حال جب یہ معنے موضوع کے لئے لازم ہیں اور لفظ کیلئے لازم نہیں ہیں تو اس معنی میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص ہوگا دوسری دلیل یہ ہے کہ علت مثلاً اذیتِ والدین کا جب تافیف ضرب و شتم کی حرمت کیلئے علت ہونا ثابت ہو جائے تو اس میں غیر علت ہونے کا احتمال نہ ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ اذیت والدین موجود ہو اور حرمت موجود نہ ہو، پس جب اذیت والدین کا علت ہونا غیر علت کا احتمال نہیں رکھتا تو اس میں تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا کیوں کہ تخصیص ایسی صورت میں ہو سکتی ہے جب علت غیر علت ہونیکا احتمال رکھے، حاصل یہ ہیکہ جہاں علت (اذیت والدین) پائی جائے گی وہاں حرمت بھی ہوگی اور اس کو تعمیم نہیں کہا جائیگا کیوں کہ یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں جو عموم پر دال ہو۔

وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ فَمَا لَا يَعْمَلُ النَّصُّ اِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهٖ فَاِنَّ ذٰلِكَ اَمْرٌ اِقْتَضَاهُ النَّصُّ لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهٗ نَصًّا فَصَارَ هٰذَا مُضَافًا اِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضٰى

فَكَانَ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِّ فِي هٰذِهِ الْعِبَارَةِ تَوْجِيْهَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَكُوْنَ الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ هُوَ الْمُقْتَضٰى اِسْمُ الْمَفْعُوْلِ وَالْاِقْتِضَاءُ مَصْدَرٌ عَلٰى مَعْنَاهُ وَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى وَاَمَّا الْمُقْتَضٰى فَمَا لَمْ يَعْمَلِ النَّصُّ اِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهٖ عَلَى النَّصِّ فَاِنَّ ذٰلِكَ الْمُقْتَضٰى اَمْرٌ اِقْتَضَاهُ النَّصُّ بِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهٗ فَصَارَ هٰذَا اَيِ الْمُقْتَضٰى مُضَافًا اِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْاِقْتِضَاءِ فَحِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ قَوْلُهُ الْمُقْتَضٰى بِمَعْنَى الْاِقْتِضَاءِ وَنُسْخَةُ تَقَدُّمِهٖ بِالْاِضَافَةِ اَوْلٰى مِنْ تَقَدَّمَ بِالْمَاضِيْ وَيَكُوْنُ تَعْرِيْفًا لِلْمُقْتَضٰى لَا لِلْحُكْمِ الثَّابِتِ بِهٖ فَيُخَالِفُ قَرِيْنَهٗ لِغَيْرِ الثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَثَانِيْهِمَا اَنْ يَكُوْنَ الْاِقْتِضَاءُ بِمَعْنَى الْمُقْتَضٰى هُوَ تَعْرِيْفٌ لِلْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالْمُقْتَضٰى لَا لِلْمُقْتَضٰى وَقَوْلُهُ تَقَدَّمَ صِيْغَةُ فِعْلٍ مَاضٍ وَالْمَعْنٰى وَاَمَّا الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ فَمَا لَمْ يَعْمَلِ النَّصُّ فِيْهِ اِلَّا بِشَرْطٍ تَقَدَّمَ ذٰلِكَ الشَّرْطُ اَمْرٌ اِقْتَضَاهُ النَّصُّ بِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهٗ فَصَارَ هٰذَا اَيِ الْحُكْمُ الَّذِيْ نَحْنُ فِيْ تَعْرِيْفِهٖ مُضَافًا اِلَى النَّصِّ الْمُقْتَضِيْ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضٰى فَاِنَّ النَّصَّ الْمُقْتَضِيَ دَالٌّ عَلَى الْمُقْتَضٰى وَهُوَ دَالٌّ عَلٰى حُكْمِهٖ فَيَكُوْنُ قَوْلُهٗ فَاِنَّ ذٰلِكَ اَمْرٌ دَلِيْلًا لِقَوْلِهٖ اِلَّا بِشَرْطٍ تَقَدَّمَ وَيَكُوْنُ حَلُّ قَوْلِهٖ فَمَا لَمْ يَعْمَلِ النَّصُّ عَلٰى قَوْلِهٖ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِوَاسِطَةِ قَوْلِهٖ فَصَارَ هٰذَا وَاِلَّا فَلَا اِرْتِبَاطَ بَيْنَهُمَا ۔

**ترجمہ** :۔ بہرحال جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہو وہ یہ ہے کہ نص عمل نہیں کرتی ہے مگر ایسی شرط کے ساتھ جو نص پر مقدم ہو کیونکہ مقتضٰی ایک ایسی شئے ہے جس کا نص سے تقاضہ کیا اس معنی کی صحت کے لئے جس کو نص شامل ہو، لہذا یہ مقتضٰی، مقتضٰی کے واسطہ سے نص کی طرف مضاف ہوگا اور وہ حکم جو اقتضاء النص سے ثابت ہے اس کے مانند ہوگا جو نص سے ثابت ہوتا ہے' اس عبارت کی دو توجیہیں ہیں ایک توجیہ یہ ہے کہ جو چیز نص کے اقتضاء سے ثابت ہو وہ مقتضٰی اسم مفعول ہو اور اقتضاء اپنے معنی میں مصدر ہو' اور عبارت کے معنی یہ ہوں، مقتضٰی وہ ہے کہ نص پر عمل نہ کیا جائے مگر اس شرط کیساتھ کہ وہ نص پر مقدم ہو کیوں کہ وہ مقتضٰی ایک ایسی شئے ہے جس کا نص نے تقاضہ کیا اس چیز کی صحت کے لئے جس کو نص شامل ہو' پس یعنی مقتضٰی اقتضاء کے واسطہ سے نص کی طرف مضاف ہوگا پس اس وقت اس کا قول مقتضٰی اقتضاء کے معنی میں ہوگا اور اضافت کے ساتھ تقدمہ کا نسخہ تقدم ماضی سے اولٰی ہے اور یہ مقتضٰی کی تعریف ہوگی نہ کہ اس .. حکم کی جو مقتضٰی سے ثابت ہوا۔

لہذا یہ اپنے قرین یعنی اس امر کے مخالف ہوگا جو دلالت النص سے ثابت ہے' دوسری توجیہ یہ ہے کہ اقتضاء مقتضٰی کے معنی میں ہو اور یہ اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضٰی سے ثابت ہے مقتضٰی کی تعریف نہ ہوگی اور اسکا قول

تقدمہ فعل ماضی کا صیغہ ہوگا اور معنی ہوں گے، بہرحال وہ حکم جو مقتضٰی نص سے ثابت ہے وہ چیز ہے جس میں نص، عمل نہیں کرتی ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضٰی ہے کیوں کہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کا نص نے تقاضہ کیا ہے اس چیز کی صحت کے لئے جس کو نص شامل ہے، پس یہ حکم جس کی ہم تعریف کر رہے ہیں مقتضٰی کے واسطہ سے اس نص مقتضِی کی طرف مضاف ہے کیوں کہ نص مقتضِی مقتضٰی پر دال ہے اور مقتضٰی اس کے حکم پر دال ہے، پس اس وقت مصنف کا قول "فان ذالک امر"، مصنف کے قول الا بشرط تقدم کی دلیل ہوگا اور اس کا قول "فما لم یعمل النص" اس کے قول فصار ھذا کے واسطہ سے اس کے قول واما الثابت پر محمول ہوگا ورنہ ان کے درمیان ربط نہ ہوگا۔

**تشریح:۔** تقسیم رابع کی چوتھی قسم بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہو یعنی مقتضٰی (اسم مفعول) وہ چیز ہے کہ نص عمل نہیں کرتی مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ چیز نص پر مقدم ہو۔ کیوں کہ مقتضٰی (اسم مفعول) ایسی شئے ہے جس کے وجود کا نص اپنے معنی اور مفہوم کی صحت کے لئے تقاضہ کرتی ہے یعنی جب تک مقتضٰی (اسم مفعول) موجود نہیں ہوگا اس وقت تک نص کا مفہوم درست نہیں ہوگا۔

پس یہ مقتضٰی، نص کی طرف اقتضاء کے واسطہ سے منسوب ہوگا، شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس عبارت کو حل کرنے کیلئے دو توجیہیں کی گئی ہیں، ایک توجیہ تو یہ ہے کہ متن کی ابتدائی عبارت "الثابت باقتضاء النص" (جو چیز نص کے تقاضہ سے ثابت ہو) سے مراد مقتضٰی اسم مفعول ہے اور اقتضاء النص میں جو لفظ اقتضاء ہے وہ مصدر ہے اور اپنے مصدری معنی پر محمول ہے اور بواسطۃ المقتضٰی میں جو لفظ مقتضٰی بصیغہ اسم مفعول ہے وہ اقتضاء مصدر کے معنی میں ہے اور الا بشرط تقدمہ میں لفظ تقدم اضافت کے ساتھ ہے یعنی لفظ تقدم اس ضمیر کی طرف مضاف ہے جو ضمیر کلمہ ما کی طرف راجع ہے بقول شارح تقدمہ کو اضافت کے ساتھ پڑھنا زیادہ بہتر ہے، صیغہ ماضی کے ساتھ پڑھنے کے مقابلہ میں، اب تعریف یہ ہوگی کہ مقتضٰی (اسم مفعول) وہ چیز ہے کہ نص، عمل نہیں کرتی مگر نص پر اس چیز کے مقدم ہونے کی شرط کے ساتھ کیوں کہ یہ مقتضٰی (اسم مفعول) ایسی شئے ہے جس کے وجود کا نص اپنے مفہوم کی صحت کے لئے تقاضہ کرتی ہے لہذا مقتضٰی (اسم مفعول) اقتضاء کے واسطہ سے نص کی طرف مضاف ہوگا اس صورت میں مقتضٰی (اسم مفعول) کی تعریف ہوگی اور وہ حکم جو مقتضٰی (اسم مفعول) سے ثابت ہے اس کی تعریف نہ ہوگی، لہذا یہ صورت اپنے قرین یعنی اس امر کے مخالف ہوگی جو دلالت النص میں اس حکم کی تعریف کی گئی ہے جو حکم دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اور یہاں اقتضاء النص میں نفس مقتضٰی کی تعریف کی گئی ہے، بہرحال مذکورہ صورت میں اقتضاء النص کی تعریف دلالت النص کی تعریف کے مخالف ہوگی۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ اما الثابت باقتضاء النص میں اقتضاء مقتضٰی (اسم مفعول) کے معنی میں ہے اب اما الثابت باقتضاء النص کے معنی ہوں گے اما الثابت بمقتضٰی النص یعنی وہ چیز جو مقتضٰی نص سے ثابت ہوتی ہے

وہ حکم ہوتا ہے لہذا اس صورت میں اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضیٰ نص سے ثابت ہوتا ہے اور نفس مقتضیٰ کی تعریف نہ ہوگی، اور الا الشرط تقدمہ میں لفظ تقدم ماضی کا صیغہ ہے اب قسم رابع کی تعریف یہ ہوگی بہر حال وہ حکم جو مقتضاص سے ثابت ہے وہ چیز ہے جس میں نص نہیں عمل کرتی ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضیٰ ہے کیوں کہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کا نص اپنے مفہوم کی صحت کیلئے تقاضہ کرتی ہے غرض وہ حکم جس کی تعریف ہم کر رہے ہیں نفس مقتضِی کی طرف مقتضیٰ (اسم مفعول) کے واسطہ سے منسوب ہے کیوں کہ نفسِ مقتضِی، مقتضیٰ پر دلالت کرتی ہے اور مقتضیٰ (اسم مفعول) اس کے حکم پر دلالت کرتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول فان ذالک امر الا الشرط تقدم" کی دلیل ہے اور مصنف کا قول فما لم یعمل النصُّ مصنف کے قول اما الثابت پر محمول ہے نصا رهذا کے واسطے سے اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو فما لم یعمل اور اما الثابت کے درمیان کوئی ربط نہ ہوگا۔

(فوائد) نور الانوار کے پیش نظر نسخہ میں لکان کا الثابت بالنص کی عبارت موجود نہیں ہے لیکن متن منار کے نسخہ میں چوں کہ یہ عبارت موجود ہے اس لئے خادم نے بواسطۃ المقتضیٰ کے بعد متن میں اس عبارت کو شامل کر دیا ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ جو حکم اقتضاء النص سے ثابت ہوتا ہے وہ اس کے مانند ہوتا ہے جو نص سے ثابت ہوتا ہے کیوں کہ حکم ثابت ہوتا ہے مقتضیٰ (اسم مفعول) سے اور مقتضیٰ (اسم مفعول) ثابت ہوتا ہے نص سے اور نفسِ مقتضِی (اسم فاعل) ہے۔

---

وَعَلَامَتُهُ اَنْ يَصِحَّ بِهِ الْمَذْكُوْرُ وَلَا يُلْغٰى عِنْدَ ظُهُوْرِهٖ بِخِلَافِ الْمَحْذُوْفِ يَعْنِيْ اَنَّ عَلَامَةَ الْمُقْتَضٰى اَنْ لَا يَتَغَيَّرَ الْمُقْتَضِيْ عِنْدَ ظُهُوْرِهٖ كَقَوْلِهٖ اِنْ اَكَلْتُ فَعَبْدِيْ حُرٌّ فَاِذَا قُدِّرَ الْمُقْتَضٰى بِاَنْ يَقُوْلَ اِنْ اَكَلْتُ طَعَامًا لَا يَتَغَيَّرُ بَاقِي الْكَلَامِ عَنْ سُنَّتِهٖ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى بِخِلَافِ الْمَحْذُوْفِ اِذَا قُدِّرَ انْقَطَعَ الْكَلَامُ عَنْ سُنَّتِهٖ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ فَاِذَا قُدِّرَ لَفْظُ الْاَهْلِ وَيُقَالُ وَاسْئَلْ اَهْلَ الْقَرْيَةِ يَتَحَوَّلُ السُّؤَالُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْاَهْلِ وَيَتَغَيَّرُ اِعْرَابُ الْقَرْيَةِ مِنَ النَّصَبِ اِلَى الْجَرِّ وَلٰكِنْ تَنْتَقِضُ الْقَاعِدَةُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا فَاِنَّهٗ اِنْ قُدِّرَ قَوْلُهٗ فَضَرَبَ فَانْشَقَّ الْحَجَرُ فَانْفَجَرَتْ لَا يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ الْبَاقِيْ بِنَقْلِهٖ مَعَ اَنَّهٗ مَحْذُوْفٌ وَبِقَوْلِهٖ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِاَلْفٍ فَاِنَّهٗ اِنْ قُدِّرَ الْبَيْعُ وَيُقَالُ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّيْ وَكُنْ وَكِيْلِيْ بِالْاِعْتَاقِ فَاِنَّهٗ يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ مِنْ مَامُوْرًا بِاِعْتَاقِ عَبْدِ الْاٰمِرِ وَيَكُوْنُ قَبْلَ ذٰلِكَ مَامُوْرًا بِاِعْتَاقِ عَبْدِ الْمَامُوْرِ وَلِهٰذَا قِيْلَ اِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا اَنَّ الْمُقْتَضٰى شَرْعِيٌّ وَالْمَحْذُوْفُ لُغَوِيٌّ وَاَمْثَالُهٗ

وَقِيلَ إِنَّ الْمُقْتَضَى وَالْمُقْتَضِي كِلَاهُمَا يُرَادَانِ فِي الْإِقْتِضَاءِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ فَإِنَّ الْمُرَادَ فِيهِ الْمَحْذُوفُ لَا غَيْرُ وَبِالْجُمْلَةِ فَالْمَحْذُوفُ فِي حُكْمِ الْمُقَدَّرِ لَا يَخْلُو عَنِ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَالدَّلَالَةِ وَالْإِقْتِضَاءِ وَلَيْسَ قِسْمًا خَارِجًا عَنِ الْأَرْبَعَةِ۔

**ترجمہ**:۔ اور مقتضیٰ کی علامت یہ ہے کہ کلام مذکور اس سے درست ہو اور اس کے ظہور کے وقت لغو نہ ہو، برخلاف محذوف کے یعنی مقتضیٰ کی علامت یہ ہے کہ اس کے ظہور کے وقت مقتضی متغیر نہ ہو، جیسے اس کا قول ان اکلت فعبدی حرٌ پھر جب مقتضیٰ مقدر کر کے یوں کہے ان اکلت طعاماً تو باقی کلام اپنے سابق طریق سے لفظ اور معنی میں نہیں بدلے گا برخلاف محذوف کے کہ جب وہ مقدر کیا جاتا ہے تو کلام اپنے سابق طریق سے منقطع ہو جاتا ہے جیساکہ باری تعالیٰ کے قول واسأل القریۃ میں پس جب لفظ اھل مقدر کر کے کہا جاتا ہے واسأل اہل القریۃ تو سوال قریہ سے اہل قریہ کی طرف پھر جاتا ہے اور قریہ کا اعراب نصب سے جر کی طرف متغیر ہو جاتا ہے لیکن یہ دونوں قاعدے اللہ تعالیٰ کے قول فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عیناً سے ٹوٹ جاتے ہیں اس لئے کہ اگر اس کا قول فضرب فانشق الحجر فانفجرت مفید کیا جائے تو بقیہ کلام اس کی تقدیر کے ساتھ باوجودیکہ وہ محذوف ہے متغیر نہیں ہوتا ہے اور اس کے قول اعتق عبدک عنی بالف سے (بھی ٹوٹ جاتے ہے) کیوں کہ اگر بیع مقدر ہو اور یوں کہا جائے بع عبدک عنی وکن وکیلی بالاعتاق تو اس وقت کلام بدل جاتا ہے باوجودیکہ یہ مقتضیٰ ہے کیوں کہ وہ اس وقت امر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہو جاتا ہے حالاں کہ وہ اس سے پہلے مامور کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا کہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ شرعی ہوتا ہے اور محذوف لغوی ہوتا ہے اور اس کے امثال اور کہا گیا کہ مقتضِی، اور مقتضیٰ دونوں اقتضاء میں مراد ہوتے ہیں برخلاف محذوف کے کہ اس میں فقط محذوف مراد ہوتا ہے پس محذوف جو مقدر کے حکم میں ہے وہ عبارت، اشارت، دلالت اور اقتضاء سے خالی نہیں ہوتا ہے اور یہ کوئی ایسی قسم نہیں ہے جو چار سے خارج ہو۔

**تشریح**:۔ مصنف رح نے مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کرتے ہوئے بیان فرمایا کہ مقتضیٰ کی علامت یہ ہے کہ جب اسکو عبارت میں ظاہر کر دیا جائے تو اس سے مقتضِی (اسم فاعل) یعنی کلام مذکور متغیر نہ ہو نہ لفظوں میں اور نہ معنی میں جیسے کسی نے ان اکلت فعبدی حرٌ کہا، اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے، پس اگر یہاں مقتضیٰ (اسم مفعول) یعنی طعاماً کو ظاہر کر دیا جائے اور یوں کہا جائے ان اکلت طعاماً فعبدی حرٌ تو باقی کلام یعنی فعبدی حرٌ، نہ لفظوں میں متغیر ہوتا ہے اور نہ معنی میں اسکے برخلاف محذوف کہ جب اس کو عبارت میں ظاہر کیا جاتا ہے تو کلام مذکور اپنے سابق طریق سے بدل جاتا ہے

جیسے برادران یوسف کے واقعہ میں واسأل القریہ ہے کہ یہاں لفظ اہل محذوف ہے پس جب لفظ اھل کو لفظوں میں ظاہر کیا جائے اور یوں کہا جائے واسأل اہل القریۃ تو اس صورت میں لفظوں کے اعتبار سے تو یہ تغیر ہوگا کہ قریۃ ظہور اھل سے پہلے مفعولیت کی وجہ سے منصوب تھا اور ظہور کے بعد اضافت کی وجہ سے مجرور ہوگیا اور معنی کے اعتبار سے یہ تغیر ہوگا کہ ظہور اھل سے پہلے سوال قریہ سے تھا اور ظہور کے بعد اھل قریہ سے ہوگیا۔

شارح نور الانوار ملاجیونؒ کہتے ہیں کہ مقتضیٰ اور محذوف کے بارے میں جو دو قاعدے ذکر کئے گئے ہیں (۱) ظہور مقتضیٰ کے وقت تغیر واقع نہیں ہوتا (۲) ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہوجاتا ہے) ان دونوں پر نقض وارد ہوتا ہے قاعدۂ ثانیہ پر باری تعالیٰ کے قول فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا، سے نقض وارد ہوتا ہے اس طور پر کہ یہاں فضرب فانشق الحجر عبارت محذوف ہے لیکن جب اس محذوف عبارت کو ظاہر کرکے یوں کہا جائے فقلنا اضرب بعصاک الحجر فضرب فانشق الحجر، فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا، تو اس کی وجہ سے کلام میں کسی طرح کا کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا بلکہ کلام لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے اپنے سابق طریق پر باقی رہتا ہے، بہر حال اس آیت سے معلوم ہوا کہ محذوف کو لفظوں میں ظاہر کرنے کے باوجود کلام میں تغیر واقع نہیں ہوتا ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہوجاتا ہے، پہلے قاعدے پر اس طرح نقض وارد ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کرکے کہا اعتق عبدک عنی بالف، اپنے غلام کو ایک ہزار کے عوض میری جانب سے آزاد کردے، یہ کلام بیع کا تقاضہ کرتا ہے اب اگر بیع کو عبارت میں ظاہر کرکے یوں کہا جائے بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی بالاعتاق اپنے غلام کو میرے ہاتھ ایک ہزار کے عوض فروخت کر اور میری طرف سے آزاد کرنے کا وکیل ہوجا، تو یہ کلام بدل جاتا ہے حالاں کہ وہ مقتضیٰ ہے اور کلام اس طور پر بدل جاتا ہے کہ مخاطب ظہور مقتضیٰ سے پہلے اپنا غلام آزاد کرنے پر مامور تھا اور ظہور مقتضیٰ کے بعد آمر یعنی متکلم کے غلام کو آزاد کرنے پر مامور ہوگیا ملاحظہ فرمایئے یہ مثال مقتضیٰ کی ہے مگر اس کے باوجود ظہور کے بعد کلام متغیر ہوجاتا ہے حالاں کہ آپ نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ ظہور مقتضیٰ کے وقت کلام متغیر نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کرنے کے سلسلہ میں بیان کردہ دونوں قاعدوں پر چوں کہ نقض وارد ہوتا ہے اس لئے بعض حضرات نے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ شرعاً ثابت ہوتا ہے اور محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے بعض حضرات نے کہا کہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضیٰ اور مقتضی دونوں، اقتضاء میں مقصود ہوتے ہیں الحذف کی صورت میں صرف محذوف مقصود ہوتا ہے اور جو صراحۃً مذکور ہو وہ مقصود نہیں ہوتا جیسے واسأل القریہ میں صرف اھل مقصود ہے اور قریہ مقصود نہیں ہے وبالجملۃ فالمحذوف سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ محذوف جب مقتضیٰ سے خارج ہے اور مقتضیٰ کے علاوہ ایک چیز ہے تو مذکور

چار قسموں کے علاوہ پانچویں قسم بھی پائی گئی حالاں کہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے اور ملفوظ کی چار قسمیں ہیں (۱) عبارت النص (۲) اشارت النص (۳) دلالت النص (۴) اقتضاء النص، پس جب محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے تو محذوف بھی مذکورہ چار قسموں میں سے، کسی ایک قسم میں داخل ہوگا اور جب محذوف کسی ایک قسم میں داخل ہے تو یہ مذکورہ چار قسموں سے خارج کوئی پانچویں قسم نہ ہوگا

وَمِثَالُهُ الْأَمْرُ بِالتَّحْرِيرِ لِلتَّكْفِيرِ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ وَلَمْ يُذْكَرْهُ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْأَمْرَ بِالتَّحْرِيرِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَإِنَّهُ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ الْغَيْرِ الْمَذْكُورِ فَكَأَنَّهُ قَالَ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَمْلُوكَةٍ لَكُمْ فَإِنَّ إِعْتَاقَ الْحُرِّ وَعَبْدِ الْغَيْرِ لَا يَصِحُّ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُقْتَضٍ وَمَمْلُوكَةٍ لَكُمْ مُقْتَضٰى وَحُكْمُهُ وَهُوَ الْمِلْكُ ثَابِتٌ بِالْمُقْتَضٰى وَقِيلَ الْمُرَادُ بِهِ قَوْلُهُ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي مَعْنَى الْبَيْعِ فَكَأَنَّهُ قَالَ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّي وَكُنْ وَكِيلِي بِالْإِعْتَاقِ فَلَمَّا ثَبَتَ الْبَيْعُ اقْتِضَاءً فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ شَرَائِطُ نَفْسِهِ فَيَسْتَغْنِي عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ وَلَا يَجْرِي فِيهِ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ وَالْعَيْبِ وَالشَّرْطِ بَلْ يُشْتَرَطُ فِيهِ شَرَائِطُ الْإِعْتَاقِ مِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ مُكَلَّفًا أَهْلًا لِلْإِعْتَاقِ فَلَا يَصِحُّ مِنَ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ وَعَلٰى هٰذَا يَقُولُ أَبُو يُوسُفَ لَوْ قَالَ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِغَيْرِ ذِكْرِ الْأَلْفِ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي الْهِبَةَ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ اقْتَضَى الْبَيْعَ وَيَسْتَغْنِي هٰذِهِ الْهِبَةُ عَنِ الْقَبْضِ كَمَا يَسْتَغْنِي الْبَيْعُ عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ بَلْ أَوْلٰى لِأَنَّ الْقَبْضَ شَرْطٌ وَالْإِيجَابُ وَالْقَبُولُ رُكْنٌ فَلَمَّا احْتَمَلَ الرُّكْنُ السُّقُوطَ فَالشَّرْطُ أَوْلٰى وَلٰكِنْ نَقُولُ إِنَّ الْإِيجَابَ وَالْقَبُولَ فِي الْبَيْعِ مِمَّا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ كَمَا فِي التَّعَاطِي بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي الْهِبَةِ فَإِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ بِحَالٍ۔

**ترجمہ:** ـ اور اس کی مثال ادائے کفارہ کے لئے تحریر کا حکم ہے جو ملک کا مقتضی ہے حالاں کہ اس کو ذکر نہیں کیا اور ظاہر یہ ہے کہ تحریر کا حکم باری تعالیٰ کا قول فتحریر رقبۃ ہے کیوں کہ یہ ملک غیر کا مقتضی ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا فتحریر رقبۃ مملوکۃ لکم اس لئے کہ حر اور عبد غیر کا اعتاق درست نہیں ہے پس تحریر رقبۃ مقتضی ہے اور مملوکۃ لکم مقتضی ہے اور اس کا حکم یعنی ملک اس مقتضی سے ثابت ہے جو مقتضی، مقتضی سے ثابت ہے اور کہا گیا کہ اس سے مراد قائل کا قول اعتق عبدک عنی بالف ہے اس لئے کہ امر بالاعتاق بیع کے معنی کا مقتضی ہے گویا قائل نے یوں کہا بع عبدک

عنی و کن وکیلی بالاعتاق پس چونکہ بیع اقتضاءً ثابت ہوئی اس لئے اس میں خود اس کے شرائط نہ ہوں گے چنانچہ وہ ایجاب وقبول سے مستغنی ہوگی اور اس میں خیار رویت، خیار عیب اور خیار شرط کے احکام جاری نہ ہوں گے بلکہ اس میں اعتاق کے شرائط یعنی آمر کا مکلف ہونا اور اعتاق کا اہل ہونا ضروری ہوں گے لہٰذا صبی اور مجنون سے صحیح نہیں ہوگا اسی بناء پر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر قائل نے اَلف کا ذکر کئے بغیر اعتق عبدک عنی کہا تو اس کا یہ قول ہبہ کا مقتضی ہوگا جیسا کہ پہلا قول بیع کا مقتضی ہے اور یہ ہبہ قبضہ سے مستغنی ہوگا جیسا کہ بیع، ایجاب وقبول سے مستغنی ہے بلکہ بیع ہبہ سے اولیٰ ہے کیوں کہ قبضہ شرط ہے اور ایجاب وقبول رکن ہیں لہٰذا جب رکن سقوط کا احتمال رکھتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ احتمال رکھے گی لیکن ہم جواب دیں گے کہ بیع میں ایجاب وقبول ان چیزوں میں سے ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسا کہ بیع تعاطی میں، برخلاف قبضہ فی الہبہ کے کیوں کہ یہ کسی حال میں بھی سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

**تشریح**: مصنف نے فرمایا ہے کہ مقتضی (اسم فاعل) کی مثال کفارہ ادا کرنے کے لئے رقبہ آزاد کرنے کا امر ہے اور یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے حالانکہ ملک مذکور نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ مثال کا نصوص میں سے ہونا چونکہ زیادہ بہتر ہے اس لئے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ متن میں امر بالتحریر سے مراد باری تعالیٰ کا قول فتحریر رقبۃ ہے یعنی خداوند قدوس نے کفارہ ادا کرنے کیلئے رقبہ آزاد کرنے کا حکم فرمایا ہے اور یہ امر بالتحریر اس ملک کا تقاضہ کرتا ہے جو ملک عبارت میں مذکور نہیں ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا فتحریر رقبۃ مملوکۃ لکم اور امر بالتحریر ملک کا تقاضہ اس لئے کرتا ہے کہ نہ تو آزاد آدمی کو آزاد کرنا درست ہے اور نہ دوسرے کے مملوک کو آزاد کرنا درست ہے پس آیت میں فتحریر رقبۃ مقتضی (بالکسر) اور مملوکۃ لکم مقتضی (بالفتح) ہوگا اور اس کا حکم یعنی ملک مقتضی (بالفتح) یعنی مملوکۃ لکم سے ثابت ہے اور مقتضی (بالفتح) یعنی امر بالتحریر سے ثابت ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ متن میں امر بالتحریر سے مراد قائل کا قول اعتق عبدک عنی بالف عن کفارۃ یمینی ہے یعنی میرے کفارہ یمین سے میری طرف سے ایک ہزار کے عوض اپنے غلام کو آزاد کر دے پس قائل کا قول اعتق عبدک عنی بالف بیع کے معنی کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لاعتق فیما لایملکہ کی وجہ سے امر بالاعتاق اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مامور پہلے بیع کے ذریعہ آمر کو اپنے غلام کا مالک کر دے اور پھر اس کی طرف سے وکیل ہو کر اس غلام کو آزاد کر دے گویا قائل نے یوں کہا "بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی بالاعتاق" پس اگر مخاطب نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو یہ اعتاق آمر کی طرف سے ہوگا اور اس کا کفارہ ادا ہو جائیگا اور آمر کیلئے غلام کی ولاء ہوگی اور آمر پر ایک ہزار واجب ہوگا۔ اس مثال میں امر بالاعتاق مقتضی (بالکسر) اور معنیٰ بیع مقتضی (بالفتح) ہے الغرض اس کلام سے بیع کا ثبوت اقتضاءً اور عتق کے تابع ہو کر ہوا ہے اور جو چیز اقتضاءً اور تبعاً ثابت ہوتی ہے اس میں وہ شرطیں ملحوظ نہیں ہوتیں جو شرطیں اس چیز میں ملحوظ ہوتی ہیں جو چیز قصداً اور اصلاً ثابت ہوتی ہے لہٰذا اس جگہ

بیع جو اقتضاءً اور تبعاً ثابت ہے اس میں اصلِ بیع کی شرطیں ملحوظ نہ ہوں گی اور جب اصل بیع کی شرطیں ملحوظ نہیں ہیں تو یہ بیع ایجاب وقبول سے بھی مستغنی ہوگی اور اس میں خیار رویت خیار عیب اور خیار شرط وغیرہ بھی جاری نہ ہوں گے بلکہ مقتضِی (بالکسر) یعنی اعتاق کی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوگا مثلاً آمر کا مکلف ہونا اور اعتاق کا اہل ہونا، پس نابالغ اور مجنون چوں کہ دونوں اعتاق کے اہل نہیں ہیں اس لئے ان کی طرف سے اعتاق درست نہ ہوگا' بہر حال اس جگہ بیع' مقتضیٰ یعنی اعتاق کی شرطوں سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ اپنی شرطوں سے اور ایسا اس لئے ہوا تاکہ اس جگہ بیع کا اعتاق کے تابع ہونا ظاہر ہو جائے۔ چونکہ جو چیز اقتضاءً اور تبعاً ثابت ہوتی ہے اس میں اس کی اصل کی شرطیں ملحوظ نہیں ہوتیں اسی لئے حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب بنا کر اَعتِق عبدک عنّی کہا الف کا ذکر نہیں کیا، تو اس صورت میں بھی اگر، مخاطب نے غلام آزاد کر دیا تو آمر کی طرف سے کفارہ ادا ہو جائیگا اور غلام کی ولاء آمر کیلئے ہوگی، کیوں کہ آمر کا یہ کلام ہبہ کا تقاضہ کرتا ہے جیسا کہ کلام اول بیع کا تقاضہ کرتا ہے گویا قائل نے یوں کہا ھَب لی عبدک ثم کن وکیلی بالاعتاق' اپنا غلام میرے لئے ہبہ کر پھر اسکو آزاد کرنے کا وکیل ہو جا، پس یہاں بھی یہ اقتضائے ہبہ' قبضہ سے مستغنی ہو جائیگا جیسا کہ بیع ایجاب وقبول سے مستغنی ہو جاتی ہے بلکہ ہبہ قبضہ سے بدرجہ اولیٰ مستغنی ہو جائیگا کیوں کہ ہبہ کیلئے قبضہ شرط ہے اور بیع کیلئے ایجاب وقبول رکن ہیں پس جب رکن ساقط ہو سکتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ آمر نے غلام موہوب پر قبضہ نہیں کیا لیکن اس کے باوجود اگر مخاطب نے غلام کو آزاد کر دیا تو آمر اس غلام کا مالک ہوگا اور آمر کی طرف سے غلام آزاد ہو جائیگا امام ابو حنیفہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ بیع میں ایجاب وقبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسا کہ بیع تعاطی (بغیر ایجاب وقبول کے لین دین) میں ایجاب وقبول ساقط ہو جاتے ہیں لیکن ہبہ میں قبضہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے' پس جب ہبہ میں قبضہ' سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو، ہبہ کیلئے ہر حال میں قبضہ شرط ہوگا اور اس جگہ چوں کہ قبضہ نہیں پایا گیا اس لئے یہ ہبہ درست نہ ہوگا اور جب ہبہ درست نہیں ہوا تو آمر غلام کا مالک بھی نہ ہوگا اور جب آمر غلام کا مالک نہیں ہوا تو یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد نہ ہوگا اور آمر کا کفارہ ادا نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوگا اور اس کی ولاء مامور ہی کے لئے ہوگی۔

وَالثَّابِتُ مِنْهُ كَالثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ إِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ أَيْ هُمَا سَوَاءٌ فِي إِيْجَابِ الْحُكْمِ الْقَطْعِيِّ إِلَّا أَنَّهُ يَتَرَجَّحُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاِقْتِضَاءِ عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ مِثْلًا قَوْلُهُ لِعَائِشَةَ حُتِّيْهِ ثُمَّ اقْرُصِيْهِ ثُمَّ اغْسِلِيْهِ بِالْمَاءِ فَإِنَّهُ يَدُلُّ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ عَلَى أَنْ لَا يَجُوْزَ غَسْلُ النَّجَسِ بِغَيْرِ

اَلْمَاءِ مِنَ الْمَائِعَاتِ لِاَنَّهٗ لَمَّا اَوْجَبَ الْغَسْلَ بِالْمَاءِ فَيَقْتَضِيْ صِحَّتُهٗ اَنْ لَّا يَجُوْزَ بِغَيْرِ الْمَاءِ وَلٰكِنَّهٗ بِعَيْنِهٖ يَدُلُّ بِدَلَالَةِ النَّصِّ عَلٰى اَنَّهٗ يَجُوْزُ غَسْلُهٗ بِالْمَائِعَاتِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْمَعْنَى الْمَاْخُوْذَ مِنْهُ الَّذِيْ يَعْرِفُهٗ كُلُّ اَحَدٍ هُوَ التَّطْهِيْرُ وَذٰلِكَ يَحْصُلُ بِهِمَا جَمِيْعًا اَلَا تَرٰى اَنَّ مَنْ اَلْقَى الثَّوْبَ النَّجِسَ لَا يُؤَاخَذُ بِاسْتِعْمَالِ الْمَاءِ فِيْهِ لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ وَهُوَ اِزَالَةُ النَّجَاسَةِ حَاصِلٌ عَلٰى كُلِّ حَالٍ فَتَرَجَّحَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاِقْتِضَاءِ وَمَا قِيْلَ مِنْ اَنَّ مِثَالَهٗ لَمْ يُوْجَدْ فِي النُّصُوْصِ فَاِنَّمَا هُوَ مِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ۔

**ترجمہ**: ۔ اور اقتضاء النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کی طرح ہوتی ہے جو دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کیوقت یعنی حکم قطعی کے واجب کرنے میں دونوں مساوی ہیں مگر تعارض کے وقت دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہو گی تعارض کی مثال حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے نجس کپڑے کو رگڑ کو پھر اسے انگلیوں سے مسل دو اسکے بعد اسے پانی سے دھو ڈالو یہ حدیث اقتضاء النص سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجس کپڑے کو دھونا جائز نہیں ہے کیوں کہ جب پانی سے دھونا واجب قرار دیا گیا تو اس کی صحت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ سے دھونا جائز نہ ہو لیکن بعینہ یہ حدیث دلالت النص سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ سیال چیزوں سے اس کا دھونا جائز ہے اور یہ اس لئے کہ وہ معنی جو اس سے ماخوذ ہیں وہی ھیں جس کو ہر آدمی جانتا ہے یعنی تطہیر اور تطہیر دونوں سے حاصل ہوجاتی ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی شخص نے ناپاک کپڑا پانی میں ڈالدیا تو اس سے اس پانی کو استعمال کرنے پر باز پرس نہیں کی جاتی ہے کیوں کہ مقصود نجاست زائل کرنا ہے اور وہ بہرحال حاصل ہے لہذا دلالت اقتضاء پر راجح ہو گی اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ ان دونوں کے تعارض کی مثال نصوص میں موجود نہیں ہے تو وہ تتبع اور تحقیق کی کمی کی وجہ سے ہے۔

**تشریح**: ۔ مصنفؒ نے فرمایا ہیکہ جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہوتی ہے اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے قطعیت میں دونوں برابر ہیں یعنی دلالت النص اور اقتضاء النص حکم قطعی کو واجب اور ثابت کرنے میں دونوں برابر ہیں البتہ اگر دونوں میں تعارض واقع ہوجائے تو دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح حاصل ہوگی یعنی دلالت النص سے جو چیز ثابت ہوگی اس پر عمل ہوگا اور جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہوگی اسکو ترک کردیا جائیگا، ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ حدیث ہے جس میں صدیقہ عائشہ سے خطاب فرمایا گیا ہے حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء یعنی عائشہ، نجس کپڑے کو رگڑ دو پھر اسے انگلیوں سے مسل دو پھر اسے پانی سے دھو ڈالو، اس حدیث میں چوں کہ ماء (پانی) کا لفظ مذکور ہے اس لئے یہ حدیث بطریق اقتضاء النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال اور بہنے والی چیزوں سے نجس کپڑے کو دھونا،

جائز نہ ہو کیوں کہ جب پانی سے دھونا واجب کر دیا گیا تو اس حکم کا صحیح ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے دھونا جائز نہ ہو لیکن بعینہ یہ حدیث بطریق دلالت النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ہر بہنے والی چیز سے نجس کپڑے کا دھونا جائز ہو کیوں کہ دھونا جسکو ہر آدمی جانتا ہے اس سے تطہیر (پاک کرنا) مقصود ہوتا ہے اور یہ مقصد یعنی تطہیر جس طرح پانی سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے بھی حاصل ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ناپاک کپڑا پانی میں ڈال دیا تو اس سے اس پر مواخذہ نہیں کیا جاتا کیونکہ مقصود نجاست کو زائل کرنا ہے اور بہر حال میں حاصل ہے خواہ کپڑے کو پانی سے دھویا جائے خواہ کپڑے کو پانی میں ڈالدیا جائے خواہ دوسری پاک سیال چیز سے دھویا جائے۔

بہر حال اس حدیث کا مقتضیٰ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے تطہیر جائز نہ ہو اور اس حدیث کی دلالت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ دوسری سیال چیزوں سے بھی تطہیر جائز ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ تعارض کی صورت میں دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا یہاں بھی دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور پانی اور پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجس کپڑے کو دھونا جائز ہوگا شارح کہتے ہیں کہ یہ جو بعض حضرات نے کہا ہے کہ دلالت النص اور اقتضاء النص کے درمیان تعارض کی مثال نصوص میں موجود نہیں ہے سو وہ ان کے قلت تتبع کی وجہ سے ہے ورنہ سابق میں نص حدیث سے مثال بیان کی گئی ہے لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان حضرات کا مقصد یہ ہیکہ دو نص کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے اور شارح نے جو مثال بیان کی ہے وہ ایک ہی نص کے اقتضاء اور دلالت کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ہے۔

وَلَا عُمُوْمَ لَهٗ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَالْمُقْتَضٰى مَعْنًى ..... لَا لَفْظٌ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَجْرِيْ فِيْهِ الْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ لِاَنَّهٗ عِنْدَهٗ كَالْمَحْذُوْفِ الَّذِيْ يُقَدَّرُ وَهٰذَا اَصْلٌ كَبِيْرٌ مُخْتَلَفٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيْرٌ مِنَ الْاَحْكَامِ وَلَا يُقَالُ اِنَّ قَوْلَهٗ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ يَقْتَضِي الْبَيْعَ وَهُوَ عَامٌّ لِلْعَبِيْدِ كُلِّهِمْ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّهٗ فِيْ مَعْنٰى بِعْ عَبْدَكَ عَنِّيْ ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِيْ بِاِعْتَاقِهٖ فَالْعَبْدُ مَذْكُوْرٌ صَرِيْحٌ فِي الْعِبَارَةِ وَلِهٰذَا يَكُوْنُ عَامًّا۔

ترجمہ :- اور ہمارے نزدیک اقتضاء کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ معنی ہے نہ کہ لفظ اور امام شافعی کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم اور خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مقتضیٰ محذوف کیطرح ہے جو مقدر ہوتا ہے یہ ایک بڑی

بنیادی چیز ہے جو ہمارے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے، اس پر بہت سے احکام متفرع ہوتے ہیں اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول عبیدک عنی بیع کا تقاضہ کرتا ہے اور وہ تمام غلاموں کو عام ہے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ بع عبیدک عنی ثم کن وکیلی باعتاقہم کے معنی میں ہے، پس عبید عبارت میں صراحۃً مذکور ہے لہٰذا وہ عام ہوگا

**تشریح**: مصنف نے فرمایا کہ جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہو یعنی مقتضیٰ ہمارے نزدیک اس میں نہ عموم جاری ہوتا ہے اور نہ خصوص اور دلیل یہ ہے کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ لفظ نہیں ہے نہ حقیقۃً اور نہ تقدیراً، پس جب مقتضیٰ لفظ نہیں ہے اور عموم و خصوص الفاظ میں جاری ہوتے ہیں تو مقتضیٰ میں نہ عموم جاری ہوگا اور نہ خصوص جاری ہوگا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مقتضیٰ محذوف کی طرح ہے اور محذوف لفظوں میں مقدر ہوتا ہے یعنی محذوف بھی ملفوظ ہوتا ہے اور جب محذوف ملفوظ ہوتا ہے اور مقتضیٰ محذوف کی طرح ہے تو اس میں عموم و خصوص جاری ہوگا ہمارے مذہب پر اعتراض کرتے ہوئے بعض حضرات نے کہا کہ قائل کا قول اعتق عبیدک عنی بیع کا تقاضہ کرتا ہے یعنی بیع اس کلام کا مقتضیٰ ہے حالاں کہ یہ مقتضیٰ تمام غلاموں کو شامل ہے اس سے معلوم ہوا کہ مقتضیٰ میں بھی عموم جاری ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ کلام بع عبیدک عنی ثم کن وکیلی باعتاقہم کے معنی میں ہے اور عبید عبارت میں صراحۃً مذکور ہے پس لفظ عبید صیغہ عام کے صراحۃً مذکور ہونے کی وجہ سے اس میں عموم پیدا ہوا ہے ورنہ مقتضیٰ میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے۔

> حَتّٰی اِذَا قَالَ اِنْ اَكَلْتُ فَعَبْدِیْ حُرٌّ وَنَوٰی طَعَامًا دُوْنَ طَعَامٍ لَا یُصَدَّقُ عِنْدَنَا لَا دِیَانَةً وَلَا قَضَاءً لِاَنَّ طَعَامًا اِنَّمَا یَثْبُتُ مِنِ اقْتِضَاءِ الْاَكْلِ لِاَنَّهٗ لَا یَكُوْنُ بِدُوْنِ الْمَاكُوْلِ فَلَا یَكُوْنُ عَامًّا فَلَا یَقْبَلُ التَّخْصِیْصَ وَاَمَّا حِنْثُهٗ بِكُلِّ طَعَامٍ فَاِنَّمَا هُوَ لِوُجُوْدِ مَاهِیَّةِ الْاَكْلِ لَا لِاَنَّ الطَّعَامَ عَامٌّ وَاِنْ قَالَ اِنْ اَكَلْتُ طَعَامًا اَوْ لَا اٰكُلُ اَكْلًا یَحْنَثُ بِكُلِّ طَعَامٍ وَیُصَدَّقُ فِیْ نِیَّةِ التَّخْصِیْصِ لِاَنَّهٗ مَلْفُوْظٌ وَلٰكِنْ اِیْرَادُ هٰذَا الْمِثَالِ عَلٰی قَوْلِ مَنْ یَشْتَرِطُ فِی الْمُقْتَضٰی اَنْ یَكُوْنَ شَرْعِیًّا مُشْكِلٌ لِاَنَّهٗ عَقْلِیٌّ وَالْاَوْلٰی اَنْ یُقَالَ اَنَّ الْمُقْتَضٰی مَا یَكُوْنُ شَرْعِیًّا اَوْ عَقْلِیًّا وَالْمَحْذُوْفُ مَا یَكُوْنُ لُغَوِیًّا۔

**ترجمہ**: حتیٰ کہ جب کسی نے ان اکلت فعبدی حر کہا اور کسی خاص قسم کے طعام کی نیت کی تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائے گی نہ دیانتاً نہ قضاءً، کیوں کہ طعام اکل کے اقتضاء سے پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ اکل بغیر ماکول کے نہیں ہوتا ہے لہٰذا طعام عام نہ ہوگا اور تخصیص کو قبول نہ کرے گا اور بہر حال ہر طعام سے اس کا حانث ہونا تو وہ ماہیتِ اکل کے پائے جانے کی وجہ سے ہے نہ کہ اس لئے کہ طعام عام ہے

اور اگر اس نے ان اکلت طعاماً یا لا آکُلُ اَکلاً کہا تو وہ ہر طعام حانث ہو جائیگا' اور تخصیص کی نیت میں اسکی تصدیق بھی کیجائے گی کیوں کہ وہ اس وقت ملفوظ ہے لیکن مذکورہ مثال کو ان لوگوں کے قول کے مطابق لانا جو مقتضیٰ میں شرعی ہونے کی شرط لگاتے ہیں مشکل ہے کیونکہ مذکورہ مثال عقلی ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مقتضیٰ وہ ہے جو شرعی یا عقلی ہو اور محذوف وہ ہے جو لغوی ہو۔

**تشریح:** مقتضیٰ میں عموم اور خصوص کے جاری ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں یہ اختلاف گذر چکا کہ ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم وخصوص جاری نہیں ہوتے اور امام شافعی کے نزدیک جاری ہوتے ہیں، اسی اختلاف پر متفرع کرتے ہوئے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی نے ان اکلت فعبدی حر کہا' اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے کہا اور کسی خاص قسم کے کھانے کی نیت کی تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائیگی نہ دیانۃً نہ قضاءً اور امام شافعی کے نزدیک دیانۃً تصدیق کی جائے گی ہماری دلیل یہ ہے کہ اکلتُ کے بعد لفظ طعاماً اُکُل کے اقتضاء سے پیدا ہوتا ہے اس طور پر کہ اکل بغیر ماکول کے ممکن نہیں ہے' پس طعام کا لفظ اس کلام کا مقتضیٰ ہوا' اور ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم جاری نہیں ہوتا ہے لہذا طعام عام نہ ہوگا، اور جب طعام عام نہ ہوگا تو قابلِ تخصیص بھی نہ ہوگا اور جب طعام قابلِ تخصیص نہیں ہے تو تخصیص کی نیت نہ دیانۃً معتبر ہوگی اور نہ قضاءً معتبر ہوگی لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب طعام عام نہیں ہے تو قسم کھانیوالا ہر طعام کے کھانے سے حانث کیوں ہو جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیتِ اکل چونکہ ہر طعام کی صورت میں موجود ہے اس لئے وہ ہر طعام کے کھانے سے ، حانث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا ہر طعام کے کھانے سے اس کا حانث ہونا اس لئے نہیں ہے کہ طعام عام ہے حضرت امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ طعام جو ان اکلتُ کا مقتضیٰ ہے وہ ان کے نزدیک عام ہے کیوں کہ طعام ان اکلت (شرط کے) سیاق میں نکرہ ہے اور وہ معنی کے اعتبار سے سیاقِ نفی میں ہے کیوں کہ ان اکلت کے معنیٰ میں لا آکل طعاماً بہر حال جسطرح، نکرہ سیاقِ نفی میں عام ہوتا ہے اسی طرح سیاقِ شرط میں بھی عام ہوتا ہے' پس جب یہاں نکرہ یعنی طعام عام ہے تو اس میں تخصیص کی نیت کرنا بھی درست ہوگا مگر چونکہ تخصیص کی نیت خلاف ظاہر کی نیت ہے اور خلافِ ظاہر کی نیت صرف دیانۃً معتبر ہوتی ہے قضاءً معتبر نہیں ہوتی' اس لئے اس کی یہ نیت بھی دیانۃً معتبر ہوگی اور قضاءً اس کی تصدیق نہ کی جائے گی؛

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے ان اکلتُ طعاماً یا لا آکل اکلا کہا تو وہ بالاتفاق ہر طعام کے کھانے سے حانث ہو جائیگا اور اگر کسی ، خاص طعام کی نیت کی تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ طعام اس وقت لفظوں میں مذکور ہے اور ملفوظ میں عموم وخصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لہذا لفظ طعام عام ہوگا اور جب لفظ طعام عام ہوگا تو قابلِ تخصیص بھی ہوگا' شارح کہتے ہیں کہ جو لوگ مقتضیٰ میں شرعی ہونے کی شرط لگاتے ہیں ان کے نزدیک اس کلام کو مثال میں ذکر کرنا دشوار ہے کیونکہ یہ کلام عقلی ہے اسلئے کہ طعام کی

طرف اکل کے محتاج ہونے کو وہ شخص بھی جانتا ہے جو شریعت کے ناواقف ہو' زیادہ مناسب یہ تھا کہ یہ کہا جاتا کہ مقتضٰی وہ ہے جو شرعی ہو یا عقلی ہو اور محذوف وہ ہے جو لغوی ہو' اس صورت میں اس کلام کو مقتضٰی کی مثال میں پیش کرنا درست ہو جاتا لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عقلی بھی حجج شرعیہ میں سے ایک حجت ہے لہٰذا جو چیز عقل سے ثابت ہوگی وہ بھی شرعی ہوگی اور جب ایسا ہے تو اس کلام کو مقتضٰی کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا۔

وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا خبرا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار منه فكانه قال في الاول انت طالق لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية اثنين والثلث وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلث او الاثنين لانه يدل على الطلاق فتعمل نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيها على حدة اما تخريج طلقي نفسك فهو انه امر يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا.

عَلٰی حِدَةٍ وَتَخْرِیْجُ الشَّافِعِیِّ عَلٰی حِدَةٍ فَتَخْرِیْجُنَا هُوَ مَا بَیَّنَّا وَتَخْرِیْجُ الشَّافِعِیِّ هُوَ اَنَّ کُلَّ ذٰلِکَ مُقْتَضٰی وَیَجْرِیْ فِیْهِ الْعُمُوْمُ فَتَصِحُّ فِیْهِ نِیَّةُ الثَّلٰثِ ــــ

**ترجمہ**:۔ اسی طرح جب کسی نے انتِ طالق یا طلقتکِ کہا اور تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی، یہ مقتضیٰ کے عام ہونے پر دوسری تفریع ہے کیونکہ اس کا قول انتِ طالق یا طلقتکِ خبر ہے، اور یہ صحیح نہ ہوگا مگر یہ کہ شوہر کی جانب سے اس پر طلاق سابق ہوجائے تاکہ یہ کلام اس طلاق کی خبر ہوسکے حالانکہ شوہر کی طرف سے واقع میں پہلی طلاق نہیں گذری ہے پس کلام کو صحیح اور صادق قرار دینے کیضرورت کے پیش نظر ہم نے یہ مقدر کرلیا کہ شوہر نے اس کو اس سے پہلے ہی طلاق دیدی ہے اور یہ کلام اسکی طرف سے خبر دینے کیلئے ہے گویا اس نے پہلی ہی صورت میں یوں کہا تجھ پر طلاق واقع ہے اس لئے کہ میں تجھکو اس سے پہلے ہی طلاق دے چکا اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے جو طلاق مفہوم ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے وہ تطلیق مفہوم نہیں جو شوہر کا فعل ہے پس شوہر کی طرف سے تطلیق کا ثبوت نہیں ہوگا مگر اقتضاءً لہذا اس قول میں تین یا دو کی نیت صحیح نہ ہوگی اور اس کا قول طلقتکِ اگرچہ اس تطلیق پر دلالت کرتا ہے نہ کہ موجودہ تصور حانث پر، پس مصدر حادث نہیں ثابت ہوگا، مگر اقتضاءِ شرع سے لہذا اس میں دو اور تین کی نیت درست نہ ہوگی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دو یا تین جس کی بھی نیت کرے گا واقع ہوجائے گی کیوں کہ یہ کلام طلاق پر دلالت کرتا ہے لہذا اس میں اس کی نیت عامل ہوگی برخلاف اس کے قول طلقی نفسکِ اور انتِ بائن کے تخریج کے اختلاف کے ساتھ یعنی تین طلاقوں کی صحت میں طلقی نفسکِ کی تخریج علیحدہ ہے اور انت بائن کی تخریج علیحدہ ہے، بہرحال طلقی نفسک کی تخریج سو وہ ایسا امر ہے جو لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر لفظ فرد ہے جو واحد پر واقع ہوتا ہے اور نیت کے وقت تین کا احتمال رکھتا ہے لہذا یہ مقتضیٰ نہیں ہے کہ اسمیں عموم جاری نہ ہو اور انت بائن کی تخریج یہ ہے کہ بینونت کی دو قسمیں غلیظہ اور خفیفہ، پس جب اس نے غلیظہ یعنی تین کی نیت کی تو اس نے اس کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک کی نیت کی لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی اور یہ عموم کے قبیل سے نہیں ہے اور اس کے مثل طلقی نفسک میں متصور نہیں ہے کیوں کہ لفظ طلاق ایک، دو، تین، افراد پر مشتمل ہوتا ہے غلیظہ اور خفیفہ دو قسموں پر عرفاً مشتمل نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ اس کے قول علی الاختلاف التخریج کے معنی یہ ہیں کہ ہماری تخریج علیحدہ ہے اور امام شافعی کی تخریج علیحدہ ہے۔

پس ہماری تخریج وہ ہے جس کو ہم نے بیان کیا اور امام شافعی کی تخریج یہ ہے کہ مذکورہ تمام اقوال مقتضیٰ ہیں اور ان میں عموم جاری ہوتا ہے لہذا ان میں تین کی نیت صحیح ہوگی۔

تشریح: مصنف رح نے مقتضیٰ کے عام نہ ہونے پر ایک اور تفریع بیان کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انتِ طالق کہا یا طلقتک کہا اور تین طلاقوں کی نیت کرلی تو اس کی یہ نیت درست نہ ہوگی اور عورت پر تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی دلیل اس کی یہ ہے کہ شوہر کا قول انتِ طالق اور طلقتکِ خبر ہیں، یعنی انت طالق میں عورت کے وصفِ طلاق کیساتھ متصف ہونے کی خبر دی گئی ہے اور طلقتکِ میں شوہر کے عورت کے طلاق دینے کی خبر دی گئی ہے اور خبر تقاضہ کرتی ہے سبقت مخبر عنہ کا یعنی خبر اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مخبر عنہ (جس کے بارے میں خبر دی جارہی ہے) اس سے پہلے ہو پس انت طالق یا طلقتک جو خبر ہے اسکے لئے ضروری ہے کہ شوہر کی طرف سے اس سے پہلے طلاق ہو تاکہ یہ کلام (انت طالق یا طلقتک) طلاقِ سابق کی خبر ہوسکے حالاں کہ اس سے پہلے شوہر کی طرف سے نفس الامر میں کوئی طلاق واقع نہیں ہوئی ہے پس ایک عاقل بالغ مسلمان کے کلام کو صحیح اور برمحل قرار دینے کی ضرورت کے پیش نظر ہم نے یہ فرض کرلیا کہ شوہر نے اس کلام، (انت طالق یا طلقتک) سے پہلے ہی اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے اور یہ کلام شوہر کی طرف سے محض خبر دینے کے لئے ہے گویا اس نے پہلی صورت میں یوں کہا انت طالق لانّی طلقتک قبل ھذا تو مطلقہ ہے اس لئے کہ میں نے تجھے اس سے پہلے طلاق دیدی ہے اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے جو طلاق مفہوم ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے یعنی مطلقہ ہونا اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے وہ تطلیق مفہوم نہیں ہے جو شوہر کا فعل ہے بلکہ وہ تطلیق جو شوہر کا فعل ہے وہ اقتضائً ثابت ہے بہرحال انت طالق کہنے کی صورتمیں تطلیق جو شوہر کا فعل ہے مقتضیٰ ہوا اور مقتضیٰ میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتا لہذا دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا درست نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ دوسرا کلام یعنی طلقتک اگرچہ اس تطلیق پر دلالت کرتا ہے جو متکلم کا فعل ہے لیکن وہ مصدر ماضی پر دلالت کرتا ہے زمانہ حال میں مصدر حادث پر دلالت نہیں کرتا ہے اور طلاق زمانہ حال میں مصدر حادث سے واقع ہوتی ہے نہ کہ مصدر ماضی سے، پس متکلم کے کلام کو صحیح کرنے کیلئے یہ کہا گیا، کہ مصدر حادث اقتضائً شرعاً ثابت ہے نہ کہ لغۃً بہرحال اس کلام میں بھی تطلیق مصدر حادث مقتضیٰ ہوا اور ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں چونکہ عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے اس لئے اس کلام میں بھی دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا درست نہ ہوگا، حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں دو یا تین جس کی بھی نیت کرے گا وہی واقع ہوگی کیوں کہ یہ دونوں کلام طلاق پر دلالت کرتے ہیں اور تطلیق کا ثبوت اقتضائً ہوتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لہذا ان دونوں کلاموں میں اس کی نیت عامل ہوگی یعنی جو بھی نیت کریگا اس کا اعتبار ہوگا اور اسی کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ انت اور طلقتک میں اگرچہ تین کی نیت درست نہیں ہے لیکن اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلّقی نفسک یا انت بائن کہا تو تین کی نیت کرنا درست ہوگا اگرچہ دونوں کی تخریج علیحدہ علیحدہ ہے

یعنی تین کی نیت کے صحیح ہونے میں طلقی نفسک کی تخریج علیحدہ ہے، اور انت بائن کی تخریج علیحدہ ہے .....
چنانچہ طلقی نفسک کی تخریج یہ ہے کہ یہ کلام خبر نہیں ہے بلکہ تفویض ہے یعنی اس کلام کے ذریعہ طلاق کا معاملہ عورت کے سپرد کیا گیا ہے اور یہ کلام لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اقتضاءً اور جب ایسا ہے تو طلاق مصدر مقتضیٰ نہیں ہوگا اور جب مقتضیٰ نہیں ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ اس میں عموم جاری نہیں ہوگا اور لغۃً ثابت شدہ مصدر کے بارے میں بحث امر میں گذر چکا ہے کہ اس کا ایک فرد حقیقی مراد ہوتا ہے لیکن فرد حکمی کی نیت کے وقت فرد حکمی مراد ہوتا ہے پس طلقی نفسک کے ذریعہ تین طلاقوں کی نیت سے تین طلاقوں کا واقع ہونا اس لئے ہے کہ تین طلاقوں کا مجموعہ مصدر طلاق کا فرد حکمی ہے اور مصدر سے فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہذا اس کلام سے بھی تین طلاقوں کی نیت کرنا درست ہوگا اور انت بائن کی تخریج یہ ہے کہ بینونت کی دو قسمیں ہیں (۱) بینونت غلیظہ (۲) بینونت خفیفہ، پس جب اس نے بینونت غلیظہ یعنی تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کی نیت کی اور کلام کے محتمل کی نیت کرنا درست ہوتا ہے لہذا اس کلام سے بینونتِ غلیظہ یعنی تین کی نیت کرنا بھی درست ہوگا اور یہ تین طلاقوں کی نیت کرنا عموم کے قبیل سے نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ انت بائن کی یہ تخریج طلقی نفسک میں کیوں کہ لفظ طلاق چند افراد ایک، دو، اور تین پر مشتمل ہوتا ہے غلیظہ اور خفیفہ کی دونوں قسموں کو عرفاً شامل نہیں ہوتا ہے اور انت بائن، ان دونوں قسموں پر مشتمل ہوتا ہے اور افراد طلاق ایک، دو، تین پر مشتمل نہیں ہوتا ہے بعض حضرات نے فرمایا کہ مصنف کے قول علی اختلاف التخریج کا مطلب یہ ہے کہ ہم حنفیوں اور شوافع کی تخریج علیحدہ علیحدہ ہے ہماری تخریج تو وہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے یعنی طلقی نفسک کا لغۃً مصدر پر دلالت کرنا اور مصدر کا فرد حکمی یعنی تین طلاقوں کا احتمال رکھنا اور انت بائن کا غلیظہ اور خفیفہ دو قسموں پر مشتمل ہونا، اور امام شافعیؒ کی تخریج یہ ہے کہ وہ تمام اقوال (انت طالق، طلقتک، طلقی نفسک، انت بائن) جو اوپر مذکور ہوئے مقتضیٰ ہیں اور ان کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم جاری ہوتا ہے لہذا ان تمام صورتوں میں تین کی نیت کرنا درست ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تَمَسُّكَاتُ أَبِي حَنِيفَةَ مُنْحَصِرَةً فِي الْأَرْبَعِ أَعْنِي الْعِبَارَةَ وَالْإِشَارَةَ وَالدَّلَالَةَ وَالْاقْتِضَاءَ وَكَانَ مَنْ سِوَاهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ يَتَمَسَّكُونَ بِوُجُوهٍ أُخَرَ أَيْضًا سِوَى هٰذِهِ أَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ فَصْلًا بَعْدَ ذٰلِكَ لِتَحْقِيقِهَا وَبَيَانِ فَسَادِهَا فَقَالَ فَصْلٌ التَّنْصِيصُ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوصِ عِنْدَ الْبَعْضِ هٰذَا أَوْجُهُ أَوَّلٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ۔

اى الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس وبالبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق اولا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط او الوصف على ما سيجيء ولكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسوال او حادثة ولا للكشف او مدح او ذم ولا يفيد فائدة اخرى فح يتعين النفي عما عداه ــــــ

ترجمہ: پھر جب امام ابوحنیفہؒ کے استدلالات چار یعنی عبارت، اشارت، دلالت اور اقتضاء میں منحصر ہیں حالانکہ امام صاحبؒ کے علاوہ دوسرے علماء ان دلائل کے علاوہ دوسری وجوہ سے بھی استدلال کرتے ہیں تو مصنفؒ، ان استدلالات کے بعد ان دلائل کی تحقیق اور ان کی خرابی کے بیان کے لئے ایک مستقل فصل لائے چنانچہ فرمایا فصل۔ کسی شئے کی اس کے علم کیساتھ صراحت کرنا بعض علماء کے نزدیک خصوصیت پر دلالت کرتا ہے دلائل فاسدہ میں سے یہ پہلی دلیل ہے یعنی بعض علماء کے نزدیک علم پر حکم کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم غیر سے منفی ہے، یہاں علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر دال ہو صفت پر نہیں، خواہ علم ہو یا اسم جنس اور بعض سے مراد بعض اشعریہ اور حنابلہ ہیں ان کے نزدیک یہ مفہوم لقب سے موسوم ہے اور اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے وہ یا تو صریح لفظ سے مفہوم ہوتی ہے اور وہ منطوق ہے یا نہیں اور وہ مفہوم ہے اور مفہوم کی دو قسمیں ہیں، مفہوم موافقت اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے منطوق کے موافق مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو، اور مفہوم مخالفت اور وہ یہ ہے کہ منطوق کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو، اور اگر وہ اسم علم سے مفہوم ہو تو اس کا نام مفہوم لقب ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اسے مفہوم شرط یا مفہوم وصف کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے چنانچہ عنقریب آجائیگا لیکن اشعریہ نے یہ شرط لگائی ہے۔ کہ مسکوت عنہ کا اولیٰ ہونا یا منطوق کے مساوی ہونا ظاہر نہ ہو اور کلام عادت کے موقع پر استعمال نہ ہوا ہو اور سوال یا حادثہ کیلئے نہ ہو اور کشف یا مدح یا ذم کیلئے نہ ہو اور دوسرے کسی فائدہ کے لئے مفید نہ ہو پس اس وقت اس کے ماعدا سے نفی متعین ہو گی۔

**تشریح**:۔ شارح نے فرمایا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے استدلالات کو عبارت النص دراشارت النص اور اقتضاء النص چار میں منحصر فرمایا ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک استدلالات صرف چار ہیں، اور امام صاحب کے علاوہ دوسرے علماء ان چار کے علاوہ بھی دوسرے دلائل سے استدلال کرتے ہیں انھیں دوسرے دلائل کا نام وجوہ فاسدہ ہے فاضل مصنف نے ان دلائل کی تحقیق اور ان کے فساد کو بیان کرنے کیلئے مستقل ایک فصل ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ وجوہ فاسدہ میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شئے کو اس کے علم کیساتھ صراحت کیساتھ ذکر کیا گیا تو بعض علماء کے نزدیک یہ خصوصیت پر دلالت کرے گا یعنی اگر علم پر کوئی حکم لگایا گیا تو وہ حکم اس کے علاوہ سے منفی ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں سے علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرتا ہو خواہ وہ علم ہو خواہ اسم جنس ہو اور متن میں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور حنابلہ ہیں اور ان حضرات کے نزدیک علم پر حکم لگانے کا نام مفہوم لقب ہے شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیوں کہ یا تو وہ چیز صریح لفظ سے مفہوم ہوگی یعنی لفظ محلِ نطق میں اس پر دلالت کریگا اور یا وہ چیز صریح لفظ سے مفہوم نہ ہوگی بلکہ لفظ اس پر بغیر محلِ نطق کے دلالت کرے گا اول کو منطوق اور ثانی کو مفہوم کہتے ہیں، پھر منطوق کی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) غیر صریح لفظ کے مدلول مطابقی اور مدلول تضمنی کو منطوق صریح اور مدلول التزامی کو منطوق غیر صریح کہتے ہیں، اسی طرح مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) مفہوم موافق (۲) مفہوم مخالف، مفہوم موافق یہ ہے کہ لفظ سے اثبات اور نفی میں منطوق کے موافق مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ بھی مثبت ہو اور منطوق اگر منفی ہو تو مسکوت عنہ بھی منفی ہو، اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ لفظ منطوق کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو۔ یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ منفی ہو اور اگر منطوق منفی ہو تو مسکوت عنہ مثبت ہو پھر یہ مفہوم اگر اسم علم سے سمجھا گیا تو اس کو مفہوم لقب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم شرط یا مفہوم وصف کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح اگر مذکورہ مفہوم اسم عدد سے مفہوم ہو تو اس کا نام مفہوم عدد ہوگا یعنی جو حکم عدد معین مذکور کیلئے ثابت ہوگا وہ اس سے زائد عدد سے منفی ہوگا اور اگر یہ مفہوم غایت سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم غایت ہوگا یعنی جو حکم غایت کے لئے ثابت کیا گیا ہو وہ حکم ماوراء غایت سے منفی ہوگا، اور اگر یہ مفہوم تقدیم ماحقہ التاخیر سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم حصر ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اشعریہ کے نزدیک مفہوم مخالف کے لئے یہ شرط ہے کہ مسکوت عنہ نہ تو منطوق سے اولیٰ ہو اور نہ منطوق کے برابر ہو اس لئے کہ اگر مسکوت عنہ منطوق سے اولیٰ، یا منطوق کے برابر ہوا تو دلالت النص یا قیاس کے ذریعہ مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہوگا نہ کہ مخالف اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے یہ شرط ہے کہ کلام عادت کے موقع پر نہ بولا گیا ہو، کیوں کہ اگر کلام عادت کے

کے طور پر بولا گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول وربائبکم اللاتی فی حجورکم میں فی حجورکم کی قید عادت کے طور پر ذکر کی گئی ہے یعنی ربائب عادةً موجودہ شوہر کی پرورش میں ہوتی ہیں لہذا یہ قید اس کے علاوہ کو منطوق کے حکم سے خارج کرنے کیلئے نہیں ہوگی یعنی ربائب تمہاری پرورش میں ہوں یا تمہاری پرورش میں نہ ہوں دونوں، صورتوں میں ان سے نکاح کرنا حرام ہے بشرطیکہ ان کی ماں سے دخول کر لیا ہو اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ کلام کسی سوال کے جواب میں نہ ہو یا کسی حادثہ کے رونما ہونے پر نہ ہو، کیوں کہ اگر کلام کسی سوال کے جواب میں واقع ہو یا کسی حادثہ کے بیان کیلئے ہو تو اس مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا مثلاً کسی نے سوال کیا کیا زیور میں زکوٰۃ ہے مفتی صاحب نے جواب میں کہا کہ ہاں زیور میں زکوٰۃ واجب ہے مفہوم مخالف کا اعتبار کرتے ہوئے اس کا مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ زیور کے علاوہ سونے چاندی میں زکوٰۃ نہیں ہے یا، مثلاً زیور کے سلسلہ میں کسی حادثہ کے وقوع پذیر ہونے پر یہ کہہ دیا گیا کہ زیور میں زکوٰۃ واجب ہے، تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ زیور کے علاوہ سونے چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے یہ شرط ہے کہ جو علم صراحةً ذکر کیا گیا ہے وہ کشف اور ایضاح کیلئے نہ ہو اور مدح اور ذم کے لئے نہ بھی ہو اور تلذذ وغیرہ کسی دوسرے فائدہ کیلئے بھی مفید نہ ہو، بہر حال جب مذکورہ تمام شرطیں متحقق ہو جائیں گی تو اس وقت مفہوم مخالف معتبر ہوگا اور مذکور کے ماعدا کی نفی متعین ہوگی۔

كَقَوْلِهٖ ع اَلْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ فَالْمَاءُ الْاَوَّلُ الْغُسْلُ وَالْمَاءُ الثَّانِي الْمَنِيُّ وَلَمَّا كَانَ مَعْنَاهُ الْغُسْلُ مِنَ الْمَنِيِّ فَهِمَ الْاَنْصَارُ عَدَمَ وُجُوْبِ الْاِغْتِسَالِ بِالْاِكْسَالِ لِعَدَمِ الْمَاءِ وَهُوَ اِخْرَاجُ الذَّكَرِ قَبْلَ الْاِنْزَالِ وَهُمْ كَانُوْا اَهْلَ اللِّسَانِ فَلَوْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ لَمَا فَهِمُوْا ذٰلِكَ وَعِنْدَنَا لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ اَيْ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ وَاِلَّا يَلْزَمُ الْكُفْرُ وَالْكِذْبُ فِيْ قَوْلِهٖ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ لِاَنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ لَّا يَكُوْنَ غَيْرُ مُحَمَّدٍ رَسُوْلًا وَذٰلِكَ كُفْرٌ وَّكِذْبٌ سَوَاءٌ كَانَ مَقْرُوْنًا بِالْعَدَدِ اَوْ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ رَدٌّ عَلٰى مَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَقَالَ اِنْ كَانَ مَقْرُوْنًا بِالْعَدَدِ نَحْوُ قَوْلِهٖ خَمْسٌ مِّنَ الْفَوَاسِقِ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ اَلْحِدَاءَةُ وَالْفَارَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُوْرُ وَالْحَيَّةُ وَالْعَقْرَبُ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ اَلْبَتَّةَ وَاِلَّا لَبَطَلَ فَائِدَةُ الْعَدَدِ وَعِنْدَنَا وَجْهُ التَّخْصِيْصِ بِهٖ زِيَادَةُ اهْتِمَامِهٖ وَالْاِعْتِنَاءُ بِشَانِهٖ وَنَحْوُ ذٰلِكَ وَلٰكِنِ اتَّفَقَ الْمُتَاَخِّرُوْنَ بِاَنَّهٗ فِي الرِّوَايَاتِ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ دُوْنَ الْمُخَاطَبَاتِ كَمَا قَالَ صَاحِبُ الْهِدَايَةِ اَنَّ قَوْلَهٗ فِي الْكِتَابِ جَازَ الْوُضُوْءُ مِنَ الْجَانِبِ الْاٰخَرِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّهٗ يَتَنَجَّسُ مَوْضِعُ الْوُقُوْعِ وَمِثْلُ هٰذَا فِيْ كِتَابِهٖ كَثِيْرٌ وَمَا يُوْهِمُ كَلَامُهُمْ مِنَ النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ فِيْ بَعْضِ الْاِسْتِدْلَالَاتِ فَكُلُّ ذٰلِكَ مُؤَوَّلٌ بِتَاوِيْلَاتٍ فَتَنَبَّهْ لَهٗ لِاَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ.

يُوجِبُ نَفْيًا وَّاِثْبَاتًا اَيْ لَا يَدُلُّ عَلَى الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ اَصْلًا فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ مِنْ حَيْثُ النَّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ فَاِذَا قُلْتَ جَاءَنِيْ زَيْدٌ فَقَدْ سَكَتَّ عَنْ عَمْرٍو فَلَا يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِهٖ وَاِثْبَاتِهٖ وَفَائِدَةُ التَّخْصِيْصِ اَنْ يَّتَاَمَّلَ الْمُسْتَنْبِطُوْنَ فِيْهِ فَيُثْبِتُوْنَ الْحُكْمَ فِيْ غَيْرِهٖ بِالْقِيَاسِ وَيَنَالُوْنَ دَرَجَةَ الْاِجْتِهَادِ ـــــــــ

ترجمہ:۔ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول الماء من الماء ہے، پس ماء اول سے غسل مراد ہے اور ماء ثانی سے منی مراد ہے چوں کہ اس حدیث کے معنی ہیں کہ منی نکلنے سے غسل کرنا واجب ہے اسلئے انصار نے یہ سمجھا کہ جماع بدون الانزال کی صورت میں غسل کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ منی خارج نہیں ہوئی ہے اکسال کے معنی ہیں انزال سے پہلے ذکر کو باہر کرلینا یہ حضرات اہل زبان تھے پس اگر تخصیص علی الشئی ماعدا کی نفی پر دلالت نہ کرتی تو یہ حضرات حدیث کا مذکورہ مطلب نہ سمجھتے اور ہمارے نزدیک یہ اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے ورنہ تو قائل کے قول محمد رسول اللہ میں کفر اور کذب لازم آئے گا اس لئے کہ اس قول سے لازم آئیگا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی رسول نہ ہو۔ اور یہ کفر و کذب ہے یہ اسم علم کی صراحت خواہ عدد کیساتھ مقرون ہو یا عدد کیساتھ مقرون نہ ہو اس میں ان لوگوں پر رد ہے جنہوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر اسم علم کی صراحت عدد کیساتھ مقرون ہو جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے فواسق میں سے پانچ ایسے جانور ہیں جن کو حل اور حرم۔ ہر جگہ میں قتل کیا جاتا ہے چیل، چوہا، کاٹ کھانیوالا کتا، سانپ، اور بچھو، پس اس وقت یہ یقیناً اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کریگا ورنہ عدد کا فائدہ باطل ہوجائیگا اور ہمارے نزدیک عدد کیساتھ خصوصیت کیوجہ عدد کی اہمیت کو بڑھانا اور اسکی شان کی طرف توجہ دینا ہے لیکن متاخرین نے یہ فتوی دیا ہے کہ تخصیص علی الشئی روایات فقہیہ میں اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کرتی ہے لیکن مخاطبات میں نہیں جیساکہ صاحب ہدایہ نے کہاکہ اس کا قول کتاب میں جاز الوضوء من جانب الآخر اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ موضع وقوع نجس ہوجائے گا ایسی مثال ان کی کتاب میں بہت ہے اور وہ جو بعض استدلالات میں ان کا کلام اس کے ماعدا سے نفی کا وہم پیدا کرتا ہے سو وہ تاویلات کے ساتھ مؤول ہیں اس پر متنبہ ہوجاؤ کیوں کہ نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی لہذا نفی یا اثبات کا حکم کس طرح واجب کریگا یعنی تخصیص علی الشئی مسکوت عنہ پر بالکل دلالت نہیں کرتی ہے لہذا نفی اور اثبات کے اعتبار سے حکم کس طرح واجب کریگا پس جب تونے جاءنی زید کہا تو تونے عمر کے بارے میں سکوت کیا لہذا یہ اس کی نفی اور اثبات پر دلالت نہیں کریگا اور تخصیص کا فائدہ یہ ہے کہ مجتہدین اس میں غور و خوض کریں پھر اس کے علاوہ میں قیاس کے ذریعہ حکم ثابت کریں اور اجتہاد کے درجہ کو حاصل کریں۔

**تشریح** :۔ وجوہ فاسدہ میں پہلی وجہ یہ تھی کہ اگر اسم علم یا اسم جنس پر کوئی حکم صراحۃً لگا دیا گیا ہو تو مفہوم مخالف یعنی اس کے ماعدا سے حکم کی نفی ہو جائیگی اس کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے" الماء من الماء" اس حدیث میں پہلے ماء سے غسل اور دوسرے ماء سے خروجِ منی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ غسل خروج منی سے واجب ہوتا ہے اس حدیث میں ماء ثانی یعنی خروج منی پر غسل کا حکم لگا دیا گیا ہے اور انصار مدینہ نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ اکسال یعنی ادخال بدون الانزال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوگا۔

ملاحظہ فرمایئے کہ انصار مدینہ اہل زبان ہیں عربی زبان کے راز داں ہیں اس کے باوجود انھوں نے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا اور یہ سمجھا کہ منطوق یعنی خروج منی پر غسل کا جو حکم لگایا گیا ہے مفہوم مخالف یعنی عدم خروج منی پر وجوب غسل کا یہ حکم نہیں ہوگا اگر اسم علم یا اسم جنس پر حکم کا لگایا جانا اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت نہ کرتا تو انصار مدینہ اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہ سمجھتے لیکن ہمارے نزدیک اسم علم یا اسم جنس پر صراحت کے ساتھ حکم کا لگایا جانا اسم علم یا اسم جنس کے ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہیکہ اگر اسم علم یا اسم جنس پر صراحت کیساتھ حکم کا لگایا جانا اسکے ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت کرے جیساکہ اشعریہ اور حنابلہ کہتے ہیں تو قائل کے قول محمد رسول اللہ میں کفر اور کذب لازم آئیگا اس طور پر کہ محمد اسم علم پر بصراحت رسول اللہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے پس مفہوم مخالف کا اعتبار کرنے کی صورت میں اور محمد کے ماعدا سے رسول اللہ ہونے کی نفی کا اعتبار کرنے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ محمد کے علاوہ کوئی شخص رسول نہیں ہے حالانکہ یہ بات خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جھوٹ ہے اور قرآن وحدیث کے خلاف ہونے کیوجہ سے ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے، مصنف رحؒ نے فرمایا کہ اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ہمارے نزدیک ماعدا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے خواہ یہ عدد کیساتھ مقرون ہو یا عدد کیساتھ مقرون نہ ہو اس عبارت میں ان لوگوں کے قول کی تردید ہے جنھوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر عدد کیساتھ مقرون ہو تو یہ نفی ماعدا پر بالیقین دلالت کریگا جیسے اس حدیث میں ہے خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحداۃ والفارۃ والکلب العقور، والحیۃ والعقرب" فواسق میں سے پانچ جانور ایسے ہیں جنکو حل اور حرم ہر جگہ قتل کیا جاسکتا ہے۔ (۱) چیل (۲) چوہا (۳) کاٹ کھانیوالا کتا (۴) سانپ (۵) بچھو اس صورت میں نفی ماعدا پر اس لئے دلالت کریگا کہ اگر اس صورت میں نفی ماعدا پر دلالت نہ کرے تو عدد کا ذکر لاحاصل اور بے سود ہوگا لیکن ہماری طرف سے یہ جواب ہوگا کہ عدد کا ذکر نفی ماعدا پر دلالت کرنے کیلئے نہیں ہے بلکہ عدد کو خاص طور پر ذکر کرنے کی وجہ سے عدد کی اہمیت کو بڑھانا اور اس کی شان کی طرف توجہ دینا ہے "ولکن افتی المتاخرون سے ایک وہم کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک اسم علم یا اسم جنس کی صراحت نفی ماعدا پر دلالت کرتی ہے اس سے وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ روایات فقہیہ اور نصوص شرعیہ میں عام ہے اسی وہم کا ازالہ کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ متاخرین کا فتوی یہ ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کی صراحت روایات فقہیہ میں تو نفی ماعدا پر دلالت کرتی ہے لیکن نصوص شرعیہ میں نہیں، مثلاً صاحب ھدایہ نے کہا کہ غدیر عظیم وہ بڑا تالاب ہے جس کی دو طرفوں میں سے ایک طرف کو حرکت دینے سے

دوسری طرف متحرک نہ ہو چنانچہ اگر ایسے تالاب کی ایک طرف میں نجاست گر جائے تو دوسری جانب کے پانی سے وضو کرنا جائز ہے جاز الوضوء من جانب الآخر کی صراحت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس جانب میں نجاست گری ہے وہ جانب ناپاک ہے اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ روایات فقہیہ میں اسم علم یا اسم جنس، کی صراحت ماعدا کی نفی پر دلالت کرتی ہے ورنہ تو صاحب ہدایہ اس طرف اشارہ کیوں فرماتے اس طرح کی مثالیں ان کی کتاب میں بہت ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض استدلالات میں ہمارے علماء کی عبارتوں سے یہ وہم ضرور ہوتا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کیساتھ صراحت ماعدا کی نفی پر دلالت کرتی ہے لیکن اس قسم کی ساری عبارتیں مؤول ہیں مصنفؒ نے اپنے مذہب پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی ہے اور جب نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی تو غیر منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم کس طرح لگایا جا سکتا ہے یعنی اسم علم یا اسم جنس کی صراحت کرنا جب سرے سے مسکوت عنہ یعنی غیر منصوص پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اس مسکوت عنہ پر نفی یا اثبات کے لحاظ سے حکم کس طرح لگایا جا سکتا ہے چنانچہ جب تم نے کہا کہ میرے پاس زید آیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تم عمرو کے بارے میں خاموش ہو پس تمہاری یہ خاموشی عمرو کے آنے نہ آنے پر دلالت نہیں کرتی ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب اسم علم یا اسم جنس کی صراحت نفی ماعدا پر دلالت نہیں کرتی تو پھر تخصیص یعنی اسم علم یا اسم جنس کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کی تخصیص سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ مجتہدین حضرات اس مقام میں غور و خوض کریں، اور پھر دوسرے مواقع میں اس مقام پر قیاس کر کے حکم لگائیں اور اجتہاد کا بلند مرتبہ حاصل کریں۔

---

ثُمَّ اَجَابَ عَنْ اِسْتِدْلَالِهِمْ بِفَهْمِ الْاَنْصَارِ فَقَالَ وَالْاِسْتِدْلَالُ مِنْهُمْ بِحَرْفِ الْاِسْتِغْرَاقِ اَیْ اَلْاِسْتِدْلَالُ مِنَ الْاَنْصَارِ عَلٰی عَدَمِ وُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِكْسَالِ اِنَّمَا كَانَ بِحَرْفِ اللَّامِ الَّذِیْ هُوَ لِلْاِسْتِغْرَاقِ عِنْدَ عَدَمِ دَلَالَةِ الْعَهْدِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰی اَنَّ جَمِیْعَ اَفْرَادِ الْغُسْلِ مِنَ الْمَنِیِّ لَا بِوَاسِطَةِ اَنَّ التَّنْصِیْصَ بِالشَّیْءِ یَدُلُّ عَلَی النَّفْیِ عَمَّا عَدَاهُ وَيَرِدُ عَلَيْنَا اَنَّ الْحَدِیْثَ قَدْ دَلَّ عَلٰی عَدَمِ وُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِكْسَالِ سَوَاءٌ كَانَ بِاللَّامِ اَوْ بِالتَّنْصِیْصِ فَمِنْ اَیْنَ قُلْتُمْ بِوُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْاِكْسَالِ فَاَجَابَ وَقَالَ وَعِنْدَنَا هُوَ كَذٰلِكَ فِیْمَا یَتَعَلَّقُ بِعَیْنِ الْمَاءِ غَیْرَ اَنَّ الْمَاءَ یَثْبُتُ مَرَّةً عِیَانًا وَطَوْرًا دَلَالَةً یَعْنِیْ اَنَّ عِنْدَنَا الْحَصْرُ اَیْضًا ثَابِتٌ فِی الْغُسْلِ الَّذِیْ یَتَعَلَّقُ بِالْمَنِیِّ اَیْ جَمِیْعُ الْغُسْلِ الَّذِیْ یَتَعَلَّقُ بِالشَّهْوَةِ مُنْحَصِرٌ فِی الْمَاءِ فَلَا یَضُرُّ خُرُوْجُ الْغُسْلِ بِالْحَیْضِ وَالنِّفَاسِ لِاَنَّ وُجُوْبَهٗ لَا یَتَعَلَّقُ بِالشَّهْوَةِ وَلٰكِنَّ الْمَاءَ عَلٰی نَوْعَیْنِ مَرَّةً یَكُوْنُ عِیَانًا بِاَنْ یَنْزِلَ

فِي نَفْسِ الْاَمْرِ فِي النَّوْمِ اَوِ الْيَقْظَةِ بِالْوَطْيِ اَوْ بِغَيْرِهٖ وَمَرَّةً يَكُوْنُ دَلَالَةً بِاَنْ يُقَامَ دَلِيْلُهٗ وَهُوَ الْتِقَاءُ الْخِتَانَيْنِ مَقَامَهٗ لِاَنَّهٗ سَبَبُ نُزُوْلِ الْمَاءِ وَنَفْسُهٗ تَغِيْبُ عَنْ بَصَرِهٖ وَلَعَلَّهٗ لَمْ يَشْعُرْ بِهٖ لِقِلَّتِهٖ فَاَقَمْنَا السَّبَبَ وَاَوْجَبْنَا الْغُسْلَ عَلَيْهِ بِمُجَرَّدِ الْاِلْتِقَاءِ اِحْتِيَاطًا۔

**ترجمہ:** پھر مصنفؒ نے مفہوم لقب کے قائلین کی اس دلیل کا جواب دیا جس میں فہم انصار سے استدلال کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا کہ انصار کا استدلال حرف استغراق سے ہے یعنی انصار کی طرف سے اکسال کی صورت میں عدم وجوب غسل پر استدلال حرف لام کی وجہ سے ہے جو عہد کے موجود نہ ہونے کی صورت میں ... استغراق کے لئے ہوتا ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ غسل کے تمام افراد منی سے ہیں نہ تنصیص باسمی یدل علی النفی عما عداہ کے واسطے سے اس وقت ہم احناف پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ حدیث نے اکسال کی صورت میں عدم وجوبِ غسل پر دلالت کی ہے خواہ لام کی وجہ سے ہو یا تنصیص کی وجہ سے پھر تم اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل کہاں سے ہو گئے۔

پس مصنف نے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا اور ہمارے نزدیک یہی حکم اس چیز میں ہے جس کا تعلق عین ماء سے ہو مگر یہ کہ ماء کبھی عیاناً ثابت ہوتا ہے اور کبھی دلالۃً یعنی ہمارے نزدیک بھی اس غسل میں حصر ثابت ہے جس کا تعلق منی سے ہے یعنی تمام افراد غسل جن کا تعلق شہوت سے ہے وہ ماء میں منحصر ہیں لہٰذا ان افرادِ غسل سے غسلِ حیض و نفاس کا نکل جانا مضر نہیں ہے لیکن منی کی دو قسمیں ہیں کبھی عیاناً ہوتی ہے، اس طور پر کہ نیند یا بیداری میں وطی یا غیر وطی سے نفس الامر میں نازل ہوتی ہے اور کبھی دلالۃً ہوتی ہے اس طور پر کہ منی کی دلیل یعنی التقاء ختانین کو اس کے قائم مقام کر دیا جائے کیونکہ وہی سبب انزال ہے اور نفس ذکر آنکھ سے غائب ہو جاتا ہے اور ممکن ہے کہ قلت منی کی وجہ سے انسان انزال کا احساس نہ کر سکا ہو، پس ہم نے سبب کو مسبب کے قائمقام کر دیا ہے اور ایسے شخص پر محض التقاء ختانین کی وجہ سے احتیاطاً غسل کو واجب قرار دیا ہے۔

**تشریح:** جو حضرات مفہوم مخالف کی ایک قسم یعنی مفہوم لقب کے قائل ہیں ان کی طرف سے پیش کردہ دلیل (یعنی الماء من الماء سے انصار کا یہ سمجھنا کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے) کا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ انصار مدینہ نے اکسال کی صورت میں عدم وجوبِ غسل پر اس سے استدلال نہیں کیا، کہ اسم علم یا اسم جنس کی صراحت اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ انھوں نے الماء کے لام استغراق سے استدلال کیا ہے اس طور پر کہ اَلْمَاءُ کا لام استغراق کیلئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ غسل کے تمام افراد خروج منی سے واجب ہوں گے یعنی جب منی کا خروج ہوگا تو غسل واجب ہوگا ...

اور جب منی کا خروج نہیں ہوگا تو غسل بھی واجب نہ ہوگا لہذا ثابت ہو گیا کہ اکسال یعنی ادخال بدون الانزال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا، البتہ احناف پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مذکورہ حدیث الماء من الماء سے اس بات کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہے خواہ یہ عدم وجوب غسل لام استغراق کی وجہ سے ہو یا اسم جنس پر صراحت کے ساتھ حکم لگانے کی وجہ سے ہو اور جب ایسا ہے تو احناف اکسال کیصورت میں وجوب غسل کے قائل کہاں سے ہو گئے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکور الماء من الماء منسوخ ہے یعنی ابتدائے اسلام میں وجوب غسل کے لئے منی کا نکلنا ضروری تھا اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا تھا لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اور ادخال کے بعد غسل واجب کر دیا گیا خواہ منی نکلے یا نہ نکلے لیکن اگر اس حدیث کو منسوخ قرار نہ دیا جائے بلکہ علیٰ حالہ باقی رکھا جائے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک بھی وجوب غسل منی کیساتھ متعلق ہے یعنی ہمارے نزدیک بھی غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں منحصر ہیں یعنی ہمارے نزدیک بھی غسل کا وجوب صرف منی سے ہوگا یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حیض اور نفاس کی وجہ سے جو غسل واجب ہوتا ہے وہ تو اس سے خارج ہے کیونکہ وہ منی کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا پس غسل کے تمام افراد کو منی میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ حیض و نفاس کی وجہ سے غسل کے وجوب کا تعلق شہوت سے نہیں ہے لہذا حیض و نفاس کے غسل کا نکلجانا مضر نہیں ہوگا کیونکہ ... منی میں ان افراد غسل کو منحصر کیا گیا ہے جن کا تعلق شہوت سے ہے بہر حال غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں منحصر ہیں اور منی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو بالکل ظاہر باہر ہوتی ہے یعنی نیند یا بیداری کی حالت میں وطی یا غیر وطی سے انسان کو انزال ہوتا ہے اور منی خارج ہوتی ہے دوم یہ کہ منی کا خروج ظاہر باہر تو نہیں ہوتا لیکن دلالۃً ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ منی کا خروج تو نہ ہو مگر اس کی دلیل یعنی التقائے ختانین ہو، پس اس التقائے ختانین کو خروج منی کے قائمقام قرار دیکر التقائے ختانین پر وہ حکم لگا دیا گیا جو حکم خروج منی پر لگتا ہے یعنی غسل کا واجب ہونا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ التقائے ختانین خروج منی کا سبب ہے اور التقائے ختانین کے وقت ذکر چونکہ آنکھ سے اوجھل ہو جاتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ منی کی قلت کی وجہ سے انسان انزال کا احساس نہ کر سکا ہو، بہر حال ہم نے یہاں سبب (التقائے ختانین) کو مسبب (خروج منی) کے قائمقام کر دیا ہے اور ایسے شخص پر محض التقائے ختانین کی وجہ سے احتیاطاً غسل واجب کر دیا ہے حاصل یہ کہ اکسال کی صورت میں بھی غسل خروج منی سے واجب ہوا ہے لیکن اس صورت میں خروج منی دلالۃً موجود ہے نہ کہ عیاناً۔

۵۵/۱

وَالْحُكْمُ اِذَا اُضِيْفَ اِلٰى مُسَمًّى هٰذَا ابْتِدَاءُ وَجْهٍ ثَانٍ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَهُوَ
تَضَمُّنُ مَفْهُوْمِ الْوَصْفِ وَالشَّرْطِ يَعْنِيْ اَنَّ الْحُكْمَ اِذَا اُسْنِدَ اِلٰى شَيْءٍ مَوْصُوْفٍ
بِوَصْفٍ خَاصٍّ اَوْ عُلِّقَ بِشَرْطٍ كَانَ دَلِيْلًا عَلٰى نَفْيِهِ اَيْ كَانَ كُلٌّ مِنَ الْوَصْفِ وَالتَّعْلِيْقِ
دَالًّا عَلٰى نَفْيِ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ اَوِ الشَّرْطِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ حَتّٰى لَمْ يَجُزْ نِكَاحُ
الْاَمَةِ عِنْدَ طَوْلِ الْحُرَّةِ وَنِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِفَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ
الْمَذْكُوْرَيْنِ فِي النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ
يَّنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ اَيْ مَنْ
لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ زِيَادَةً وَّقُدْرَةً اَنْ يَّنْكِحَ الْحَرَائِرَ الْمُؤْمِنَاتِ لِاَجْلِ زِيَادَةِ
مَهْرِهِنَّ وَنَفَقَتِهِنَّ فِيْ مَعَاشِهِنَّ فَلْيَنْكِحْ مَمْلُوْكَةً مِّنْ مَّمْلُوْكَاتِ اَيْمَانِكُمْ
اَيْ اَيْمَانِ اِخْوَانِكُمْ اِذْ لَا يَجُوْزُ نِكَاحُ اَمَتِهٖ اَصْلًا مِّنْ اَمَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ
فَاللّٰهُ تَعَالٰى قَدْ نَصَّ عَلٰى اَنَّهٗ اِنْ لَّمْ يَسْتَطِعِ الْحُرَّةَ فَلْيَنْكِحْ اَمَةً ثُمَّ قَيَّدَ
الْاَمَةَ بِالْمُؤْمِنَةِ فَلَوْ عَمِلْنَا بِالْوَصْفِ وَالشَّرْطِ جَمِيْعًا حَكَمْنَا اَنَّ طَوْلَ الْحُرَّةِ مَانِعٌ
لِلْاَمَةِ وَاَنَّ الْاَمَةَ الْكِتَابِيَّةَ اَيْضًا لَا يَجُوْزُ نِكَاحُهَا لِلْمُؤْمِنِ مَا لَمْ تَصِرْ مُؤْمِنَةً
وَعِنْدَنَا جَازَ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ وَالْمُؤْمِنَةِ عَلٰى طَوْلِ الْحُرَّةِ وَعَدَمِهٖ
جَمِيْعًا وَحَاصِلُهٗ اَيْ حَاصِلُ مَا قَالَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ شَيْئَانِ اَلْاَوَّلُ
اَنَّهٗ اَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ فِيْ كَوْنِهٖ مُوْجِبًا لِلْحُكْمِ عِنْدَ وُجُوْدِهٖ غَيْرَ مُوْجِبٍ
عِنْدَ عَدَمِهٖ اَلَا تَرٰى اَنَّ مَنْ قَالَ لِامْرَاَتِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً فَكَاَنَّهٗ قَالَ
اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ كُنْتِ رَاكِبَةً فَكَمَا اَنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ عَلَى الرُّكُوْبِ فِيْ
صُوْرَةِ الشَّرْطِ فَكَذَا فِيْ صُوْرَةِ الْوَصْفِ وَالثَّانِيْ اَنَّهُ اعْتَبَرَ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ
عَامِلًا فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ فَفِيْ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ السَّبَبُ
هُوَ اَنْتِ طَالِقٌ وَالْحُكْمُ هُوَ وُقُوْعُ الطَّلَاقِ وَالتَّعْلِيْقُ بِالشَّرْطِ اَعْنِيْ دُخُوْلَ
الدَّارِ اِنَّمَا عَمِلَ فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ ..... فَاِنَّهٗ قَدْ وُجِدَ حِسًّا وَلَا مَرَدَّ
لَهٗ فَلَا يُعَلَّقُ عَلَيْهِ اِلَّا وُقُوْعُ الطَّلَاقِ فَيَكُوْنُ عَدَمُ الْحُكْمِ لِاَجْلِ عَدَمِ الشَّرْطِ
عَدَمًا شَرْعِيًّا لَا عَدَمًا اَصْلِيًّا عَلٰى مَا قُلْنَا فَيَنْتَفِي الْحُكْمُ بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ ضَرُوْرَةً
وَيَكُوْنُ هٰذَا التَّعْلِيْقُ نَظِيْرَ التَّعْلِيْقِ الْحِسِّيِّ كَتَعْلِيْقِ الْقِنْدِيْلِ بِالْحَبْلِ
فَاِنَّهٗ لَا يُؤَثِّرُ فِيْ اِزَالَةِ ثِقْلِهٖ وَاِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِيْ اِزَالَةِ سُقُوْطِهٖ وَتَصِحُّ تَعْدِيَةُ
هٰذَا الْحُكْمِ الْعَدَمِ اِلٰى غَيْرِهٖ وَنَحْنُ نُخَالِفُهٗ فِيْ جَمِيْعِ هٰذَا۔

**ترجمہ**:۔ اور حکم جب مسمی کی طرف مضاف ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ کی ابتداء ہے اور یہ مفہوم وصف اور مفہوم شرط کو متضمن ہے یعنی حکم جب ایسی شئے کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص کیساتھ موصوف ہو یا کسی شرط پر معلق ہو تو یہ اس کی نفی پر دال ہوگا یعنی وصف اور تعلیق میں ہر ایک اس وقت جبکہ وصف، یا شرط معدوم ہو تو امام شافعی کے نزدیک حکم کی نفی پر دلالت کریگا حتی کہ حرہ کیساتھ نکاح کی قدرت رکھتے ہوئے باندی سے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا اور کتابیہ باندی سے بھی نکاح جائز نہیں ہے کیوں کہ شرط اور وصف جو نص میں مذکور ہیں فوت ہو جاتے ہیں اور وہ نص باری تعالیٰ کا قول ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات والمومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات ہے یعنی جو شخص تم میں سے زائد مال اور مومنہ آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت نہ رکھے اس لئے کہ ان کے مہر اور ان کے گذران کے اخراجات زیادہ ہوتے ہیں تو اس کو اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں میں سے کسی ایک سے نکاح کر لینا چاہیئے' ایمانکم سے مراد ایمان اخوانکم ہے اس لئے کہ تمہاری اپنی مومنہ باندیوں میں سے کسی بھی باندی سے نکاح بالکل درست نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے اس کی تصریح فرمادی ہے کہ اگر حرہ سے نکاح کرنے پر قادر نہ ہو تو باندی سے نکاح کرے پھر باندی کو مومنہ کی قید کیساتھ مقید کیا ہے، لہٰذا اگر ہم وصف اور شرط دونوں پر عمل کریں تو یہ حکم لگائیں گے کہ حرہ کیساتھ نکاح پر قدرت نکاح امت کے لئے مانع ہے اور کسی مومن کے لئے کتابیہ باندی سے بھی اس وقت تک نکاح کرنا جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ مومنہ نہ ہو اور ہمارے نزدیک امتِ کتابیہ اور امتِ مومنہ دونوں سے نکاح کرنا جائز ہے خواہ حرہ سے نکاح کی قدرت ہو یا نہ ہو۔

حضرت امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ دو چیزیں ہیں ایک تو یہ کہ انھوں نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کر دیا اس بات میں کہ وہ اپنی موجودگی میں حکم کا موجب ہے اور عدم موجودگی میں حکم کا موجب نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے انت طالق راکبۃ کہا تو گویا اس نے انت طالق ان کنت راکبۃ کہا پس جس طرح طلاق شرط کی صورت میں رکوب پر موقوف ہے اسی طرح وصف کی صورت میں بھی رکوب پر موقوف ہے دوم یہ کہ انھوں نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل اعتبار کیا ہے نہ کہ سبب میں۔ پس ان دخلت الدار فانت طالق میں سبب انت طالق ہے اور حکم وقوع طلاق ہے اور تعلیق بالشرط یعنی دخول دار منع حکم میں عامل ہے سبب میں نہیں کیوں کہ سبب حسًا پایا گیا ہے جس کو رد نہیں کیا جا سکتا ہے لہٰذا وقوع طلاق ہی شرط پر معلق ہوگا پس عدم شرط کیوجہ سے عدم حکم عدم شرعی ہوگا نہ کہ عدم اصلی جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے' پس شرط کے منتفی ہونے سے حکم بداہتہً منتفی ہوگا اور یہ تعلیق حسی تعلیق کی نظیر ہوگی جیسے قندیل کو رسی سے معلق کرنا، کیونکہ یہ قندیل کے ثقل کو زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہے بلکہ اس کے سقوط کے ازالے میں مؤثر ہے اور اس حکم عدم کو غیر کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے اور ہم ان ساری باتوں میں امام شافعیؒ کے خلاف ہیں۔

**تشریح**:۔ اس عبارت میں وجوہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ فاسد کا بیان ہے یہ دوسری وجہ فاسد

مفہوم وصف اور مفہوم شرط کو متضمن ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ حکم جب کسی ایسی چیز کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص کیساتھ موصوف ہو یا کسی شرط پر معلق ہو تو امام شافعی کے نزدیک یہ وصف اور تعلیق اس بات پر دلالت کرینگے کہ وصف اور شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائیگا یعنی اگر وصف یا شرط موجود ہوگا اور اگر منتفی ہوں گے تو حکم منتفی ہوگا مثلاً باری تعالیٰ کے قول ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات میں باندی کیساتھ نکاح کو عدم طول حرہ کی شرط پر معلق کیا گیا ہے یعنی اگر آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ ہو تو باندی کے ساتھ نکاح کرے پھر باندی کو مومنہ کی قید کیساتھ مقید کیا ہے یہ بھی خیال رہے کہ آیت میں ایمانکم سے مراد ایمان اخوانکم ہے یعنی اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں سے نکاح کرے اس لئے کہ اپنی باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اپنی مملوکہ باندی بغیر نکاح کے حلال ہوتی ہے لہذا اس سے نکاح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے بہرحال اس آیت میں مفہوم وصف بھی ہے اور مفہوم شرط بھی ہے۔ پس اگر ہم مفہوم شرط اور مفہوم وصف پر عمل کریں ، جیساکہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو یہ حکم لگائیں گے کہ آزاد عورت کیساتھ نکاح پر قدرت رکھتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا ممنوع ہے اور مومن کے لئے کتابیہ باندی سے اس وقت تک نکاح کرنا ممنوع ہے جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائے حاصل یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک باندی کیساتھ جواز نکاح کیلئے عدم طول حرہ ضروری ہے نیز باندی کا مسلمان ہونا ضروری ہے اور ہمارے نزدیک کتابیہ باندی اور مومنہ باندی دونوں کے ساتھ نکاح جائز ہے طول حرہ کی صورت میں بھی جائز ہے اور عدم طول حرہ کی صورت میں بھی جائز ہے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ امام شافعی کے قول کا خلاصہ دو چیزیں ہیں ایک یہ کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کیساتھ لاحق کیا ہے یعنی جس طرح شرط کی موجودگی میں حکم واجب ہوتا ہے اور اس کی عدم موجودگی میں حکم منتفی ہوتا ہے اسی طرح وصف کی موجودگی میں حکم واجب ہوگا اور اس کی عدم موجودگی میں حکم منتفی ہوگا مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃ تو گویا اس نے انت طالق ان کنت راکبۃ کہا یعنی جس طرح شرط کی صورت میں طلاق رکوب پر موقوف ہوتی ہے اسی طرح وصف کی صورت میں بھی طلاق رکوب پر موقوف ہوتی ہے لیکن اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ راکبۃ صفت نہیں ہے بلکہ طالق کی ضمیر سے حال ہے لہذا اس کو صفت کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حال معنی کے اعتبار سے وصف ہی ہوتا ہے اور یہاں وصف سے وصف نحوی مراد نہیں ہے بلکہ قائم بالغیر کے معنی مراد ہیں خواہ وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو دوسری چیز یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل شمار کیا ہے منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا یعنی، تعلیق بالشرط کی وجہ سے حکم ثابت ہونے سے اس وقت تک رک جاتا ہے جب تک کہ شرط متحقق نہ ہو جائے لیکن سبب موجود رہتا ہے مثلاً اگر کسی نے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو اس کلام میں انت طالق سبب ہے اور وقوع طلاق حکم ہے اور تعلیق بالشرط یعنی دخول دار، منع حکم میں عامل ہے یعنی اگر تعلیق نہ ہوتی تو

وقوع طلاق کا حکم فی الحال ثابت ہوجاتا لیکن تعلیق بالشرط نے وقوع طلاق کے حکم کو اس وقت تک کیلئے روک دیا جب تک کہ شرط متحقق نہ ہو اور یہ تعلیق بالشرط منع سبب میں عامل نہیں ہے کیوں کہ سبب یعنی انت طالق حسًا موجود ہے جس کو کسی طرح رد نہیں کیا جاسکتا ہے لہٰذا شرط پر وقوع طلاق ہی معلق ہوگا اور شرط کے نہ ہونے سے حکم یعنی وقوع طلاق کا نہ ہونا عدم شرعی ہوگا جو بطریق مفہوم مخالف ثابت ہوگا اور عدم اصلی، نہ ہوگا کیوں کہ عدم اصلی سبب کے نہ ہونے سے ہوتا ہے حالانکہ یہاں سبب موجود ہے، پس شرط کے منتفی ہونے سے حکم بداہتہ منتفی ہوجائیگا اور یہ تعلیق تعلیق حسی کی نظیر ہوگی مثلاً قندیل کو رسی سے لٹکا دیا کہ اس رسی کی وجہ سے قندیل کا بھاری پن جو گرنے کا سبب ہے وہ زائل نہیں ہوتا بلکہ گرنا جو بھاری پن کا حکم ہے وہ زائل ہوجاتا ہے۔

ملاحظہ فرمایئے کہ تعلیق حسی منع حکم میں مؤثر ہے لیکن منع سبب میں مؤثر نہیں ہے، اسی طرح مذکورہ تعلیق بالشرط منع حکم میں عامل ہوگی اور منع سبب میں عامل نہ ہوگی، شارح نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ اس حکم یعنی عدم حکم بعد الشرط غیر کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے اس کی تفصیل آئندہ آئے گی فانتظر، انی معکم من المنتظرین، شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ تمام باتوں میں احناف امام شافعیؒ کی مخالفت کرتے ہیں چنانچہ احناف کے مذہب کا بیان آئندہ آئیگا۔

حَتّٰى اَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ تَفْرِيْعٌ لِمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ اَيْ اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ اِنْ نَكَحْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَوْ اِنْ مَلَكْتُكِ فَاَنْتِ حُرَّةٌ يَبْطُلُ هٰذَا الْكَلَامُ عِنْدَهٗ لِاَنَّهٗ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ هُوَ قَوْلُهٗ اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ حُرَّةٌ وَلَمْ يَتَّصِلْ وَلَمْ يُصَادِفِ الْمَحَلَّ فَيَلْغُوْ فَصَارَ كَمَا اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْاِتِّفَاقِ۔

**ترجمہ**: حتیٰ کہ امام شافعیؒ نے طلاق اور عتاق کے ملک پر معلق کرنے کو باطل کردیا ہے یہ امام شافعی کے مذہب پر ایک تفریعی مسئلہ ہے یعنی جب کسی اجنبیہ سے کہا ان نکحتک فانتِ طالق یا ان ملکتکِ فانتِ حرۃ تو ان کے نزدیک یہ کلام باطل ہوجائیگا اس لئے کہ سبب یعنی انتِ طالق اور انتِ حرۃ تو پایا گیا لیکن وہ محل سے متصل اور ملاقی نہیں ہے لہٰذا یہ کلام لغو ہوجائیگا اور یہ کلام ایسا ہوگیا جیسا کہ کسی اجنبیہ سے کہا، ان دخلتِ الدار فانتِ طالقٌ اور یہ بالاتفاق باطل ہے۔

**تشریح**: اس عبارت میں امام شافعی کے مذہب پر ایک تفریعی مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر طلاق کو ملکِ نکاح پر معلق کیا گیا اور یوں کہا گیا، ان نکحتکِ فانتِ طالق، اگر میں نے تجھ سے

نکاح کیا تو تجھ پر طلاق واقع ہے یا عتاق کو ملکِ یمین پر معلق کیا گیا اور یوں کہا گیا " ان ملکتکِ فانتِ حرۃٌ اگر میں تیرا مالک ہوگیا تو تو آزاد ہے امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں کلام باطل ہوجائیگا کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق بالشرط ثبوت حکم کے لئے مانع ہوتا ہے وجود سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا، پس یہاں سبب یعنی انتِ طالق اور انتِ حرۃ پایا گیا لیکن وہ کسی محل سے متصل اور ملاقی نہیں ہوا، اس لئے کہ فانتِ طالق کے تکلم کے وقت وہ عورت منکوحہ نہیں ہے اور فانتِ حرۃ کے تکلم کے وقت قائل کی مملوکہ نہیں ہے بہرحال جب سبب پایا گیا تو یہ سبب یعنی انتِ طالق اور انتِ حرۃ لغو ہوجائیگا چنانچہ اگر قائل نے اس اجنبیہ عورت سے نکاح کیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی... اسی طرح اگر قائل نے اس عورت کو خرید لیا تو وہ آزاد نہ ہوگی اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ کسی اجنبیہ عورت سے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق کہا تو یہ کلام بالاتفاق باطل ہوجائے گا چنانچہ اگر اس قائل نے اس اجنبیہ سے نکاح کرلیا اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَجَوَّزَ التَّكْفِيرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ تَفْرِيعٌ آخَرُ لَهُ أَيْ إِذَا حَلَفَ وَاللّٰهِ لَا أَفْعَلُ كَذَا وَلَمْ يَحْنَثْ بَعْدُ وَكَفَّرَ بِالْمَالِ يَصِحُّ عِنْدَهُ وَيُعْتَبَرُ بِهَا بَعْدَ الْحِنْثِ لِأَنَّهُ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ وَهُوَ الْيَمِينُ إِذْ عِنْدَهُ الْيَمِينُ سَبَبٌ لِلْكَفَّارَةِ وَالْحِنْثُ شَرْطٌ لَهَا وَالتَّعْلِيقُ بِالشَّرْطِ مُقَدَّرٌ فَكَأَنَّهُ قَالَ الْحَالِفُ إِنْ حَنِثْتُ فَعَلَيَّ كَفَّارَةُ يَمِينٍ فَإِذَا وُجِدَ السَّبَبُ يَصِحُّ الْحُكْمُ مُرَتَّبًا عَلَيْهِ وَعِنْدَنَا الْيَمِينُ سَبَبٌ لِلْبِرِّ وَإِنَّمَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ بَعْدَ الْحِنْثِ فَكَانَ الْحِنْثُ سَبَبًا لَهَا وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِالْمَالِ لِأَنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ يَنْفَكُّ عَنْ وُجُوبِ الْأَدَاءِ فِيهِ عَلَى زَعْمِهِ كَالثَّمَنِ الْمُؤَجَّلِ يَثْبُتُ نَفْسُ وُجُوبِهِ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ وَلَا يَثْبُتُ وُجُوبُ الْأَدَاءِ إِلَّا عِنْدَ حُلُولِ الْأَجَلِ فَفِي الْكَفَّارَةِ الْمَالِيَّةِ أَيْضًا يُمْكِنُ أَنْ يَثْبُتَ نَفْسُ الْوُجُوبِ بِالْحَلِفِ وَوُجُوبُ الْأَدَاءِ يَكُونُ بَعْدَ حِنْثِهِ بِخِلَافِ الْبَدَنِيِّ فَإِنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ لَا يَنْفَكُّ عَنْهُ وُجُوبُ الْأَدَاءِ فَيَكُونَانِ مَعًا بَعْدَ الْحِنْثِ وَنَحْنُ نَقُولُ هٰذَا الْفَرْقُ سَاقِطٌ لِأَنَّ ذَاتَ الْمَالِ إِنَّمَا تُقْصَدُ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ وَأَمَّا فِي حُقُوقِ اللّٰهِ فَالْمَقْصُودُ هُوَ الْأَدَاءُ فَيَكُونُ كَالْبَدَنِيِّ لَا يَنْفَكُّ فِيهِ نَفْسُ الْوُجُوبِ عَنْ وُجُوبِ الْأَدَاءِ۔

**ترجمہ:۔** اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کو جائز قرار دیا ہے یہ امام شافعی کے لئے دوسری تفریع ہے یعنی جب کسی نے قسم کھائی "واللہ لا افعل کذا" بخدا میں ایسا نہیں کروں گا اور ابھی تک حانث نہیں ہوا اور کفارہ بالمال ادا کردیا تو امام شافعی کے نزدیک صحیح ہوگا اور حانث ہونے کے بعد کفارہ کا اعتبار کیا جائیگا۔

اس لئے کہ سبب یعنی یمین موجود ہے کیوں کہ ان کے نزدیک یمین کفارہ کا سبب ہے اور حانث ہونا کفارہ کے لئے شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا حالف نے یوں کہا کہ اگر میں حانث ہو گیا تو مجھ پر کفارہ یمین ہے پس سبب موجود ہو گا تو اس پر حکم کا مرتب ہونا بھی درست ہو گا اور ہمارے نزدیک یمین قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کا سبب حانث ہونے کے بعد ہوتا ہے لہذا حانث ہونا کفارہ کا سبب ہوا، مصنفؒ نے کفارہ کو مال کی ساتھ مقید کیا ہے اس لئے کہ امام شافعی کے خیال کے مطابق مال میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا ہوتا ہے جیسے ثمن مؤجل کہ اس کا نفس وجوب محض ذمہ دار ہونے سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا ثابت نہیں ہو گا مگر مدت معینہ آنے کے بعد پس کفارہ مالیہ میں بھی یہ ممکن ہے کہ نفس وجوب حلف سے ثابت ہو اور وجوب ادا حنث کے بعد ہو، برخلاف کفارۂ بدنیہ کے کیوں کہ اس میں نفس وجوب سے وجوب ادا جدا نہیں ہوتا ہے چنانچہ حنث کے بعد دونوں کا ظہور ایک ساتھ ہو گا اور ہم کہتے ہیں کہ فرق ساقط الاعتبار ہے کیوں کہ حقوق العباد میں نفس مال ہی مقصود ہوتا ہے اور حقوق اللہ میں ادا مقصود ہے لہذا کفارہ مالیہ کفارۂ بدنیہ کی طرح ہو گا اس میں بھی نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا نہ ہو گا۔

**تشریح:** حضرت امام شافعیؒ کے مذہب پر دوسری تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی واللہ لاافعل کذا، بخدا میں ایسا نہیں کروں گا اور حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ بالمال ادا کر دیا یا دس مساکین کو کھانا کھلا دیا، یا دس مساکین کو کپڑا پہنا دیا تو حضرت امام شافعی کے نزدیک یہ کفارہ معتبر ہو گا اور حانث ہونے کے بعد کفارہ کا اعادہ واجب نہ ہو گا دلیل یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک کفارہ کا سبب یمین ہے یعنی یمین منعقد ہوتے ہی کفارہ کا نفس وجوب ثابت ہو جاتا ہے اور کفارہ کیلئے حانث ہونا شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا حالف نے یوں کہا ان حنثت فعلی کفارۃ یمین" اگر میں حانث ہوا تو مجھ پر کفارہ یمین لازم ہے پس جب کفارہ کے نفس وجوب کا سبب یعنی یمین موجود ہے اگرچہ وجوب ادا کا سبب یعنی حنث موجود نہیں ہے تو اس پر حکم کا مرتب ہونا یعنی کفارہ کا ادا کرنا بھی درست ہو گا جیسا کہ نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے اور حولان حول اس کیلئے شرط ہے، پس اگر کسی نے حولان حول سے پہلے ہی زکوٰۃ ادا کر دی تو اس کی یہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور، حولان حول کے بعد اس کا اعادہ واجب نہ ہو گا۔

شارح کہتے ہیں کہ احناف کے نزدیک یمین کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کا سبب حنث کے بعد ہوتا ہے لہذا کفارہ کا سبب حانث ہونا ہو گا اور یہ بات مسلم ہے کہ سبب سے پہلے مسبب متحقق نہیں ہوتا جیسا کہ نماز وقت پر مقدم نہیں ہو سکتی ہے لہذا سبب یعنی حنث سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا کس طرح جائز ہو گا شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کفارہ کو مال کے ساتھ مقید کیا ہے یعنے کفارہ بالمال کو حنث پر مقدم کرنا جائز ہے لیکن کفارہ بدنیہ (روزوں) کو حنث پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے،

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مال میں نفس وجوب، وجوبِ ادا سے جدا ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے ایک ماہ کے ادھار پر اپنا غلام فروخت کیا تو ثمن مؤجل کا نفس وجوب تو عقد بیع کے وقت ہی مشتری کے ذمہ ثابت ہو جائیگا لیکن وجوبِ ادا ایک ماہ کی مدت پوری ہونے کے بعد ثابت ہوگا ملاحظہ فرمائیے کہ یہاں مال کا نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا ہو گیا ہے اسی طرح کفارۂ مالیہ میں بھی نفس وجوب تو قسم سے ثابت ہو جائیگا لیکن اس کا وجوبِ ادا حانث ہونے کے بعد ثابت ہوگا، اس کے برخلاف کفارۂ بدنیہ کہ اس میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے لہذا کفارۂ بدنیہ کا نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا، دونوں حانث ہونے کے بعد ایک ساتھ ثابت ہوں گے، الغرض جب کفارۂ بدنیہ میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں کا ثبوت حنث کے بعد ہوتا ہے تو کفارۂ بدنیہ کو حنث پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اور کفارۂ مالیہ میں چوں کہ نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا ہو جاتا ہے اس لئے کفارۂ مالیہ کو حنث پر مقدم کرنا جائز ہوگا ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ کفارۂ مالیہ اور کفارۂ بدنیہ میں جو فرق کیا گیا ہے، وہ فرق غیر معتبر ہے کیونکہ حقوق العباد میں تو عین مال مقصود ہوتا ہے لیکن حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہوتا ہے کیوں کہ مال فی نفسہٖ عبادت نہیں ہوتا بلکہ عبادت وہ فعل ہوتا ہے جس کو بندہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کیلئے اپنے نفس کے خلاف کرتا ہے پس جب حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہے تو مال بھی بدنی عبادت کے مانند ہوگا یعنی نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا نہ ہوگا اور وجوبِ ادا کفارۂ حنث سے ثابت ہوتا ہے لہذا حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کا ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وَعِنْدَنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا حَقِيْقَةً وَاِنْ اِنْعَقَدَ صُوْرَةً فَاِذَا قَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَكَاَنَّهٗ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ فَحِيْنَ يُوْجَدُ دُخُوْلُ الدَّارِ يُوْجَدُ التَّكَلُّمُ بِقَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ لِاَنَّ الْاِيْجَابَ لَا يُوْجَدُ اِلَّا بِرُكْنِهٖ وَلَا يَثْبُتُ اِلَّا فِيْ مَحَلِّهٖ وَهٰهُنَا وَاِنْ وُجِدَ الرُّكْنُ وَهُوَ اَنْتِ طَالِقٌ لٰكِنْ لَمْ يُوْجَدِ الْمَحَلُّ لِاَنَّ الشَّرْطَ حَالَ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْمَحَلِّ فَبَقِيَ غَيْرَ مُضَافٍ اِلَيْهِ اَيْ غَيْرَ مُتَّصِلٍ بِالْمَحَلِّ وَبِدُوْنِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا فَاِذَا كَانَ كَذٰلِكَ اِنْعَكَسَ حَالُ الثَّمَرَتَيْنِ فَيَصِحُّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ فِيْمَا اِذَا قَالَ اِنْ نَكَحْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَوْ اِنْ مَلَكْتُكَ فَاَنْتَ حُرٌّ لِاَنَّهٗ لَمْ يُوْجَدْ قَوْلُهٗ اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتَ حُرٌّ حَتّٰى يَحْتَاجَ اِلَى الْمَحَلِّ فَاِذَا وُجِدَ النِّكَاحُ وَالْمِلْكُ فَيَكُوْنُ مَحَلًّا لِوُرُوْدِ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتَ حُرٌّ فَلَا بَاْسَ بِهٖ لِوُقُوْعِهٖ فِيْ مَحَلِّهٖ وَبَطَلَ التَّكْفِيْرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْيَمِيْنَ لَا يَنْعَقِدُ اِلَّا لِلْبِرِّ فَكَيْفَ

يَكُونُ سَبَبًا لِلْحِنْثِ فَلَا يَصِحُّ التَّقْدِيمُ عَلَى السَّبَبِ وَصَحَّ أَنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ عِنْدَنَا لَيْسَ لِعَدَمِ السَّبَبِ فَلَا يَكُونُ عَدَمًا شَرْعِيًّا بَلْ عَدَمًا أَصْلِيًّا لَا يَتَعَدَّى إِلَى غَيْرِهِ وَهٰذَا هُوَ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ وَإِلَّا فَلَا يَخْفٰى أَنَّ قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ فِي قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ لَوْ طَلَّقَ بِطَلَاقٍ آخَرَ يَقَعُ بِالْإِتِّفَاقِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ فَتَقَرَّرَ أَنَّ الشَّرْطَ فِي التَّعْلِيقَاتِ يَدْخُلُ فِي السَّبَبِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا لِأَنَّهَا مِنْ قَبِيلِ الْإِسْقَاطَاتِ فَتَقْبَلُ التَّعْلِيقَ بِكَمَالِهِ بِخِلَافِ الْبَيْعِ فَإِنَّهُ مِنْ قَبِيلِ الْإِثْبَاتَاتِ وَلَا يَقْبَلُ التَّعْلِيقَ إِذْ بِهِ يَصِيرُ قِمَارًا فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ خِيَارُ الشَّرْطِ يَكُونُ مَانِعًا لِلْحُكْمِ فَقَطْ دُونَ السَّبَبِ لِيَقِلَّ أَثَرُ الشَّرْطِ حَتَّى الْإِمْكَانِ -

**ترجمہ** :- اور ہمارے نزدیک معلق بالشرط سبب نہ ہوگا یعنی حقیقۃً سبب نہ ہوگا اگرچہ صورت ہو چنانچہ جب کسی نے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق کہا تو گویا اس نے دخولِ دار سے پہلے انتِ طالق کا تکلم ہی نہیں کیا، پس جب دخولِ دار موجود ہوگا تو انتِ طالق کا بولنا بھی موجود ہوگا کیوں کہ ایجاب موجود نہیں ہوتا مگر اپنے رکن کے ساتھ اور ایجاب ثابت نہیں ہوتا مگر اپنے محل میں اور یہاں اگرچہ رکن یعنی انت طالق پایا گیا لیکن محل نہیں پایا گیا، اس لئے کہ ایجاب اور محل کے درمیان شرط حائل ہوگئی ہے لیکن وہ اس کی طرف مضاف نہ ہوگا یعنی ایجاب محل سے متصل نہ ہوگا اور محل سے متصل ہوئے بغیر ایجاب سبب نہ ہوگا، پس جب ایسا ہے تو تمام فروعی مسائل کا حال برعکس ہوجائیگا، چنانچہ اس صورت میں جب کہ ان نکحتک فانت طالق یا ان ملکتک فانتَ حرٌّ کہا تو طلاق اور عتاق کو معلق کرنا درست ہوگا کیوں کہ بوقت تعلیق انت طالق اور انت حرٌّ نہیں پایا گیا یہاں تک کہ وہ محل کا محتاج ہو، پس جب نکاح اور ملک کا وجود ہوگا تو اس وقت انتِ طالق اور انتَ حرٌّ کے وارد ہونے کا محل ہوگا لہٰذا اس کے محل میں واقع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور حانث ہونے سے پہلے تکفیر بالمال بھی باطل ہوگی کیوں کہ قسم منعقد نہیں ہوتی مگر قسم پوری ہونے کیلئے لہٰذا قسم حنث کیلئے سبب کیسے ہوسکتی ہے لہٰذا کفارہ بالمال کو سبب پر مقدم کرنا درست نہ ہوگا اور یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدم سبب کی وجہ سے ہے لہٰذا یہ عدم، عدم شرعی نہ ہوگا بلکہ عدم اصلی ہوگا جو غیر کی طرف متعدی نہ ہوگا ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان یہ ہی ثمرۂ اختلاف ہے ورنہ تو یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس کے قول انت طالق ان دخلت الدار میں دخول دار سے پہلے اگر قائل نے دوسری طلاق دی تو وہ ہمارے اور ان کے نزدیک بالاتفاق واقع ہوجائے گی، پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں میں داخل ہوتی ہے کیوں کہ تعلیقات اسقاطات کے قبیل سے ہیں چنانچہ وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کرتی ہے برخلاف بیع کے کیوں کہ وہ اثباتات کے قبیل سے

ہے اور وہ تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے اس لئے کہ بیع تعلیق کی وجہ سے قمار (جوا بازی) ہو جائیگی، پس جب اس پر خیار شرط داخل ہوتا ہے تو وہ فقط حکم کیلئے مانع ہوتا ہے نہ کہ سبب کیلئے تاکہ حتی الامکان شرط کا اثر کم رہے۔

**تشریح**:۔ جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ تعلیق کے وقت حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک سبب ہوتی ہے جیسا کہ اب تک بیان کیا گیا ہے لیکن احناف کے نزدیک حقیقۃً سبب نہیں ہوتی اگرچہ صورۃً سبب ہو مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو احناف کے نزدیک گویا اس نے دخول دار (شرط) سے پہلے انت طالق کا تکلم ہی نہیں کیا پس جب دخول دار موجود ہوگا اس وقت انت طالق کا بولنا بھی موجود ہوگا کیوں کہ ایجاب کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک رکن یعنی کلام کا اس کے اہل سے صادر ہونا دوم محل، چنانچہ اگر کسی نابالغ نے بیع کا ایجاب کیا تو رکن موجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ ایجاب درست نہ ہوگا اور آزاد کی بیع محل بیع موجود نہ ہونیکی وجہ سے باطل ہوگی، اس لئے کہ محل بیع مال متقوم ہوتا ہے اور آزاد مال نہیں ہوتا، بہرحال ایجاب کے درست ہونے کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک رکن کا موجود ہونا دوم محل کا موجود ہونا اور جب ایسا ہے تو ایجاب اپنے رکن کے بغیر پایا جائے گا اور نہ اپنے محل کے بغیر ثابت ہوگا اور یہاں تعلیق کے وقت ایجاب کا رکن یعنی انت طالق کا اس کے اہل سے صادر ہونا اگرچہ موجود ہے لیکن محل طلاق موجود نہیں ہے اور محل طلاق اسلئے موجود نہیں ہے کہ ایجاب اور محل کے درمیان دخول دار کی شرط حائل ہوگئی ہے اور جب شرط حائل ہوگئی تو ایجاب (انت طالق کا تلفظ) محل کے ساتھ متصل نہ رہا اور محل سے متصل ہوئے بغیر ایجاب سبب نہیں ہوسکتا ہے۔

پس ثابت ہوگیا کہ جو چیز معلق بالشرط ہوگی وہ حقیقۃً سبب نہ ہوگی اور جب ایسا ہے یعنی معلق بالشرط سبب نہیں ہے تو تمام فروعی مسائل جو امام شافعیؒ کی طرف سے ذکر کئے گئے ہیں ان کا حکم برعکس ہو جائیگا چنانچہ طلاق اور عتاق کو اس صورت میں ملک پر معلق کرنا درست ہوگا، جب کوئی شخص اجنبیہ عورت سے، ان نکحتک فانت طالق کہے اور کسی دوسرے کے غلام سے ان ملکتک فانت حرٌ کہے کیوں کہ بوقت تعلیق انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا اور جب تعلیق کے وقت انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا تو تعلیق کے وقت اس کو محل کی ضرورت بھی نہ ہوگی لیکن جب نکاح اور ملک جو شرط ہیں وہ پائے گئے تو اشخاص یعنی منکوحہ عورت اور مملوک اس کے قول انت طالق اور انت حر کے وارد ہونے کا محل ہو جائیں گے اور جب یہ محل ہو گئے تو اس وقت انت طالق اور انت حر اپنے محل میں واقع ہوسکتے ہیں اسمیں کوئی مضائقہ نہیں ہے یعنی شوہر نے اس اجنبیہ سے نکاح کے بعد گویا انت طالق کہا اور غلام کے مالک ہونے کے بعد گویا انت حر کہا اور اس صورت میں طلاق اور عتاق واقع ہو جاتے ہیں، دوسری تفریع کا ذکر کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ اگر حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال ادا کر دیا تو وہ باطل ہو جائیگا اس لئے کہ یمین صرف بِرّ پوری ہونے کیلئے منعقد ہوتی ہے اور جب یمین حانث ہونیکیلیے منعقد نہیں ہوتی تو یمین حانث ہونیکا سبب کیسے ہوگی؟ اور جب یمین حنث کا

سبب نہیں ہے تو یمین کفارہ کا سبب بھی نہ ہوگی اور جب یمین کفارہ کا سبب نہیں ہے تو حانث ہونا کفارہ کا سبب ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ مسبب کو سبب پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا کفارہ مالیہ ہو یا بدنیہ کسی کو بھی حنث پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اگر کفارہ کو حنث پر مقدم کر دیا گیا تو شرعاً اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدم سبب کی وجہ سے ہے لہٰذا یہ عدم، عدم شرعی نہ ہوگا بلکہ عدم اصلی ہوگا جو قیاس کے ذریعہ دوسرے کی طرف متعدی نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان ثمرۂ اختلاف یہی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم حکم، عدم شرط کی وجہ سے عدم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم، عدم سبب کیوجہ سے عدم اصلی ہے ورنہ تو ہمارے اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ ہم اور وہ اس بات پر متفق ہیں کہ وجود شرط سے مشروط موجود ہوگا اور وجود شرط سے پہلے معلق بالشرط معدوم ہوگا چنانچہ اگر کسی نے انت طالق ان دخلت الدار کہا تو دخول دار کے بعد بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور دخول دار سے پہلے واقع نہ ہوگی اور اگر دخول دار سے پہلے کوئی دوسری طلاق دیدی تو محل کے موجود ہونے کی وجہ سے بالاتفاق دوسری طلاق واقع ہو جائے گی۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ شرط تعلیقات کے اندر یعنی ان چیزوں میں جو تعلیق بالشرط کو قبول کرتی ہیں جیسے طلاق اور عتاق سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہیں یعنی شرط، سبب اور حکم دونوں کے لئے مانع ہوتی ہے اور وجہ یہ ہے کہ تعلیقات یعنی طلاق اور عتاق وغیرہ اسقاطات کے قبیل سے ہیں لہٰذا وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کریگی اور پورے طور پر تعلیق یہ ہے کہ سبب اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوں پس ثابت ہو گیا کہ تعلیقات یعنی طلاق وغیرہ میں شرط سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوگی اس کے برخلاف بیع ہے کہ بیع کے اندر شرط خیار صرف حکم یعنی ملک پر داخل ہوتی ہے اور سبب پر داخل نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع اثباتات کے قبیل سے ہے چنانچہ بیع کے ذریعہ مشتری کیلئے ملک ثابت ہو جاتی ہے اور بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے اس لئے کہ تعلیق کی وجہ سے بیع قمار ہو جاتی ہے حالانکہ قمار (جوا بازی) حرام ہے پس جب بیع پر شرط خیار داخل ہوگی تو وہ صرف حکم کیلئے مانع ہوگی اور سبب کیلئے مانع نہ ہوگی۔ . . . . . . . . . . تاکہ حتی الامکان شرط کا اثر کم سے کم رہے کیوں کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ شرط خیار کے ساتھ بیع جائز نہ ہو جیسا کہ دوسری شرطوں کیساتھ بیع جائز نہیں ہوتی ہے مگر شریعت اسلام نے شرط خیار کو ضرورۃً جائز قرار دیا ہے لہٰذا اس کا اعتبار بقدر ضرورت ہی ہوگا اور ضرورت اس سے پوری ہو جاتی ہے کہ شرط خیار صرف حکم بیع یعنی ملک کے لئے مانع ہو اور سبب یعنی عقد بیع کیلئے مانع نہ ہو لہٰذا شرط خیار کو حکم بیع کیلئے مانع قرار دیا گیا ہے اور سبب یعنی عقد بیع کے لئے مانع قرار نہیں دیا گیا ہے۔

وَقَدْ يُقَرَّرُ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ بِعُنْوَانٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنَّ الشَّافِعِیَّ يَقُوْلُ اِنَّ الْكَلَامَ هُوَ الْجَزَاءُ وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لَهٗ فَكَاَنَّهٗ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ وَقْتِ دُخُوْلِكِ الدَّارَ فَهٰذَا الْقَيْدُ يُفِيْدُ حَصْرَ الطَّلَاقِ فِيْهِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ وَاَبُوْحَنِيْفَةَ يَقُوْلُ اِنَّ الشَّرْطَ وَالْجَزَاءَ كِلَاهُمَا بِمَنْزِلَةِ كَلَامٍ وَاحِدٍ يَدُلُّ عَلٰی وُقُوْعِ الطَّلَاقِ حِيْنَ الشَّرْطِ وَسَاكِتٌ عَنْ سَائِرِ التَّقَادِيْرِ فَلَا يَدُلُّ عَلَی الْحَصْرِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْمَعْقُوْلِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمُصَنِّفُ جَوَابًا عَنِ الْوَصْفِ اِمَّا لِاَنَّ الْجَوَابَ عَنِ الشَّرْطِ جَوَابٌ عَنْهُ وَاِمَّا لِوُضُوْحِهٖ وَشُهْرَتِهٖ وَهُوَ اَنَّ لِلْوَصْفِ دَرَجَاتٍ ثَلٰثًا اَدْنَاهَا اَنْ يَّكُوْنَ اِتِّفَاقِيًّا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ وَاَوْسَطُهَا اَنْ يَّكُوْنَ بِمَعْنَی الشَّرْطِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰی مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاَعْلَاهَا اَنْ يَّكُوْنَ بِمَعْنَی الْعِلَّةِ كَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالزَّانِیْ وَلَا اَثَرَ لِانْتِفَاءِ الْعِلَّةِ فِی انْتِفَاءِ الْحُكْمِ فَمَا دُوْنَهٗ اَوْلٰی۔

**ترجمہ:۔** ہمارے اور ان کے درمیان دوسرے عنوان سے بھی اختلاف بیان کیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کلام درحقیقت جزا ہے اور شرط اس کے لئے ایک قید ہے گویا اس نے یوں کہا انتِ طالق فی وقت دخولکِ الدار پس یہ قید دخولِ دار میں طلاق کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے اور یہی اہل عربیت کا مذہب ہے اور ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ شرط وجزا دونوں ایسے ایک کلام کے مرتبہ میں ہیں جو شرط کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور وہ تمام تقادیر سے ساکت ہوتا ہے لہذا وہ حصر پر دلالت نہیں کرے گا یہی اہل معقول کا مذہب ہے اور مصنف نے وصف کے متعلق جواب نہیں دیا ہے تو اس لئے کہ شرط کے بارے میں جو جواب ہے وہی وصف کے بارے میں ہے اور یا اس لئے کہ وصف کے بارے میں جواب واضح اور مشہور ہے اور وہ یہ کہ وصف کے تین درجے ہیں ان میں ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول وربائبکم اللاتی فی حجورکم اور اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول من فتیاتکم المؤمنات اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ علت کے معنی میں ہو جیسے السارق اور الزانی اور حکم کے منتفی ہونے میں علت کے منتفی ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے لہذا جو ادنیٰ درجہ کا وصف ہے وہ حکم کے منتفی ہونے میں، بدرجۂ اولیٰ مؤثر نہ ہوگا۔

**تشریح:۔** شارح کہتے ہیں کہ احناف وشوافع کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف کو دوسرے عنوان سے بھی بیان کیا جاتا ہے وہ یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جملہ شرطیہ میں کلام صرف جزا ہے یعنی حکم جزا کے اندر ہوتا ہے اور رہی شرط تو وہ اس کے لئے ظرف یا حال کے مرتبہ میں قید ہوتی ہے لہذا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق کے معنی ہوں گے انتِ طالق فی وقتِ دخولکِ الدار یعنی تیرے گھر میں داخل

ہوتے وقت تجھکو طلاق ہے، پس یہ قید اس بات کا فائدہ دیگی کہ طلاق اسی وقت میں منحصر ہو اور اس قید یعنی شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائے یہ ہی مذہب اصل عربیت کا ہے محشی کہتے ہیں کہ اس قول کو اہل عربیت کی طرف منسوب کرنا اہل عربیت پر افترا ہے کیوں کہ اہل عربیت کے نزدیک حکم شرط اور جزاء کے درمیان ہوتا ہے، اور دونوں کا مجموعہ کلام ہوتا ہے ان میں سے کوئی ایک کلام نہیں ہوتا وہ اس کے ہرگز قائل نہیں ہیں کہ کلام صرف جزاء ہے اور شرط اس کیلئے قید ہے یہ درحقیقت صاحب مفتاح کا مذہب ہے جس کو اہل عربیت کی طرف منسوب کر دیا گیا، حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزا دونوں کا مجموعہ ایک کلام ہے جو شرط کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور تمام تعادیر سے خاموش ہوتا ہے پس یہ کلام طلاق کو کسی ایک وقت میں منحصر کرنے پر دلالت نہیں کریگا یہ ہی مذہب اہل معقول یعنی مناطقہ کا ہے شارح کہتے ہیں کہ احناف و شوافع کے درمیان شرط اور وصف دو چیزوں میں اختلاف تھا لیکن مصنف نے، شرط سے متعلق جواب تو دیا ہے مگر وصف سے متعلق جواب نہیں دیا ہے آخر ایسا کیوں۔؟

اس کی دو وجہیں ہیں، ایک وجہ تو یہ ہے کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کیساتھ لاحق کیا ہے لہذا جو جواب شرط سے متعلق ہے وہی جواب وصف سے متعلق ہوگا دوسری وجہ یہ ہے کہ وصف سے متعلق جواب واضح اور مشہور ہے لہذا شہرت کی وجہ سے اسکو ترک کر دیا گیا۔ اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی کا وصف کو شرط کیساتھ ملحق کرنا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیوں کہ وصف کے تین درجے ہیں

(۱) ادنیٰ درجہ تو یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو احترازی نہ ہو بلکہ عادت کے طور پر اس کو ذکر کر دیا گیا ہو جیسے وربائبکم اللاتی فی حجورکم میں حجور کی قید اتفاقی ہے چنانچہ ربیبہ شوہر پر حرام ہے بشرطیکہ شوہر نے اپنی بیوی یعنی ربیبہ کی ماں کیساتھ دخول کر لیا ہو وہ ربیبہ خواہ شوہر کی پرورش میں ہو یا نہ ہو پس یہاں حجر زوج کی قید عادت کے طور پر ہے یعنی لوگوں کی عادت ایسی ہی ہے کہ ربائبکم کو ان کی ماں کے ساتھ اپنے پاس رکھتے ہیں، کسی کو خارج کرنے کیلئے یہ قید ذکر نہیں کی گئی ہے۔

(۲) وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہوتا ہے جیسے، باری تعالیٰ کا قول من فتیاتکم المومنات یعنی من فتیاتکم ان کانت مومنۃ۔

(۳) وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ علت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی حکم میں مؤثر ہوتا ہے جیسے السارق، اور الزانی کہ وصف سرقہ وجوب قطع میں مؤثر ہے اور وصف زنا وجوب جلد میں مؤثر ہے دراصل قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم کسی مشتق پر مرتب ہو تو اس مشتق کا ماخذ اس حکم کی علت ہوتا ہے پس قطع ید کا حکم چونکہ سارق (مشتق) پر مرتب ہے اس لئے اس کا ماخذ اشتقاق یعنی وصف سرقہ اس حکم کی علت ہوگا اسیطرح جلد یعنی کوڑے کا حکم چونکہ زانی مشتق پر مرتب ہے اس لئے اس کا ماخذ اشتقاق یعنی وصف زنا اس حکم کی علت ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ وصف کا جو اعلیٰ درجہ ہے یعنی علت اس کے انتفاء کو حکم کے انتفاء میں کوئی دخل نہیں ہے۔

یعنی انتفاءِ علت انتفاءِ حکم کو مستلزم نہیں ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اس حکم کیلئے اس علت کے علاوہ کوئی دوسری علت ہو، پس جب اعلیٰ درجہ کے وصف کا انتفاء، انتفاءِ حکم میں مؤثر نہیں ہے تو ادنیٰ درجہ اور اوسط درجہ کے وصف کا انتفاء انتفاءِ حکم میں بدرجۂ اولیٰ مؤثر نہ ہوگا، بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ وصف اپنے ماعدا سے حکم کی نفی نہیں کرتا ہے۔

وَالْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ هٰذَا وَجْهٌ ثَالِثٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَالْمُطْلَقُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُوْنَ الصِّفَاتِ لَا بِالنَّفْيِ وَلَا بِالْاِثْبَاتِ وَالْمُقَيَّدُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ مَعَ صِفَةٍ مِنْهَا فَاِذَا وَرَدَا فِيْ مَسْأَلَةٍ شَرْعِيَّةٍ فَالْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ اَيْ يُرَادُ بِهِ الْمُقَيَّدُ وَاِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَتَيْنِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَيُعْلَمُ مِنْهُ اَنَّهُمَا اِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ عِنْدَهُ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى، وَنَظِيْرُهُ لَمْ يُذْكَرْ فِي الْمَتْنِ وَهُوَ اٰيَةُ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ فَاِنَّهَا حَادِثَةٌ وَاحِدَةٌ ذُكِرَ فِيْهَا ثَلٰثُ اَحْكَامٍ مِنَ التَّحْرِيْرِ وَالصِّيَامِ وَالْاِطْعَامِ وَقُيِّدَ الْاَوَّلُ وَالثَّانِيْ بِقَوْلِهٖ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا وَلَمْ يُقَيَّدِ الْاِطْعَامُ بِهٖ فَالشَّافِعِيُّ يَحْمِلُ الْاِطْعَامَ عَلَى التَّحْرِيْرِ وَالصِّيَامِ وَيُقَيِّدُهٗ بِقَوْلِهٖ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا اَيْضًا۔

**ترجمہ:** امام شافعی کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے یہ وجوہ فاسدہ میں سے تیسری وجہ فاسد ہے اور مطلق وہ ہے جو ذات کے درپے ہوتا ہے صفات کے نہیں نہ نفی کے ساتھ نہ اثبات کے ساتھ، اور مقید وہ ہے جو ذات کے درپے ہوتا ہے اس کی کسی صفت کیساتھ، پس جب یہ دونوں کسی شرعی مسئلہ میں وارد ہوں تو مطلق مقید پر محمول ہوگا یعنی مطلق سے بھی مقید مراد ہوگا، اگرچہ دونوں دو حادثوں میں ہوں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر وہ دونوں کسی ایک حادثہ میں ہوں تو امام شافعی کے نزدیک بدرجۂ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا اور اس کی نظیر متن میں مذکور نہیں ہے اور وہ کفارۂ ظہار کی آیت ہے کیوں کہ یہ ایک حادثہ ہے اس میں تین احکام مذکور ہیں، تحریر، روزہ، کھانا کھلانا، اول اور ثانی کو، من قبل ان یتماسا کی قید کیساتھ مقید کیا گیا ہے اور اطعام کو اس کی ساتھ مقید نہیں کیا گیا، امام شافعی اطعام کو تحریر اور صیام پر محمول کرتے ہیں اور اسکو بھی من قبل ان یتماسا کی قید کیساتھ مقید کرتے ہیں۔

**تشریح:** تیسری وجہ فاسد یہ ہے کہ حضرت امام شافعی کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے مطلق وہ ہے جو صرف ذات پر دلالت کرتا ہو صفات پر نہیں جیسے رقبہ اور مقید وہ ہے جو ذات، مع الصفات پر دلالت کرتا ہو جیسے رقبۂ مومنہ، پس اگر مطلق اور مقید دونوں ایک شرعی مسئلہ میں وارد ہوں

تو مطلق مقید پر محمول ہوگا اور مطلق سے مقید ہی مراد ہوگا اگرچہ دونوں دو حادثوں میں مذکور ہوں شارحؒ کہتے ہیں کہ مصنف کے قول سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر مطلق اور مقید دونوں کسی ایک حادثہ میں مذکور ہوں تو بدرجۂ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا، مطلق اور مقید کے ایک حادثہ میں مذکور ہونے کی مثال ماتن نے تو ذکر نہیں کی ہے لیکن شارح نے ذکر کی ہے اور وہ مثال کفارۂ ظہار کی آیت ہے، حق تعالیٰ نے فرمایا ہے، والذین یظاھرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذٰلکم توعظون بہ واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شھرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا ذٰلک لتؤمنوا باللہ ورسولہ وتلک حدود اللہ وللکافرین عذاب الیم، ملاحظہ ہو یہاں کفارۂ ظہار کا ایک واقعہ ہے اس میں تین احکام مذکور ہیں (۱) رقبہ کا آزاد کرنا (۲) دو ماہ کے مسلسل روزہ رکھنا (۳) ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا، ان تین احکام میں سے پہلے اور دوسرے حکم کو من قبل ان یتماسا کی قید کیساتھ مقید کیا ہے، لیکن تیسرا حکم یعنی اطعام اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا گیا بلکہ اس کو مطلق رکھا گیا ہے، پس امام شافعیؒ اس مطلق یعنی اطعام کو بھی اول کے دو حکموں پر محمول کرتے ہیں اور تحریر رقبہ اور صیام کی طرح اطعام کو بھی من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک اگر اطعام کے درمیان شوہر نے وطی کر لی تو اطعام کا اعادہ کرنا واجب ہوگا۔

وَنَظِیْرُ مَا وَرَدَ فِیْ حَادِثَتَیْنِ هُوَ قَوْلُهٗ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ فَإِنَّ كَفَّارَةَ الْقَتْلِ حَادِثَةٌ وَرَدَ فِیْهَا الْمُقَیَّدُ وَهُوَ قَوْلُهٗ فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَكَفَّارَةَ الظِّهَارِ وَالْیَمِیْنِ حَادِثَةٌ أُخْرٰی وَرَدَ فِیْهَا الْمُطْلَقُ وَهُوَ قَوْلُهٗ فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ فَالشَّافِعِیُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ یَقُوْلُ إِنَّ قَیْدَ الْإِیْمَانِ مُرَادٌ هٰهُنَا أَیْضًا لِأَنَّ قَیْدَ الْإِیْمَانِ زِیَادَةُ وَصْفٍ یَجْرِیْ مَجْرَی الشَّرْطِ فَیُوْجِبُ النَّفْیَ عِنْدَ عَدَمِهٖ فِی الْمَنْصُوْصِ فَكَأَنَّهٗ قَالَ فِیْ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ إِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً وَیُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ مُؤْمِنَةً لَا یَجُوْزُ فِیْ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِنَاءً عَلٰی مَا مَضٰی مِنْ أَصْلِهٖ أَنَّ الشَّرْطَ وَالْوَصْفَ كِلَاهُمَا یُوْجِبُ نَفْیَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِمَا وَإِذَا ثَبَتَ هٰذَا فِی الْمَنْصُوْصِ وَهُوَ عَدَمٌ شَرْعِیٌّ یُحْمَلُ عَلَیْهِ سَائِرُ الْكَفَّارَاتِ بِطَرِیْقِ الْقِیَاسِ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِیْ كَوْنِهِمَا كَفَّارَةً وَهٰذَا مَعْنٰی قَوْلِهٖ وَفِیْ نَظِیْرِهَا مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ وَعِنْدَ بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ یُحْمَلُ عَلَیْهِ لَا بِطَرِیْقِ الْقِیَاسِ وَهُوَ مَعْرُوْفٌ۔

ترجمہ:۔ اور اس کی نظیر کہ وہ دونوں دو حادثوں میں وارد ہوں، مصنف کا یہ قول ہے جیسے کفارۂ

قتل اور دیگر تمام کفارات ہیں اس لئے کہ کفارۂ قتل ایک حادثہ ہے اس میں مقید یعنی باری تعالیٰ کا قول فتحریر رقبۃ مؤمنۃ وارد ہوا ہے اور کفارۂ ظہار اور یمین دوسرا حادثہ ہے جس میں مطلق یعنی باری تعالیٰ کا قول تحریر رقبۃ وارد ہوا ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی قید یہاں بھی مراد ہے کیوں کہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائمقام ہوتا ہے لہذا یہ وصف زائد اپنی عدم موجودگی میں منصوص کے اندر حکم کی نفی کو ثابت کریگا گویا اللہ تعالیٰ نے کفارۂ قتل میں فتحریر رقبۃ ان کانت مؤمنۃ فرمایا ہے اور اس سے یہ مفہوم ہوا کہ اگر رقبہ مؤمنہ نہ ہو تو وہ کفارۂ قتل میں جائز نہیں ہے اس قاعدہ کی بناء پر جو گذر چکا ہے کہ شرط و وصف دونوں اپنی عدم موجودگی میں حکم کی نفی کو ثابت کرتے ہیں اور جب یہ منصوص میں ثابت ہو گیا حالاں کہ وہ عدم شرعی ہے تو بطریق قیاس اس پر تمام کفارات محمول کئے جائیں گے کیوں کہ کفارہ ہونے میں سب مشترک ہیں اور مصنف کے قول کے یہی معنیٰ ہیں اور اس کی نظیر میں کفارات ہیں کیونکہ یہ سب ایک ہی جنس کے ہیں اور بعض اصحاب شافعیؒ کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول تو ہوتا ہے لیکن بطریق قیاس نہیں حالانکہ وہ مشہور ہے۔

**تشریح:۔** شارح فرماتے ہیں کہ مطلق اور مقید اگر دو حادثوں میں مذکور ہوں تو اس کی مثال کفارۂ قتل اور دیگر کفارات ہیں اس لئے کہ کفارۂ قتل ایک حادثہ اور واقعہ ہے اور اس میں حکم مقید مذکور ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ومن قتل مؤمنا خطاءً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ" دیکھئے اس آیت میں رقبہ مؤمنہ کی قید کیساتھ مقید ہے اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین دوسرا حادثہ ہے اس میں لفظ رقبہ مطلق مذکور ہے چنانچہ کفارۂ ظہار میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا" اور کفارۂ یمین، میں فرمایا ہے او تحریر رقبۃ" امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ ایمان کی قید جو کفارۂ قتل میں مذکور ہے وہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں بھی مراد ہوگی یعنی کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں بھی رقبۂ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ کفارۂ قتل میں رقبۂ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے اس لئے کہ کفارۂ قتل میں ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائمقام ہوتا ہے، پس جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے مشروط یعنی حکم منتفی ہو جاتا ہے اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائیگا۔

پس یہاں منصوص یعنی کفارۂ قتل کی آیت میں بھی وصف ایمان کے منتفی ہونیسے کفارہ کا حکم منتفی ہو جائیگا گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا فتحریر رقبۃ ان کانت مؤمنۃ" اور اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ رقبہ اگر مؤمنہ نہ ہو تو وہ کفارۂ قتل میں جائز نہ ہوگا اور اس کی بنیاد امام شافعی کے بیان کردہ اسی قاعدہ پر ہے کہ شرط اور وصف اگر منتفی ہو جائیں تو حکم منتفی ہو جاتا ہے شارح کہتے ہیں کہ جب شرط اور وصف کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا منصوص یعنی کفارۂ قتل میں ثابت ہو گیا حالاں کہ یہ عدم، عدم شرعی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا تو بطریق قیاس اس پر تمام کفارات کو محمول کیا جائیگا یعنی مطلق کو مقید پر محمول کیا جائیگا اور قیاس کی علت یہ ہے کہ تمام کفارات، کفارہ ہونے میں شریک ہیں مصنف کے قول ونی نظیرہا

من الکفارات لانہا من جنس واحد کے یہی معنیٰ ہیں، امام شافعی کے بعض اصحاب کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول تو ہوتا ہے لیکن قیاس کے طور پر نہیں حالاں کہ وہ مشہور ہے۔

ثُمَّ اعْتُرِضَ عَلَى الشَّافِعِيِّ اَنَّكُمْ كَمَا حَمَلْتُمُ الْيَمِيْنَ عَلَى الْقَتْلِ فِيْ حَقِّ قَيْدِ الْاِيْمَانِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تَحْمِلُوا الْقَتْلَ عَلَى الْيَمِيْنِ فِيْ حَقِّ اِطْعَامِ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ وَتُثْبِتُوْا فِيْهِ الطَّعَامَ اَيْضًا فَاَجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَالطَّعَامُ فِي الْيَمِيْنِ لَمْ يَثْبُتْ فِي الْقَتْلِ لِاَنَّ التَّفَاوُتَ ثَابِتٌ بِاِسْمِ الْعَلَمِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ اِلَّا الْوُجُوْدَ اِذْ لَفْظُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ اِسْمُ عَلَمٍ مِنْ اَسْمَاءِ الْعَدَدِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ اِلَّا وُجُوْدَ الْحُكْمِ عِنْدَ وُجُوْدِهٖ وَلَا يَنْفِيْ عِنْدَ نَفْيِهٖ فَاِذَا لَمْ يُوْجِبِ النَّفْيَ فِي الْاَصْلِ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْيَمِيْنِ فَكَيْفَ يُعَدّٰى اِلَى الْفَرْعِ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْقَتْلِ بِخِلَافِ الْوَصْفِ فَاِنَّهٗ يُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ نَفْيِهٖ عَلٰى اَصْلِهٖ عَلٰى مَا مَهَّدْنَا وَاِنَّمَا قَيَّدَ الطَّعَامَ بِالْيَمِيْنِ لِاَنَّ طَعَامَ الظِّهَارِ وَهُوَ اِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ثَابِتٌ فِي الْقَتْلِ فِيْ رِوَايَةٍ عَنِ الشَّافِعِيِّ عَلٰى مَا قِيْلَ۔

**ترجمہ:۔** پھر امام شافعیؒ پر اعتراض کیا گیا کہ تم نے قیدِ ایمان کے حق میں جس طرح یمین کو قتل پر محمول کیا ہے اسی طرح مناسب ہے کہ تم دس مساکین کو کھانا کھلانے کے حق میں قتل کو یمین پر محمول کرو اور قتل میں بھی اطعام ثابت کرو پس مصنف نے امام شافعیؒ کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے کہ طعام جو یمین میں ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیوں کہ اسم علم سے تفاوت ثابت ہے اور یہ نہیں واجب کرتا مگر وجود کو کیونکہ لفظ عشرۃ مساکین اسمائے عدد کا ایک اسم علم ہے اور یہ اپنے وجود کے وقت صرف وجود حکم کو ثابت کرتا ہے اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی نہیں کرتا ہے پس جب اصل یعنی کفارہ یمین میں نفی کو واجب نہیں کیا تو فرع یعنی کفارۂ قتل کی طرف اس کو متعدی کیسے کیا جا سکتا ہے برخلاف وصف کے کیونکہ یہ اپنے عدم وجود کے وقت اصل کے مطابق نفی کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے مصنف نے طعام کو یمین کیساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ طعام ظہار یعنی ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا، امام شافعیؒ کی ایک روایت کے مطابق قتل میں ثابت ہے چنانچہ بعض کا یہی قول ہے۔

**تشریح:۔** یہاں سے حضرت امام شافعیؒ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ قیدِ ایمان کے حق میں جس طرح تم شوافع نے کفارۂ یمین کو کفارۂ قتل پر محمول کیا ہے اور کفارۂ قتل کی طرح کفارۂ یمین میں بھی رقبہ کیلئے مؤمنہ ہونے کو ضروری قرار دیا گیا ہے اسی طرح دس مساکین کو کھانا،

کھلانے کے حق میں کفارۂ قتل کو کفارۂ یمین پر محمول کرنا چاہیئے تھا اور یوں کہنا چاہیئے تھا کہ جسطرح دس مساکین کو کھانا کھلانا کفارۂ یمین میں کافی ہے اسی طرح کفارۂ قتل میں بھی دس مساکین کو کھانا کھلانا کافی ہو۔ چاہیئے تھا حالاں کہ کفارۂ قتل میں دس مساکین کو کھانا کھلانا آپ کے نزدیک بھی ناکافی ہے اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ یمین میں جو طعام ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیوں کہ کفارۂ قتل اور کفارۂ یمین کے درمیان اسم علم کے ذریعہ تفاوت ثابت ہے اور یہ اسم علم صرف حکم کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔

حاصل یہ کہ عشرۃ مساکین کا لفظ اسم عدد میں سے ایک اسم علم ہے اور یہ اسم علم اپنے وجود کے وقت کفارۂ یمین کو تو ثابت کرتا ہے لیکن اپنے وجود کی نفی کے وقت کفارۂ یمین کی نفی نہیں کرتا ہے یعنی دس مساکین کو کھانا کھلانے سے کفارۂ یمین ادا ہوجاتا ہے لیکن دس مساکین کو کھانا کھلانے سے کفارۂ یمین کا منتفی ہونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ حالف دس مساکین کو کپڑا پہنا دے یا غلام آزاد کردے ان دونوں صورتوں میں طعام عشرۃ مساکین کے منتفی ہونے کے باوجود کفارۂ یمین منتفی نہیں ہوتا،

پس جب اصل یعنی کفارۂ یمین میں اطعام عشرۃ مساکین کے منتفی ہونے سے حکم یعنی کفارۂ یمین منتفی نہیں ہوا تو اس کی فرع یعنی کفارۂ قتل میں یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ اطعام عشرۃ مساکین نے منتفی ہونے سے کفارۂ قتل منتفی ہوجائے اس کے برخلاف وصف مؤمنہ کہ وہ اپنی اصل کے مطابق اپنے وجود کے وقت وجود حکم حکم کو ثابت کرتا ہے اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے طعام کو یمین کیساتھ اس لئے مقید کرلیا ہے کہ طعام ظہار یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا امام شافعیؒ کی ایک روایت کے مطابق قتل میں بھی ثابت ہے جیسا کہ بعض کا یہی قول ہے اور جب ایسا ہے تو طعام ظہار کو لے کر امام شافعیؒ پر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

وَعِنْدَنَا لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَاِنْ كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ لِاِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا اِذْ لَا تَضَادَّ وَلَا تَنَافِيَ بَيْنَهُمَا فَيَكُوْنُ فِي الظِّهَارِ الصِّيَامُ وَالتَّحْرِيْرُ قَبْلَ التَّمَاسِّ وَالطَّعَامُ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ قَبْلَ التَّمَاسِّ اَوْ بَعْدَهُ وَاِذَا كَانَ ذٰلِكَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَفِي الْحَادِثَتَيْنِ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى فَيُحْكَمُ فِي الْقَتْلِ بِاِعْتَاقِ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَفِي غَيْرِهٖ بِاِعْتَاقِ رَقَبَةٍ اَعَمَّ اِلَّا اَنْ يَّكُوْنَا فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ مِثْلُ صَوْمِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فَاِنَّ قِرَاءَةَ الْعَامَّةِ مُطْلَقَةٌ وَقِرَاءَةَ اِبْنِ مَسْعُوْدٍ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ مُقَيَّدَةٌ بِالتَّتَابُعِ وَالْقِرَاءَتَانِ

بِمَنْزِلَةِ الْاٰیَتَیْنِ فِی حَقِّ الْمُعَامَلَةِ فَیَجِبُ ھٰھُنَا اَنْ یُّقَیَّدَ قِرَاءَۃُ الْعَامَّۃِ اَیْضًا بِالتَّتَابُعِ لِاَنَّ الْحُکْمَ وَھُوَ الصَّوْمُ لَا یَقْبَلُ وَصْفَیْنِ مُتَضَادَّیْنِ فَاِذَا ثَبَتَ تَقْیِیْدُہٗ بَطَلَ اِطْلَاقُہٗ وَالشَّافِعِیُّ اِنَّمَا لَمْ یَحْمِلْ ھٰذَا الْمُطْلَقَ عَلَی الْمُقَیَّدِ مَعَ اَنَّہٗ قَاعِدَۃٌ مُسْتَمِرَّۃٌ لَہٗ ...... لِاَنَّہٗ لَا یَعْمَلُ بِالْقِرَاءَۃِ الْغَیْرِ الْمُتَوَاتِرَۃِ مَشْھُوْرَۃً اَوْ اٰحَادًا فَالْمِثَالُ الْمُتَّفَقُ عَلٰی قَبُوْلِہٖ ھُوَ قَوْلُہٗ لِاَعْرَابِیٍّ جَامَعَ امْرَاَتَہٗ فِیْ نَھَارِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا صُمْ شَھْرَیْنِ وَفِیْ رِوَایَۃٍ صُمْ شَھْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ ـ

**ترجمہ**: ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا ہے اگرچہ یہ دونوں ایک حادثہ میں ہوں اس لئے کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے کیوں کہ دونوں کے درمیان تضاد اور تنافی نہیں ہے، پس ظہار میں صوم اور تحریر دونوں تماس سے پہلے ہوں گے اور طعام عام ہے خواہ تماس سے پہلے ہو، یا اس کے بعد ہو اور جب یہ ایک حادثہ میں ہوتا ہے تو دو حادثوں میں بدرجۂ اولیٰ ہوگا، پس قتل میں رقبۂ مؤمنہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائے گا اور غیر قتل میں عام رقبہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائیگا مگر یہ کہ دونوں ایک حکم میں ہوں جیسے باری تعالیٰ کے قول فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام میں کفارۂ یمین کا صوم اس لئے کہ قرارت عامہ مطلق ہے اور عبداللہ بن مسعود کی قرارت فصیام ثلثۃ ایام متتابعاتٍ تتابع کیساتھ مقید ہے اور معاملہ کے باب میں قراتین دو آیتوں کے مرتبہ میں ہوتی ہیں پس یہاں واجب ہے کہ قرأت عامہ کو تتابع کیساتھ مقید کر دیا جائے، کیوں کہ حکم یعنی صوم دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے پس جب اس کی تقیید ثابت ہوگئی تو اس کا اطلاق باطل ہوگیا اور امام شافعیؒ نے اس مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے باوجودیکہ ان کا دائمی اصول ہے اس لئے کہ وہ قرارت غیر متواترہ مشہورہ ہو یا احاد ہو پر عمل نہیں کرتے ہیں پس وہ مثال جس کے مقبول ہونے پر اتفاق ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو ایک اعرابی سے متعلق ہے جس نے رمضان کے دن میں جان بوجھ کر اپنی بیوی سے جماع کیا تھا فرمایا کہ دو ماہ کے روزے رکھو اور ایک روایت میں دو ماہ کے مسلسل روزے رکھو۔

**تشریح**: فاضل مصنف نے احناف کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا اگرچہ مطلق اور مقید دونوں ایک حادثہ میں مذکور ہوں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مطلق اور مقید کے درمیان چونکہ تضاد اور تنافی نہیں ہے اس لئے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور جب مطلق اور مقید دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کیا ضرورت ہے اور جب مطلق مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا تو کفارۂ ظہار میں روزہ اور غلام کی آزادی تماس (جماع) سے پہلے واجب ہوں گے کیوں کہ یہ دونوں من قبل ان یتماسّا کی قید کیساتھ مقید ہیں اور طعام (ساٹھ مسکینوں کو کھانا

کھلانا ، عام ہوگا تماس (جماع) سے پہلے ہو یا بعد میں کیوں کہ طعام من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے لہذا اس کو اس کے اطلاق پر جاری رکھا جائے گا شارح کہتے ہیں کہ جب احناف کے نزدیک ایک حادثہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا۔

تو دو حادثوں میں بدرجہ اولیٰ محمول نہیں کیا جائے گا ، پس کفارۂ قتل میں رقبۂ مؤمنہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائیگا اور کفارۂ قتل کے علاوہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں مطلقاً رقبہ کے آزاد کرنیکا حکم دیا جائیگا خواہ وہ مؤمنہ ہو یا غیر مومنہ ہو اگر مطلق اور مقید دونوں ایک حادثہ اور ایک حکم میں مذکور ہوں تو اس صورت میں احناف کے نزدیک مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے قول فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام میں کفارۂ یمین کے روزے کیوں کہ قرارت عامہ متواترہ تتابع کی قید سے مطلق ہے اور ابن مسعودؓ کی قرأت فصیام ثلثۃ ایام متتابعات ، تتابع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور دو قرأتیں علیٰحدہ حق میں دو آیتوں کے مرتبہ میں ہوتی ہیں گو یا یہ دو آیتیں ہیں ایک آیت میں تتابع کا لفظ مذکور ہے اور ایک آیت میں تتابع کا لفظ مذکور نہیں ہے پس دو نوں آیتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کیلئے مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہوگا اور یہ کہا جائیگا کہ قرارت عامہ بھی تتابع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ روزہ کا حکم اطلاق اور تقیید دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا جب اس کی تتابع کی قید کیساتھ تقیید ثابت ہوجائیگی تو اس کا اطلاق باطل ہوجائے گا ورنہ تو اجتماع متضادین لازم آئے گا ، اس لئے کہ مقید اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ مطلق حکم شرعی نہ ہو اور مطلق اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم شرعی ہے ، پس اگر مطلق کو مقید پر محمول ، نہ کیا گیا تو ایک ہی چیز یعنی مطلق کے حکم شرعی ہونے اور نہ ہونیکی وجہ سے اجتماع متضادین لازم آئے گا۔

حضرت امام شافعیؒ جن کا دائمی اصول یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے ان کے نزدیک اس جگہ مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ قرائت غیر متواترہ کا اعتبار نہیں کرتے ہیں خواہ وہ مشہور ہو یا احاد کے قبیل سے ہو کیونکہ عدم تواتر کی وجہ سے قرارت غیر متواترہ کتاب اللہ میں سے نہیں ہوتی اور نہ سنت رسول ہوتی اس لئے کہ اس کو قرانیت کے طور پر روایت کیا گیا ہے نہ کہ سنیت کے طور پر اور جب ایسا ہے تو کفارۂ یمین میں روزہ ان کے نزدیک تتابع کی قید کیساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ ان کے نزدیک مطلقاً تین روزے رکھنا ادائے کفارہ کیلئے کافی ہوگا خواہ تتابع کیساتھ رکھے یا بغیر تتابع کے رکھے بہرحال کفارۂ یمین کے روزوں میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال ہمارے نزدیک تو ہوجائیگی لیکن امام شافعی کے نزدیک نہ ہوگی ، البتہ دونوں حضرات کے نزدیک متفق علیہ مثال یہ ہے کہ جب ایک اعرابی نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کیا تو اسکے کفارہ کیلئے سردار دوجہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صُم شھرین اور ایک روایت میں ہے صُم شھرین

متتابعین اس جگہ دونوں حضرات روایت مطلقہ کو روایت مقیدہ بالتتابع پر محمول کرتے ہیں۔

وَجَ یَرِدُ عَلَیْنَا اَنَّکُمْ اِذَا قَرَّرْتُمْ اَنَّہٗ یَجِبُ الْعَمَلُ بِالْحَمْلِ فِی الْحَادِثَۃِ الْوَاحِدَۃِ وَالْحُکْمِ الْوَاحِدِ فَفِیْ قَوْلِہٖ اَدُّوْا عَنْ کُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ وَقَوْلِہٖ اَدُّوْا عَنْ کُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ یَنْبَغِیْ اَنْ یُحْمَلَ الْمُطْلَقُ عَلَی الْمُقَیَّدِ اِذِ الْحَادِثَۃُ وَاحِدَۃٌ وَھُوَ صَدَقَۃُ الْفِطْرِ وَالْحُکْمُ وَاحِدٌ وَھُوَ اَدَاءُ الصَّاعِ اَوْ نِصْفِہٖ فَاَجَابَ بِقَوْلِہٖ فِیْ صَدَقَۃِ الْفِطْرِ وَرَدَ النَّصَّانِ فِی السَّبَبِ وَلَا مُزَاحَمَۃَ فِی الْاَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ بَیْنَھُمَا یَعْنِیْ اَنَّ مَا قُلْنَا اِنَّہٗ یُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَی الْمُقَیَّدِ فِی الْحَادِثَۃِ الْوَاحِدَۃِ وَالْحُکْمِ الْوَاحِدِ اِنَّمَا ھُوَ اِذَا وَرَدَا فِی الْحُکْمِ الْمُتَضَادِّ وَاَمَّا اِذَا وَرَدَا فِی الْاَسْبَابِ اَوِ الشُّرُوْطِ فَلَا مُضَایَقَۃَ فِیْہِ وَلَا تَضَادَّ فَیُمْکِنُ اَنْ یَکُوْنَ الْمُطْلَقُ سَبَبًا بِاِطْلَاقِہٖ وَالْمُقَیَّدُ سَبَبًا بِتَقْیِیْدِہٖ فَالْحَاصِلُ اَنَّ فِی اتِّحَادِ الْحُکْمِ وَالْحَادِثَۃِ یَجِبُ الْحَمْلُ بِالْاِتِّفَاقِ وَفِیْ تَعَدُّدِھِمَا یَجِبُ الْحَمْلُ بِالْاِتِّفَاقِ وَفِیْمَا سِوَاھُمَا اخْتِلَافٌ وَتَحْقِیْقُ ذٰلِکَ فِی التَّوْضِیْحِ۔

**ترجمہ:** اور اس وقت ہم پر ایک اعتراض وارد ہوگا کہ جب تم نے یہ ثابت کر دیا کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں حمل مطلق علی المقید پر عمل کرنا واجب ہے تو حدیث رسول ادوا عن کل حر عبد اور حدیث عن کل حر وعبد من المسلمین میں بھی یہی مناسب ہونا چاہیئے کہ مطلق مقید پر محمول ہو کیوں کہ حادثہ یعنی صدقۃ الفطر ایک ہے اور حکم یعنی ایک صاع یا نصف صاع ادا کرنا بھی ایک ہے، پس مصنف نے اپنے اس قول سے جواب دیا کہ صدقۃ الفطر میں جو دو نص وارد ہوئی ہیں وہ سبب کے اندر ہے اور اسباب میں مزاحمت نہیں ہوتی ہے لہذا دونوں کو جمع کرنا واجب ہوا یعنی ہم نے جو کہا کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے یہ اس وقت ہے جب کہ دونوں متضاد حکم میں وارد ہوں اور جب اسباب یا شروط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور کوئی تضاد نہیں، پس ممکن ہے کہ مطلق اپنے اطلاق کے ساتھ ایک سبب ہو اور مقید اپنی تقیید کیساتھ ایک سبب ہو خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونے کی صورت میں حمل مذکور بالاتفاق واجب ہے اور ان کے متعدد ہونے کی صورت میں حمل بالاتفاق واجب نہیں ہے، ان دونوں صورتوں کے علاوہ میں اختلاف ہے اس کی مزید تحقیق توضیح میں ہے۔

**تشریح:** اس عبارت میں احناف پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تم حنفیوں نے اس بات کو ثابت کیا ہے کہ مطلق اور مقید اگر ایک حادثہ ایک حکم میں مذکور ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہے، پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اَدُّوا عن کل حُرٍّ وعبدٍ اور دوسری

حدیث اَدُّوا عن کل حرٍ وعبدٍ من المسلمین میں بھی یہی مناسب تھا کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے کیوں کہ دونوں، حدیثوں میں حادثہ ایک ہے یعنی صدقۃ الفطر اور حکم بھی ایک ہے یعنی ایک صاع یا نصف صاع کا ادا کرنا اور پہلی حدیث مطلق ہے اور دوسری حدیث مسلمان ہونے کے ساتھ مقید ہے پہلی حدیث کے اطلاق کا تقاضہ یہ ہے کہ مولی پر اس کے ہر غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہو غلام خواہ مسلمان ہو خواہ کافر ہو، اور دوسری حدیث کی تقیید کا تقاضہ یہ ہے کہ مولی پر صرف مسلمان غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہو اور کافر غلام کا صدقۃ الفطر واجب نہ ہو، احناف کے نزدیک چونکہ مولی پر کافر غلام کا صدقۃ الفطر بھی واجب ہوتا ہے اس لئے معلوم ہوا کہ احناف نے حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول نہیں کیا ہے کیونکہ اگر احناف حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول کرتے تو احناف کے نزدیک مولی پر صرف مسلمان غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہوتا اور کافر کا واجب نہ ہوتا، پس احناف کے نزدیک مولی پر کافر، غلام کے صدقۃ الفطر کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ احناف نے حدیث مطلق پر عمل کیا ہے اور اس کو حدیث مقید پر محمول نہیں کیا ہے حالانکہ حادثہ اور حکم کے ایک ہونے کی وجہ سے مطلق کو مقید پر محمول کرنا چاہیئے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ صدقۃ الفطر میں جو دو نص وارد ہوئی ہیں وہ اسباب کے اندر ہیں اور اسباب میں تضاد اور تزاحم نہیں ہوتا کیوں کہ ایک شئے کے متعدد اسباب ہوسکتے ہیں، پس جب اسباب میں تضاد اور تزاحم نہیں ہوتا، تو دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی حدیث مطلق اور حدیث مقید دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا حاصل یہ ہے کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا اس وقت واجب ہوگا جب کہ نص مطلق اور نص مقید دونوں کسی ایک حکم متضاد میں وارد ہوں لیکن اگر اسباب یا شروط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی منافاۃ اور تضاد نہیں ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ عمل کرنا واجب ہوگا مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، پس مسئلہ مذکورہ میں صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب رأس ہے اور یہ رأس پہلی حدیث میں مطلق ہے اور دوسری حدیث میں اسلام کی قید کیساتھ مقید ہے لہذا مطلق اپنے اطلاق کیساتھ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہوگا اور مقید اپنی تقیید کیساتھ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہوگا یعنی پہلی حدیث کی وجہ سے مطلق رأس سبب ہوگا کافر ہو خواہ مسلمان ہو اور دوسری حدیث کی وجہ سے صرف رأس مسلم سبب ہوگا اور ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے دونوں اپنی اپنی جگہ درست ہیں اور جب دونوں درست ہیں اور ان میں کوئی تضاد نہیں ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا بالاتفاق واجب ہے اور ان کے الگ الگ ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا بالاتفاق واجب نہیں ہے اور ان دونوں کے علاوہ باقی صورتوں میں اختلاف ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس کی مزید تحقیق توضیح میں ہے جس کا خلاصہ محشی کے بیان کے مطابق اسطرح ہے

کہ نص مطلق اور نص مقید کے وارد ہونے کی پانچ صورتیں ہیں (۱) دونوں حکم کے علاوہ مثلاً سبب میں وارد ہوں (۲) ایک حادثہ اور ایک حکم میں وارد ہوں (۳) ایک حکم اور دو حادثوں میں وارد ہوں (۴) ایک حادثہ اور دو مختلف حکموں میں وارد ہوں (۵) دو حادثوں اور دو مختلف حکموں میں وارد ہوں، پہلی صورت میں ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک محمول ہوگا اس کی مثال شرح میں گذر چکی ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول وفی صدقۃ الفطر سے اشارہ کیا ہے دوسری صورت میں مطلق، مقید پر بالاتفاق محمول ہوگا اس کی مثال بھی شرح میں گذر چکی ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول الا ان یکونا فی حکم واحد سے اشارہ کیا ہے، تیسری صورت میں امام شافعی کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہے، لیکن ہمارے نزدیک اس صورت میں مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول وان کانا فی حادثتین، عند الشافعی سے اشارہ کیا ہے، اور چوتھی صورت میں مطلق مقید پر امام شافعی کے نزدیک محمول ہوگا نہ کہ ہمارے نزدیک اسی کی طرف شارح نے اپنے قول وعلم منہ انہما ان کانا فی حادثۃ واحدۃ سے اشارہ کیا ہے اور پانچویں صورت میں مطلق کو مقید پر بالاتفاق محمول نہیں کیا جائیگا اس کی مثال، تقیید الصیام بالتتابع فی کفارۃ القتل واطلاق الاطعام فی کفارۃ الظہار کے ذریعہ بیان کی گئی ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي جَوَابِ الشَّافِعِيِّ فَقَالَ وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْقَيْدَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ لِأَنَّ الْوَصْفَ قَدْ
يَكُونُ اتِّفَاقِيًّا وَقَدْ يَكُونُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ وَقَدْ يَكُونُ لِلْكَشْفِ أَوْ لِلْمَدْحِ أَوِ الذَّمِّ
وَلَئِنْ كَانَ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يُوجِبُ النَّفْيَ لِأَنَّ الْمُتَنَازَعَ فِيهِ هُوَ الشَّرْطُ النَّحْوِيُّ
الَّذِي تَدْخُلُ عَلَيْهِ الْأَدَوَاتُ وَلَا تَأْثِيرَ لِنَفْيِهِ فِي نَفْيِ الْحُكْمِ لِأَنَّ نَفْيَ الْحُكْمِ نَفْيٌ
أَصْلِيٌّ لَا شَرْعِيٌّ عَلَى مَا قَدَّمْنَا وَلَئِنْ كَانَ فَإِنَّمَا يَصِحُّ الْاِسْتِدْلَالُ بِهِ عَلَى غَيْرِهِ
إِنْ صَحَّتِ الْمُمَاثَلَةُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَإِنَّ الْقَتْلَ مِنْ أَعْظَمِ الْكَبَائِرِ يَعْنِي لَوْ سَلَّمْنَا نَفْيَ
الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ الْمَنْصُوصِ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ الْمُسَاوَاةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَسْكُوتِ
حَتَّى يُحْمَلَ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْقَتْلَ مِنْ أَعْظَمِ الْكَبَائِرِ فَيُمْكِنُ أَنْ تُشْتَرَطَ فِيهِ الرَّقَبَةُ
الْمُؤْمِنَةُ بِخِلَافِ الظِّهَارِ وَالْيَمِينِ فَإِنَّهُمَا صَغِيرَتَانِ يُمْكِنُ جَبْرُهُمَا بِالرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ
أَعَمَّ مِنْ أَنْ تَكُونَ كَافِرَةً أَوْ مُؤْمِنَةً وَأَيْضًا تَوْزِيعُ كُلٍّ مِنْهُمَا مُخْتَلِفٌ فَإِنَّ فِي الْقَتْلِ
حُكِمَ أَوَّلًا بِالتَّحْرِيرِ ثُمَّ بِالصِّيَامِ فِي شَهْرَيْنِ وَفِي الظِّهَارِ حُكِمَ أَوَّلًا بِالتَّحْرِيرِ ثُمَّ
بِالصِّيَامِ فِي شَهْرَيْنِ ثُمَّ بِإِطْعَامِ سِتِّينَ مِسْكِينًا وَفِي الْيَمِينِ خُيِّرَ أَوَّلًا بَيْنَ
إِطْعَامِ عَشَرَةٍ أَوْ كِسْوَتِهِمْ أَوْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ ثُمَّ إِنْ لَمْ يَتَيَسَّرْ هَؤُلَاءِ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ

اَیَّام فَاللّٰہُ تعالٰی العَالِمُ بِمَصَالِحِ العِبَادِ وحِکَمِہِمْ قَدْ حَکَمَ بِمَا شَاءَ فِی کُلِّ جِنَایَۃٍ عَلٰی حَالِہَا
فَلَا یَنْبَغِیْ لَنَا اَنْ نَتَعَرَّضَ بِشَیْءٍ مِنْہَا اَوْ نَحْمِلَ نَصَّ اَحَدٍ مِنْہَا عَلَی الْآخَرِ بِالْاِطْلَاقِ وَالتَّقْیِیْدِ
فَاِنَّ فِیْہِ تَضْیِیْعَ الْاَسْرَارِ الَّتِیْ اُوْدِعَہَا فِیْہِ ۔

**ترجمہ:** پھر مصنف نے امام شافعیؒ کا جواب دینا شروع کیا چنانچہ کہا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنی میں ہے اس لئے کہ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے اور کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی کشف یا مدح یا ذم کیلئے ہوتا ہے اور اگر قید شرط کے معنی میں ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ شرط حکم کی نفی کو واجب کرتی ہے اس لئے کہ متنازعہ فیہ وہ شرط نحوی ہے جس پر ادوات داخل ہوتے ہیں اور اس کی نفی کو حکم کی نفی میں کوئی دخل نہیں ہے کیوں کہ حکم کی نفی اصلی ہے نہ کہ شرعی، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے اور اگر یہ بھی ہو تو اس قید سے اس کے غیر پر استدلال کرنا صحیح ہوگا اگر مماثلت صحیح ...... ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ قتل اعظم کبائر سے ہے یعنی اگر ہم اصل منصوص میں حکم کی نفی تسلیم بھی کر لیں لیکن ہم اس کے اور مسکوت عنہ کے درمیان مساوات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں یہاں تک کہ مسکوت عنہ منصوص پر محمول ہو جائے کیونکہ قتل اعظم کبائر سے ہے اس لئے ممکن ہے کہ اس میں رقبۂ مومنہ شرط ہو، برخلاف ظہار اور یمین کے کیوں کہ یہ دونوں چھوٹے جرم ہیں، ان دونوں کی تلافی رقبۂ مطلقہ سے ممکن ہے عام اس سے کہ وہ مومنہ ہو یا کافرہ ہو، نیز منصوص، اور مسکوت میں سے ہر ایک کی تقسیم مختلف ہے اس لئے کہ کفارۂ قتل میں اولاً تحریر کا حکم ہوا پھر دو ماہ کے اندر روزوں کا اور کفارہ ظہار میں اولاً تحریر کا حکم ہوا، پھر دو ماہ کے روزوں کا، پھر ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے کا، اور کفارۂ یمین میں اولاً دس مساکین کو کھانا کھلانے، کپڑا پہنانے رقبہ آزاد کرنے کے، درمیان اختیار دیا گیا ہے پھر اگر یہ چیزیں میسر نہ ہوں تو تین دن کے روزے ہیں پس اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے مصالح اور ان کے حکم کا عالم ہے اس نے اپنی مشیت سے ہر جرم کا حکم اس کی حیثیت کے مطابق لگایا ہے لہٰذا ہمارے لئے مناسب نہیں کہ ہم ان میں سے کسی چیز سے تعارض کریں یا ان میں سے کسی ایک کی، نص کو دوسرے پر اطلاق اور تقیید کیساتھ محمول کریں کیوں کہ اس میں ان تمام امور کو ضائع کر دینا ہے جن کو اس میں ودیعت رکھا گیا ہے۔

**تشریح:** تیسری وجہ فاسد کے سلسلہ میں امام شافعیؒ نے دلیل بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ قید ایمان شرط کے معنی میں ہے لہٰذا جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائے اسی طرح قید کے فوت ہونے سے حکم منتفی ہو جائیگا، فاضل مصنفؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے کیوں کہ قید ایمان تو وصف ہے اور وصف کبھی تو اتفاقی ہوتا ہے جیسے وربائبکم اللاتی فی حجورکم میں حجر زوج اتفاقی وصف ہے اور کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے،

السارق اور الزانی میں سرقہ اور زنا علت کے معنی میں ہیں اور کبھی کشف کیلئے ہوتا ہے جیسے الجسم الطویل العریض العمیق میں طویل عریض اور عمیق جسم کے معنی کی وضاحت اور کشف کیلئے مذکور ہیں اور کبھی وصف مدح کیلئے ہوتا ہے جیسے اللہ الرحمٰن الرحیم میں رحمٰن اور رحیم اللہ کی مدح کیلئے ذکر کئے جاتے ہیں اور وصف کبھی ذم کیلئے ہوتا ہے جیسے الشیطان الرجیم میں رجیم شیطان کے ذم کیلئے مذکور ہے اور مذکورہ تمام صورتوں میں وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے اور جب مذکورہ صورتوں میں وصف کے منتفی ہونیسے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے تو یہ وصف یعنی قید شرط کے معنی میں کیسے ہو گی، مصنف نے ذرا بڑھکر کہا کہ اگر ہم یہ بات تسلیم کرلیں کہ قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ شرط کے انتفاء سے حکم منتفی ہو جاتا ہے کیوں کہ متنازع فیہ وہ شرط نحوی ہے جس پر ادوات داخل ہوتے ہیں اس شرط کی نفی کا حکم کی نفی میں کوئی دخل نہیں ہے کیوں کہ حکم کی نفی اصلی نفی ہوتی ہے نہ کہ شرعی نفی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں مصنف کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ بات بھی تسلیم کرلیں کہ شرط کی نفی سے حکم کی نفی ہو جاتی ہے تو مقید کے ذریعہ مطلق پر استدلال کرنا اسی وقت درست ہو گا جبکہ جنایات کے درمیان مماثلت موجود ہو۔ حالاں کہ مذکورہ جنایات کے درمیان مماثلت موجود نہیں ہے کیوں کہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے حاصل یہ کہ اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کرلیں کہ اصل منصوص یعنی کفارہ قتل میں قید ایمان کی نفی سے حکم یعنی کفارہ منتفی ہو جاتا ہے یعنی رقبۂ کافرہ سے کفارۂ قتل ادا نہیں ہو گا تو بھی اس کو کفارۂ یمین اور ظہار کی طرف متعدی نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ کفارۂ قتل اور مسکوت یعنی یمین و ظہار کے کفارہ کے درمیان مماثلت نہیں ہے، اور جب ان کے درمیان مماثلت اور مساوات موجود نہیں ہے تو مسکوت یعنی یمین و ظہار کے کفارہ کو کفارۂ قتل پر محمول نہیں کیا جائیگا کیوں کہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر محمول کرنے کیلئے دونوں کے درمیان مماثلت اور مساوات کا موجود ہونا ضروری ہے لہٰذا قتل جو اعظم کبائر میں سے ہے اس کے لئے رقبۂ مؤمنہ کی شرط لگانا ممکن ہے کیوں کہ جنایت کے غلیظ ہونے سے کفارہ بھی غلیظ ہو جاتا ہے، پس قتل جو غلیظ جنایت ہے اس کا کفارہ بھی غلیظ رکھا گیا یعنی رقبہ کو مؤمنہ کی قید کیساتھ مقید کیا گیا اور ظہار اور یمین چوں کہ چھوٹے جرم ہیں اس لئے ان کی تلافی کیلئے سزا بھی ہلکی مقرر کیگئی یعنی مطلقا رقبہ کا آزاد کرنا خواہ مؤمن ہو خواہ کافر ہو، اس جواب پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ کفارۂ قتل خطاء میں واجب ہوتا ہے نہ کہ قتل عمد میں اور قتل خطاء کبائر میں نہیں ہے لہٰذا مصنف کا قتل کو اعظم کبائر میں سے شمار کرنا کیسے درست ہو گا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا یہ جواب الزام علی الخصم کے قبیل سے ہے گویا مصنف نے اپنے خصم شوافع کو مخاطب کر کے کہا کہ تمہارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب ہے اور قتل عمد اعظم کبائر میں سے ہے کفارات میں ایک کو دوسرے پر محمول نہ کرنیکا دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل منصوص یعنی کفارۂ قتل اور مسکوت یعنی ظہار اور یمین کے کفارہ میں سے ہر ایک کی تقسیم مختلف ہے چنانچہ کفارۂ قتل میں اولاً تو،

رقبہ آزاد کرنیکا حکم دیا گیا پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا اور کفارۂ ظہار میں اولاً رقبہ آزاد کرنے کا پھر دو ماہ کے روزوں کا اور پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا اور کفارۂ یمین میں اولاً تو تین چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا۔ (۱) دس مساکین کو کھانا کھلانا (۲) دس مساکین کو کپڑا پہنانا (۳) رقبہ آزاد کرنا پھر اگر یہ تینوں چیزیں میسر نہ ہوں تو تین دن کے روزوں کا حکم دیا گیا ہے بہر حال اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے تمام مصالح اور حکمتوں سے پورے طور پر آگاہ ہیں اس نے اپنی مشیت سے ہر جرم کا اس کی حیثیت و نوعیت کے مطابق ہی حکم لگایا ہے لہذا ہمارے لئے یہ بات ہرگز مناسب نہیں ہے کہ ہم ان چیزوں میں سے کسی چیز سے تعارض کریں یا ان میں سے۔۔ ایک کی نص کو دوسرے کی نص پر اطلاق اور تقیید کے ساتھ محمول کریں کیوں کہ ایسا کرنے سے وہ تمام رموز واسرار ضائع ہو جائیں گے جن کو اس کے اندر اللہ تعالیٰ نے ودیعت فرمایا ہے بہر حال جب ایسا ہے تو ظہار ویمین کے کفارہ یعنی رقبہ مطلقہ کو قتل کے کفارے یعنی رقبہ مؤمنہ پر محمول کرنا درست نہ ہوگا۔

فَاَمَّا قَیْدُ الْاِسَامَۃِ وَالْعَدَالَۃِ فَلَمْ یُوْجِبِ النَّفْیَ جَوَابٌ عَمَّا یَرِدُ عَلَیْنَا مِنَ التَّفْصِیْنِ وَھُوَ اَنَّکُمْ قُلْتُمْ اِذَا وَرَدَ الْاِطْلَاقُ وَالْقَیْدُ فِی السَّبَبِ لَا یُحْمَلُ اَحَدُھُمَا عَلَی الْآخَرِ وَھٰھُنَا وَرَدَ قَوْلُہٗ فِیْ خَمْسٍ مِنَ الْاِبِلِ شَاۃٌ وَقَوْلُہٗ فِیْ خَمْسٍ مِنَ الْاِبِلِ السَّائِمَۃِ شَاۃٌ فِی الْاَسْبَابِ لِاَنَّ الْاِبِلَ سَبَبُ الزَّکٰوۃِ وَالْاَوَّلُ مُطْلَقٌ وَالثَّانِیْ مُقَیَّدٌ بِالْاِسَامَۃِ وَقَدْ حَمَلْتُمُ الْمُطْلَقَ ھٰھُنَا عَلَی الْمُقَیَّدِ حَتّٰی قُلْتُمْ لَا تَجِبُ الزَّکٰوۃُ فِیْ غَیْرِ السَّائِمَۃِ وَاَیْضًا قُلْتُمْ اِذَا کَانَتِ الْحَادِثَۃُ مُخْتَلِفَۃً لَا یُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَی الْمُقَیَّدِ وَقَدْ حَمَلْتُمْ قَوْلَہٗ تَعَالٰی وَاسْتَشْھِدُوْا شَھِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ عَلٰی قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَاَشْھِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ حَتّٰی شَرَطْتُمُ الْعَدَالَۃَ فِی الْاِشْھَادِ مُطْلَقًا مَعَ اَنَّ الْاَوَّلَ وَارِدٌ فِیْ حَادِثَۃِ الدَّیْنِ وَالثَّانِیْ فِیْ بَابِ الرَّجْعَۃِ فِی الطَّلَاقِ فَاَجَابَ اَنَّ قَیْدَ الْاِسَامَۃِ فِی الْمَسْئَلَۃِ الْاُوْلٰی وَقَیْدَ الْعَدَالَۃِ فِی الْمَسْئَلَۃِ الثَّانِیَۃِ لَمْ یُوْجِبِ النَّفْیَ عَمَّا عَدَاہُ کَمَا فَھِمْتُمْ لٰکِنَّ السُّنَّۃَ الْمَعْرُوْفَۃَ فِیْ اِبْطَالِ الزَّکٰوۃِ عَنِ الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ اَوْجَبَتْ نَسْخَ الْاِطْلَاقِ یَعْنِیْ اِنَّمَا عَمِلْنَا فِی الْمَسْئَلَۃِ الْاُوْلٰی بِالسُّنَّۃِ الثَّابِتَۃِ الدَّالَّۃِ عَلٰی نَفْیِ الزَّکٰوۃِ عَنْ غَیْرِ السَّائِمَۃِ وَھِیَ قَوْلُہٗ لَا زَکٰوۃَ فِی الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ وَالْعَلُوْفَۃِ لِاَنَّ ھٰذِہِ الثَّلٰثَۃَ کُلَّھَا غَیْرُ السَّائِمَۃِ وَمَا عَمِلْنَا بِحَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَی الْمُقَیَّدِ۔

**ترجمہ:۔** اور رہی اسامت اور عدالت کی قید تو یہ حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے یہ

یہ ان دو نقضوں کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتے ہیں وہ یہ ہے کہ تم نے کہا کہ جب اطلاق و تقیید سبب میں وارد ہوں تو ان میں سے ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جاتا ہے اور یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول فی خمس من الابل شاۃ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ اسباب میں وارد ہے کیونکہ ابل زکوٰۃ کا سبب ہے اور پہلی حدیث مطلق ہے اور دوسری حدیث اسامۃ کی قید کے ساتھ مقید ہے اور تم نے یہاں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے حتیٰ کہ تم نے کہا کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، نیز تم نے کہا کہ جب حادثہ مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا حالانکہ تم نے باری تعالیٰ کے قول واستشہدوا شہیدین من رجالکم کو باری تعالیٰ کے قول واشہدوا ذوی عدل منکم پر محمول کیا ہے حتیٰ کہ تم نے مطلقاً اشہادین عدالت کی شرط لگادی ہے حالاں کہ پہلا قول دین کے حادثہ میں وارد ہوا ہے اور دوسرا قول رجعت فی الطلاق کے باب میں وارد ہوا ہے پس مصنف نے جواب دیا ہے کہ پہلے مسئلہ میں اسامۃ کی قید اور دوسرے مسئلہ میں عدالت کی قید اس کے ماعدا سے حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے جیسا کہ تم نے سمجھا ہے لیکن وہ حدیث جو زکوٰۃ کو عوامل اور... حوامل سے باطل کرنے میں مشہور ہے اس نے اطلاق کے نسخ کو واجب کیا ہے یعنی ہم نے مسئلہ اولیٰ میں اس تیسری حدیث پر عمل کیا ہے جو غیر سائمہ سے زکوٰۃ کی نفی پر دلالت کرتی ہے اور وہ حدیث یہ ہے ان جانوروں میں زکوٰۃ نہیں ہے جو کھیتی کے کام میں آئے ہوں اور جو بوجھ لادنے کیلئے ہوں اور جو محض چارہ کھاتے ہوں کیوں کہ یہ تینوں غیر سائمہ ہیں ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا عمل نہیں کیا ہے اور فاسق کی خبر میں تحقیق کا حکم اطلاق کے نسخ کا موجب ہوا ہے یعنی اسی طرح ہم نے دوسرے مسئلہ میں اس تیسری نص پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر میں تحقیق کے باب میں وارد ہوئی ہے اور وہ نص یہ ہے اے ایمان والو اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لیکر آئے تو تم توقف اور تحقیق سے کام لو، پس چونکہ فاسق کی خبر واجب التوقف ہے اس لئے مخبر میں عدالت شرط قرار دیگئی اور ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کرنیکا عمل نہیں کیا ہے۔

**تشریح:** ۔ اس عبارت میں ہم حنفیوں پر وارد کردہ دو اعتراض اور ان کے جواب مذکور ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ احناف اس بات کے قائل ہیں کہ جب مطلق اور مقید سبب میں وارد ہوں تو انمیں سے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مطلق اور مقید سبب میں مذکور ہیں مگر اس کے باوجود تم نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے مثلاً ترمذی میں باب صدقہ کے سلسلہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک تفصیلی خط ہے جس کا ایک جزیہ ہے فی خمس من الابل شاۃ یعنی ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری ہے اور ایک دوسری حدیث میں حاکم نے فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ کے الفاظ ذکر کئے ہیں یعنی ہر پانچ چرنے والے اونٹوں میں ایک بکری ہے یہ دونوں حدیثیں اسباب

میں مذکور ہیں کیوں کہ یہ دونوں حدیثیں اونٹوں کے بارے میں ہیں اور اونٹ زکوٰۃ کا سبب ہیں اور پہلی حدیث مطلق ہے اس میں سائمہ ہونے کی قید نہیں ہے اور دوسری حدیث سائمہ ہونے کی قید کیساتھ مقید ہے حالانکہ اس جگہ تم حنفی حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول کرتے ہو اور یہ کہتے ہو کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ اگر حادثہ الگ الگ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے حالاں کہ آپ حضرات ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں مثلاً حادثہ دین میں باری تعالیٰ کا قول واستشھدوا شہیدین من رجالکم مطلق ہے عدالت کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اور رجعت فی الطلاق کے باب میں باری تعالیٰ کا قول واشہدوا ذوی عدل منکم مقید ہے شاہدین کا لفظ عدالت کی قید کیساتھ مقید ہے اور تم لوگ مطلقاً گواہی میں عدالت کی شرط لگاتے ہو لہٰذا اس سے بھی ثابت ہوا کہ حادثہ کے مختلف ہونے کے باوجود آپ حضرات نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور ہر گواہی کیلئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے ان اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں سائمہ ہونیکی قید اور دوسرے مسئلہ میں عادل ہونیکی قید کے انتفاء کے وقت حکم کی نفی واجب نہیں ہوتی ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عوامل (جو جانور کھیتی کے کام میں آتے ہوں) حوامل (جو جانور بوجھ لادنے کیلئے ہوں) علوفہ (جو جانور محض چارہ کھاتے ہوں) میں زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ایک تیسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے اور یہ تیسری حدیث سے ثابت ہے اور یہ تیسری حدیث ابل کے اطلاق کو منسوخ کردیتی ہے حاصل کہ پہلے مسئلہ میں غیر سائمہ سے زکوٰۃ ساقط ہونے پر سابقہ دونوں حدیثوں کے علاوہ ایک تیسری حدیث دلالت کرتی ہے اور یہ تیسری حدیث یہ ہے لا زکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ اور یہ تینوں جانور غیر سائمہ ہیں گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے پس ہم نے زکوٰۃ ابل کو سائمہ کی قید کیساتھ اس حدیث سے مقید کیا ہے نہ یہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور جب ایسا ہے تو مطلق کو مقید کرنے کا اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا اسی طرح دوسرا جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے دوسرے مسئلہ میں سابقہ دونوں آیتوں کے علاوہ ایک تیسری آیت پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر میں توقف اور تحقیق کے بارے میں وارد ہوئی ہے چنانچہ ارشاد ہے یا ایہا الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا پس چونکہ فاسق کی خبر واجب التوقف اور واجب التحقیق ہے اس لئے مخبر (خبر دینے والے) میں عدالت شرط قرار دیگئی

غرض ہم نے اس مسئلہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے بلکہ اس تیسری آیت کی وجہ سے گواہی کیلئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے اور جب ایسا ہے تو ہم پر مطلق کو مقید پر محمول کرنیکا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَقِیْلَ اِنَّ الْقِرَانَ فِی النَّظْمِ هٰذَا وَجْهٌ رَابِعٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ ذَهَبَ اِلَیْهِ مَالِكٌ وَهُوَ اَنَّ الْجَمْعَ بَیْنَ الْكَلَامَیْنِ بِحَرْفِ الْوَاوِ یُوْجِبُ الْقِرَانَ فِی الْحُكْمِ اَیْ الْاِشْتِرَاكَ فِیْهِ لِاَنَّ

رِعَايَةَ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْجُمَلِ شَرْطٌ فَلَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ لِاقْتِرَانِهَا بِالصَّلٰوةِ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ فَهُمَا جُمْلَتَانِ كَامِلَتَانِ عُطِفَتْ اِحْدٰهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى بِالْوَاوِ فَيَقْتَضِي التَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا وَعِنْدَنَا اَيْضًا لَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ لٰكِنْ لَا لِاَجْلِ الْعَطْفِ بَلْ لِقَوْلِهٖ لَا زَكٰوةَ فِي مَالِ الصَّبِيِّ وَاعْتَبَرُوْا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ اَيْ قَاسَ هٰؤُلَاءِ الْقَائِلُوْنَ الْجُمْلَةَ الْكَامِلَةَ الْمَعْطُوْفَةَ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهٖ زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ طَالِقٌ بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ الْمَعْطُوْفَةِ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهٖ زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ فَاِنَّهُمَا يَشْتَرِكَانِ فِي الْخَبَرِ لَا مُحَالَةَ فَكَذَا الْاُوْلَيَانِ وَقُلْنَا اِنَّ عَطْفَ الْجُمْلَةِ عَلَى الْجُمْلَةِ لَا يُوْجِبُ الشَّرِكَةَ اِنَّمَا وَجَبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِافْتِقَارِهَا اِلٰى مَا تَمَّ بِهٖ وَهُوَ الْخَبَرُ فَاِنَّ هِنْدًا كَانَ مُحْتَاجًا اِلٰى طَالِقٍ فَلِهٰذَا جَاءَتِ الشَّرِكَةُ بِخِلَافِ الْكَامِلَةِ الْمَعْطُوْفَةِ فَاِنَّهَا تَامَّةٌ فَاِذَا تَمَّتْ بِنَفْسِهَا لَا تَجِبُ الشَّرِكَةُ اِلَّا فِيْمَا تَفْتَقِرُ اِلَيْهِ كَالتَّعْلِيْقِ فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِيْ حُرٌّ فَاِنَّ الْجُمْلَةَ الْاَخِيْرَةَ وَاِنْ كَانَتْ تَامَّةً اِيْقَاعًا لٰكِنَّهَا نَاقِصَةٌ تَعْلِيْقًا فَصَارَتْ مُشْتَرِكَةً مَعَهَا فِي التَّعْلِيْقِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَزَيْنَبُ طَالِقٌ فَاِنَّهٗ لَا يَتَعَلَّقُ طَلَاقُ زَيْنَبَ اِذْ لَوْ كَانَ غَرَضُهُ التَّعْلِيْقَ لَقَالَ وَزَيْنَبُ بِدُوْنِ ذِكْرِ الْخَبَرِ لِاَنَّ خَبَرَ كِلْتَا الْجُمْلَتَيْنِ وَاحِدٌ فَاِذَا اَعَادَهٗ عُلِمَ اَنَّ غَرَضَهُ التَّنْجِيْزُ۔

**ترجمہ:۔** اور کہا گیا ہے کہ قِران فی النظم بہ وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ ہے امام مالکؒ کا مذہب یہی ہے اور وہ یہ ہے کہ حرف واؤ سے دو کلاموں کو جمع کرنا اشتراک فی الحکم کو واجب کرتا ہے کیونکہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا شرط ہے لہذا نابالغ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ زکوٰۃ باری تعالٰے کے قول اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ میں صلوٰۃ سے متصل ہے یہ دونوں پورے دو جملے ہیں ان میں سے ایک کو دوسرے پر واؤ کے ذریعہ معطوف کیا گیا ہے پس یہ دونوں کے درمیان برابری کا تقاضہ کرے گا اور ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ نابالغ بچہ پر واجب نہیں ہوتی ہے لیکن اس کی وجہ عطف نہیں ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول لازکوۃ فی مال الصبی ہے اور ان لوگوں نے جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے یعنی ان حضرات نے جملۂ کاملہ معطوفہ علی الجملۃ الکاملۃ جیسے زینب طالق وہند طالق کو جملہ ناقصہ معطوفہ علی الجملۃ الکاملۃ جیسے زینب طالق وہند پر قیاس کر لیا ہے کیوں کہ یہ دونوں جملے خبر میں شریک ہیں جیسا کہ پہلے دو جملے، اور ہم نے کہا کہ عطف جملہ علی الجملہ شرکت کو واجب نہیں کرتا ہے کیوں کہ شرکت صرف جملہ ناقصہ میں واجب ہوتی ہے کیوں کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جس کے ذریعہ وہ تام ہوتا ہے یعنی خبر اس لئے کہ ھند، طالق کا محتاج ہے اسی وجہ سے

شرکت آئی برخلاف جملہ کاملہ معطوفہ کے اس لئے کہ وہ تامہ ہے پس جب وہ خود تام ہوگیا تو شرکت ثابت نہ ہوگی، مگر اس خبر میں جسکی طرف جملہ تامہ محتاج ہو جیسے ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حرٌ میں تعلیق ہے اس لئے کہ جملہ اخیرہ اگرچہ ایقاعاً تام ہے لیکن تعلیقاً ناقص ہے، پس یہ پہلے جملہ کے ساتھ تعلیق میں مشترک ہوگیا ہے برخلاف اس کے قول ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق کے کیونکہ یہاں زینب کی طلاق معلق نہیں ہے اسلئے کہ اگر قائل کی غرض تعلیق ہوتی تو وہ بغیر ذکر خبر کے زینب کہتا کیوں کہ دونوں جملوں کی خبر ایک ہے پس جب وہ خبر کو دوبارہ لایا تو معلوم ہوگیا کہ اس کی غرض تنجیز ہے۔

**تشریح:** - وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ فاسد جس کے امام مالکؒ قائل ہیں یہ ہے کہ اگر دو کلاموں کو واؤ کے ذریعہ جمع کر دیا جائے تو وہ اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے کہ یہ دونوں کلام حکم کے اندر شریک ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا ضروری ہے اور مناسبت اسی وقت متحقق ہوگی جبکہ وہ جملے حکم کے اندر شریک ہوں اس لئے قران فی النظم کو اشتراک فی الحکم کا موجب قرار دیا گیا ہے اور جب قرآن فی النظم اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے تو نابالغ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ باری تعالیٰ کے قول اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ میں زکوٰۃ نماز سے متصل ہے اور یہ دونوں جملے یعنی اقیموا الصلوٰۃ اور .. اتوا الزکوٰۃ کامل اور پورے ہیں لہذا ان میں سے ایک کا دوسرے واؤ کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے اور یہ عطف اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں کا حکم برابر ہو لہذا جس طرح نابالغ بچہ پر نماز واجب نہیں ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی تاکہ قران فی النظم کی وجہ سے دونوں کا حکم یکساں ہو جائے، نابالغ بچہ پر ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہے لیکن اس کا سبب عطف اور قران فی النظم نہیں ہے بلکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول لا زکوٰۃ فی مال الصبی ہے یعنی بچہ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

مصنفؒ نے قران فی النظم سے اشتراک فی الحکم ثابت کرنے پر امام مالکؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ان حضرات مالکیہ نے اس جملہ کاملہ کو دوسرے جملہ کاملہ پر معطوف ہو، مثلاً زینب طالق وہند طالق کو اس جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جو جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق وہند، حاصل قیاس یہ ہے کہ اگر جملہ ناقصہ کسی جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق وہند تو یہ دونوں جملے بالاتفاق خبر میں شریک ہوتے ہیں یعنی طالق میں زینب اور ہند دونوں شریک ہیں لہذا دونوں مطلقہ ہوں گی اسی پر قیاس کرتے ہوئے حضرات مالکیہ نے فرمایا کہ اگر کوئی جملہ کاملہ کسی دوسرے جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق وہند طالق تو بھی یہ دونوں جملے خبر میں شریک ہوں گے اور زینب اور ہند دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ عطفِ جملہ علی الجملہ شرکت فی الحکم کو ثابت نہیں کرتا ہے کیوں کہ شرکت صرف جملہ ناقصہ میں ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ جملہ ناقصہ ایسی خبر کی طرف محتاج ہوتا ہے چنانچہ زینب طالق

وھند میں ہند کا لفظ طالق کا محتاج ہے، پس اسی احتیاج کی وجہ سے معطوف اور معطوف الیہ کے درمیان شرکت آئی ہے اس کے برخلاف جملہ کاملہ معطوفہ علی الکاملہ کے وہ خود تام ہوتا ہے اپنے تام ہونے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا ہے لہذا جب وہ خود ہی تام ہے اور خبر کا محتاج نہیں ہے تو اس میں شرکت ثابت نہ ہوگی الغرض ان حضرات کا جملہ تامہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے لہذا جملہ تامہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا اور قران فی النظم اشتراک فی الحکم کو ثابت نہیں کریگا ہاں اگر جملہ تامہ بھی کسی چیز کی طرف محتاج ہو تو اس چیز میں جملہ تامہ بھی شریک ہوگا مثلاً تعلیق بالشرط چنانچہ اگر کسی نے، ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر کہا تو دخول دار کے بعد بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی اور غلام آزاد ہوجائیگا کیوں کہ دوسرا جملہ اگرچہ واقع کرنے کے لحاظ سے تام ہے لیکن تعلیق کے لحاظ سے ناقص ہے، اس لئے کہ دلالت حال سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ قائل کا مقصد فوری طور سے غلام کو آزاد کرنا نہیں ہے بلکہ دخول دار پر معلق کرنا ہے بہر حال دوسرا جملہ چونکہ تعلیق کے لحاظ سے ناقص ہے اس لئے وہ تعلیق میں پہلے جملے کے ساتھ شریک ہوگا اور دونوں جملے دخول دار کی شرط پر معلق ہوں گے اس کے برخلاف اگر کسی نے ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق کہا تو زینب کی طلاق شرط پر معلق نہ ہوگی اسلئے کہ اگر قائل کا مقصد زینب کی طلاق کو معلق کرنا ہوتا تو صرف زینب کہتا اور خبر کو ذکر نہ کرتا کیوں کہ دونوں جملوں کی خبر ایک ہے لیکن جب قائل نے خبر کو دوبارہ ذکر کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قائل کا مقصد زینب کی طلاق کو معلق کرنا نہیں ہے بلکہ اس پر طلاق منجز واقع کرنا مقصود ہے۔

وَالْعَامُ اِذَا خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ هٰذَا وَجْهٌ خَامِسٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ اَوْرَدَهٗ عَلٰى خِلَافِ طَرْزِ السَّابِقِ حَيْثُ اَوْرَدَ مَذْهَبَهٗ اِصَالَةً وَالْمَذْهَبُ الْفَاسِدَةَ تَبْعًا وَتَفْصِيْلُهٗ اَنَّ صِيْغَةَ الْعَامِّ اِذَا اُوْرِدَتْ فِيْ حَقِّ شَخْصٍ خَاصٍّ فِيْ نَصٍّ اَوْ قَوْلِ الصَّحَابَةِ فَاِنْ كَانَتْ كَلَامًا مُبْتَدَاً فَلَا خِلَافَ فِيْ اَنَّهَا عَامَّةٌ لِجَمِيْعِ اَفْرَادِهَا وَلَا تَخْتَصُّ بِسَبَبٍ خَاصٍّ وَرَدَتْ فِيْهِ وَاَمَّا اِذَا لَمْ تَكُنْ كَذٰلِكَ بَلْ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَمَا رُوِيَ اَنَّ مَاعِزًا زَنٰى فَرُجِمَ اَوْ سَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ فَاِنَّ قَوْلَهٗ رُجِمَ وَسَجَدَ عَامٌّ صَالِحٌ فِيْ نَفْسِهٖ لِكُلِّ رَجْمٍ وَكُلِّ سُجُوْدٍ وَقَعَ مَوْقَعَ الْجَزَاءِ اَوْ مَخْرَجَ الْجَوَابِ وَلَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ بِاَنْ يَّقُوْلَ مَنْ دُعِيَ اِلَى الْغَدَاءِ اِنْ تَغَدَّيْتَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ فَاِنَّهٗ وَقَعَ فِيْ مَوْضَعِ الْجَوَابِ وَلَمْ يَزِدْ عَلٰى قَدْرِهٖ اَوْ لَمْ يَسْتَقِلَّ بِنَفْسِهٖ عَطَفَ عَلٰى قَوْلِهٖ وَلَمْ يَزِدْ فَهُوَ تَقِيْدٌ لِلْجَوَابِ اَيْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ وَلَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا،

بِنَفْسِهٖ بِاَنْ قَالَ شَخْصٌ لِاٰخَرَ اَلَيْسَ لِيْ عَلَيْكَ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَقَالَ بَلٰى اَوْ قَالَ اَكَانَ لِيْ عَلَيْكَ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَقَالَ نَعَمْ لِاَنَّهٗ اِنْ كَانَ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهٖ بِاَنْ يَقُوْلَ لَكَ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ فَهُوَ اِقْرَارٌ مُبْتَدَأٌ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِيْهِ يَخْتَصُّ بِسَبَبِهٖ اَيْ يَخْتَصُّ الْعَامُّ فِيْ هٰذِهِ الصُّوَرِ الثَّلٰثِ بِسَبَبِ الْوُرُوْدِ اِتِّفَاقًا وَلَا يَحْتَمِلُ اِبْتِدَاءَ الْكَلَامِ قَطُّ۔

**ترجمہ** :۔ اور صیغۂ عام جب جزار کے موقعہ پر استعمال ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے پانچویں وجہ فاسد ہے مصنف رح اسکو اپنے سابقہ طرز بیان کے خلاف لائے ہیں چنانچہ اپنا مذہب اصالۃً لائے ہیں اور مذہب فاسد طبعًا لائے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ صیغۂ عام جب کسی نص یا صحابی کے قول میں کسی خاص شخص کے بارے میں لایا جاتا ہے پس اگر وہ کلام مبتدا ہو تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ صیغہ اپنے جمیع افراد کو شامل ہو اور اس سبب کی ساتھ خاص نہیں ہے جس میں وہ وارد ہوا ہے اور جب وہ کلام ایسا نہ ہو بلکہ جزار کے موقعہ پر استعمال ہو جیسا کہ مروی ہے کہ ماعز رضؓ نے زنا کیا تو اس کو رجم کیا گیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو ہوگیا تو آپ نے سجدہ کیا کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا قول رُجِم اور سَجَدَ عام ہے فی نفسہٖ ہر رجم، اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور جزار کے موقعہ پر واقع ہوا ہے یا جواب کے موقع پر استعمال ہو اور اس پر زیادتی نہ ہو اس طور پر کہ جس شخص کو غدار کی دعوت دی گئی ہو وہ کہے ان تغدیتُ فعبدی حرٌ۔ کیونکہ یہ کلام جواب کے موقعہ پر استعمال ہوا ہے اور جواب کی مقدار پر زیادہ نہیں ہوا یا بنفسہ مستقل نہ ہو یہ جملہ اس کے قول ولم یزد پر معطوف ہے، پس یہ جواب کی قید ہے یعنی جواب کے موقع پر استعمال ہوا ہے اور بنفسہ مستقل نہیں ہے، مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا کیا میرا ایک ہزار درہم تمہارے ذمہ نہیں ہے اسنے کہا، ہاں، یا پہلے شخص نے کہا کیا میرا تجھ پر ایک ہزار درہم تھا اس نے کہا ہاں، کیوں کہ اگر کلام بنفسہ مستقل ہو، باینطور کہ کہے کہ تیرا مجھ پر ایک ہزار درہم ہے تو یہ از سر نو اقرار ہوگا جو ہماری بحث سے خارج ہے تو (ان تینوں صورتوں میں) عام بالاتفاق سبب ورود کیساتھ مختص ہوگا اور ابتدار کلام ہونیکا بالکل احتمال نہ رکھے گا۔

**تشریح** :۔ اس عبارت میں پانچویں وجہ فاسد مذکور ہے لیکن یہ مصنف کے سابقہ طرز بیان کے خلاف ہے اس لئے کہ اس وجہ کے بیان میں مصنف کا طرز یہ ہے کہ اپنے مذہب کو اصالۃً پیش کیا ہے، اور وجہِ فاسد کو تبعًا پیش کیا ہے حالانکہ سابق میں مصنف نے وجہِ فاسد کو اصالۃً اور اپنے مذہب کو تبعًا ذکر کیا ہے بہرحال اس وجہ کی تفصیل یہ ہے کہ صیغۂ عام اگر کسی نص یا صحابی کے قول میں کسی مخصوص آدمی کے بارے میں وارد ہو تو اس کی کئی صورتیں ہیں (۱) یہ کہ اگر وہ صیغۂ کلام نو یعنی از سر نو کلام ہو تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ صیغہ اپنے جمیع افراد کو شامل ہوگا اور اس سبب کیساتھ مخصوص نہ ہوگا جس کے بارے میں وہ وارد ہوا ہے (۲) اور اگر کلام نو نہ ہو بلکہ جزار کے طور پر استعمال ہوا ہو یہاں جزار سے نحوی جزار مراد نہیں ہے

بلکہ ہر وہ چیز مراد ہے جو اپنے سابق پر مرتب ہو جیسا کہ جزار شرط پر مرتب ہوتی ہے جزار کے طور پر استعمال ہونے کی مثال ان ماعز زنی فرجم یا سہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد" پہلا واقعہ تو ماعز اسلمی کے زنا کا ہے جو مشہور ہے اور دوسرے واقعہ کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رباعی نماز میں دو رکعت پڑھکر سلام پھیر دیا، ذوالیدین صحابی نے کھڑے ہو کر کہا' اللہ کے رسول آپنے نماز میں قصر فرمایا ہے یا نسیان ہو گیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا' کل ذٰلک لم یکن' ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا' ذوالیدین نے کہا قد کان بعض ذٰلک" کچھ تو ضرور ہوا ہے صحابہ نے ذوالیدین کی تصدیق کی تو اللہ کے رسول نے نماز کو پورا فرمایا اور سجدہ سہو کیا یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جب نماز کے دوران بات کرنے کی اجازت تھی' بہرحال پہلے واقعہ میں لفظ رجم" اور دوسرے واقعہ میں لفظ سجد عام ہے فی نفسہ ہر رجم اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور لقرینۂ فا جزار کے طور پر استعمال ہوا ہے (۳) یا وہ صیغہ عام جواب کے موقعہ پر استعمال ہوا ہو لیکن جواب سے زیادہ نہ ہو' مثلاً ایک شخص کو صبح کے کھانے کی دعوت دی گئی اس نے جواب میں کہا' ان تغدیت نعبدی حر' یہاں ان تغدیت نعبدی حر جواب کے موقع پر استعمال ہوا ہے لیکن مقدار جواب سے زائد نہیں ہے (۴) یا صیغۂ عام جواب کے طور پر استعمال ہوا ہو اور بنفسہ مستقل نہ ہو یہ عبارت ولم یزد پر معطوف ہے اور جواب کیلئے قید ہے یعنی صیغۂ عام جواب کے طور پر استعمال ہوا ہو اور بنفسہ مستقل نہ ہو مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا الیس لی علیک الف درہم اس نے جواب میں کہا "بلیٰ" یا ایک شخص نے دوسرے سے کہا اکان لی علیک الف درہم اس نے جواب میں کہا نعم' جواب کے غیر مستقل ہونے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر وہ جواب بنفسہ مستقل ہوا مثلاً یوں کہا لک علی الف درہم تو یہ از سر نو اقرار ہوگا جو، ہماری بحث سے خارج ہے مصنف رح کہتے ہیں کہ آخر کی تین صورتوں میں یعنی جب صیغۂ عام جزار کے طور پر استعمال ہو یا جواب کے طور پر استعمال ہو اور جواب سے زائد نہ ہو یا جواب کے طور پر استعمال ہو اور وہ مستقل بنفسہ نہ ہو تو ان، تینوں صورتوں میں صیغۂ عام بالاتفاق سبب ورود کیساتھ مختص ہوگا اور ابتدائے کلام کا احتمال نہ رکھے گا یعنی، سبب نزول پر منحصر ہوگا اور دوسرے کی طرف متعدی نہ ہوگا بلکہ سبب نزول کے علاوہ میں حکم کا ثبوت قیاس سے ہوگا یا دلالت النص سے یا نص آخر سے ہوگا' ان تینوں صورتوں میں سببِ ورود کیساتھ خاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں فا جزائیہ' ماقبل سے متعلق ہوتا ہے لہذا صیغۂ عام جو جزار کے طور پر استعمال ہوا ہے وہ بھی ماقبل کے ساتھ متعلق اور مخصوص ہوگا' دوسری صورت میں جواب چونکہ سوال پر مبنی ہوتا ہے اس لئے یہ جواب اسی سوال کے ساتھ متعلق اور مخصوص ہوگا اور تیسری صورت میں جواب چونکہ غیر مستقل ہے اس لئے اس کا اپنے ماقبل کیساتھ مربوط ہونا ضروری ہے لہذا اس صورت میں بھی صیغۂ عام یعنی جواب غیر مستقل اپنے ماقبل کیساتھ مخصوص ہوگا۔

وَاِنْ زَادَ عَلٰی قَدْرِ الْجَوَابِ بِاَنْ یَّقُوْلَ الْمَدْعُوُّ اِلَی الْغَدَاءِ اِنْ تَغَدَّیْتُ الْیَوْمَ فَعَبْدِیْ حُرٌّ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ الْمُتَنَازَعُ فِیْهِ نَعِنْدَنَا یَخْتَصُّ بِالسَّبَبِ وَیَصِیْرُ مُبْتَدِءًا حَتّٰی

لا تلغو الزیادۃ خلافا للبعض وھو مالک والشافعی وزفر فعندھم یختص بسببہ ایضا فان تغدی فی ذلک الیوم مع غیر الداعی او وحدہ لا یعتق عبدہ ونحن نقول ان فیہ الغاء القید الزائد وھو قولہ الیوم فینبغی ان لا یختص بسببہ بل اینما تغدی او حیثما تغدی فی ذلک الیوم مع الداعی او وحدہ او مع غیرہ یحنث البتۃ احترازا عن الغاء الکلام ولکن فی اطلاق العام علی ھذہ الصیغ نوع مسامحۃ فقیل انہ مع قطع النظر عما ورد تحتہ صالح لکل رجم سواء کان للزنا او لغیرہ وکذا لکل سجود لعم من ان یکون للسھو او لغیرہ وکذا لکل الف من جنس ھذا المال او من غیرہ وکذا لکل غداء مدعوا وغیرہ وقیل انہ ارید بالعام ھھنا المطلق کما ھو رأی الشافعی لا المصطلح علیہ فتامل۔

**ترجمہ:۔** اور اگر صیغۂ عام قدر جواب سے زائد ہو بایں طور کہ جس شخص کو صبح کے کھانے کی طرف بلایا گیا ہو وہ کہے ان تغدیت الیوم فعبدی حر تو یہ چوتھی قسم مختلف فیہ ہے ہمارے نزدیک سبب کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ کلام نو ہو جائیگا یہاں تک کہ زیادتی لغو نہ ہوگی بعض کا اختلاف ہے وہ امام مالک امام شافعی اور امام زفرؒ ہیں چنانچہ ان کے نزدیک عام اپنے سبب کیساتھ بھی مخصوص ہوگا پس اگر اس مدعو نے غیر داعی کے ساتھ یا تنہا، غدائیہ کھایا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ اس صورت میں قید زائد کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اور وہ قید زائد اس کا قول الیوم ہے لہذا یہ ہی مناسب ہے کہ الغائے کلام سے بچنے کیلئے عام اپنے سبب کیساتھ خاص نہ ہو بلکہ وہ اس دن جہاں کہیں بھی اور جس طرح بھی غدائیہ کھائے گا خواہ داعی کے ساتھ یا تنہا یا غیر داعی کے ساتھ تو وہ ضرور حانث ہوگا لیکن ان صیغوں پر عام کا اطلاق کرنے میں ایک گونہ مسامحت ہے، پس کہا گیا کہ عام اس سے قطع نظر جو اس کے ماتحت وارد ہوا ہے ہر رجم کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ زنا کیلئے ہو یا غیر زنا کیلئے ہو اسی طرح ہر سجود کیلئے عام ہے خواہ سہو کیلئے ہو خواہ غیر سہو کیلئے اسی طرح ہر الف کیلئے عام ہے اس مال کی جنس سے ہو یا اس کے علاوہ کی اسی طرح ہر غداء کیلئے عام ہے خواہ مدعو الیہ ہو یا غیر مدعو الیہ ہو اور کہا گیا کہ اس جگہ عام سے مراد مطلق ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کی رائے ہے نہ کہ اصطلاحی عام خوب غور کرلو۔

**تشریح:۔** یہاں سے علی الاطلاق پانچویں صورت اور متن کے اعتبار سے چوتھی صورت ذکر کیگئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صیغۂ عام اگر جواب کے موقع پر ظاہر ہو اور مقدار جواب سے زائد ہو مثلاً ایک شخص نے کسی کو صبح کے کھانے کی دعوت دی اس نے جواب میں کہا ان تغدیت الیوم فعبدی حر" ملاحظہ فرماتے کہ ان تغدیت الیوم فعبدی حر" جواب کے موقعہ پر ظاہر ہوا ہے اور لفظ الیوم جواب کی مقدار سے زائد ہے متن کے اعتبار سے چوتھی قسم ہی مختلف فیہ ہے چنانچہ ہم حنفیوں کے نزدیک اس صورت میں صیغۂ عام اپنے

سبب کے ساتھ مختص نہ ہوگا بلکہ یہ از سر نو کلام شمار ہوگا اور علی سبیل العموم مفید حکم ہوگا اور الیوم کی زیادتی لغو نہ ہوگی البتہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس صورت میں صیغۂ عام اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہوگا چنانچہ اگر مدعو نے اس دن میں داعی کے ساتھ غدائیہ کھایا تو وہ حانث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اس دن میں غیر داعی کے ساتھ کھایا یا تنہا کھایا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا ہم حنفیہ کہتے ہیں کہ عام کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کرنے کی صورت میں الیوم کی قید زائد کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اس طور پر کہ اگر مدعو نے اسی دن میں غیر داعی کے ساتھ کھایا یا تنہا کھایا تو ان حضرات کے نزدیک مدعو حانث نہیں ہوتا حالاں کہ الیوم میں غدائیہ کھانا پایا گیا الغرض اس اختصاص بالسبب کی صورت میں قید زائد (الیوم) کا لغو کر دینا لازم آیا لہٰذا مناسب یہی ہے کہ کلام کو لغو سے بچانے کیلئے عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ جہاں کہیں بھی اور جس طرح بھی اس دن میں غدائیہ کھایا خواہ داعی کے ساتھ خواہ تنہا خواہ غیر داعی کے ساتھ مدعو بہرصورت حانث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائیگا ولکن فی اطلاق العام علی ھذہ الصیغ الخ سے شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ کا مذکورہ صیغوں (رجم سجدہ، بلی، نعم اور ان تغدیت) پر عام کا اطلاق کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ یہ صیغے الفاظ عموم میں سے نہیں ھیں بعض حضرات نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ وہ حادثہ جس کے تحت یہ لفظ وارد ہوا ہے اس سے قطع نظر یہ لفظ مثلاً لفظ رجم ہر رجم کو شامل ہے خواہ وہ رجم زنا کی وجہ سے ہو یا زنا کے علاوہ ردّت اور افساد فی الارض کی وجہ سے ہو اسی طرح لفظ سجدہ ہر سجدہ کو عام ہے خواہ سہو کا سجدہ ہو خواہ اس کے علاوہ تلاوت کا سجدہ ہو اسی طرح لفظ الف... ہر الف کو عام ہے خواہ وہ اس مال کی جنس سے ہو یا اس کے غیر کی جنس سے ہو اسی طرح ان تغدیت ہر طرح کی غدا کو شامل ہوگا خواہ وہ مدعو الیہ (جس کی طرف دعوت دیگئی ہے) خواہ غیر مدعو الیہ ہو دوسرے بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد مطلق ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا خیال ہے اور مذکورہ صیغے اگرچہ اصطلاحی عام نہیں ہے لیکن مطلق ہیں یعنی کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہیں شارح نے فتامل سے ایک تیسرے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے یہاں عام سے مراد یہ ہے کہ وہ صیغہ خاص العین نہ ہو خواہ مطلق ہو جیسے نعل خواہ عام اصطلاحی ہو۔

وَقِيلَ الْكَلَامُ الْمَذْكُورُ لِلْمَدْحِ أَوِ الذَّمِّ لَا عُمُومَ لَهُ وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ عَامًّا وَهٰذَا هُوَ الْوَجْهُ السَّادِسُ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ فَلَا يَكُونُ عِنْدَهُمْ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ مِمَّا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى حَالِ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ بَلْ عَلَى مَنْ نَزَلَ فِي حَقِّهِمْ فَقَطْ وَالْبَاقِي يُقَاسُ عَلَيْهِمْ أَوْ يَثْبُتُ بِنَصٍّ آخَرَ وَعِنْدَنَا هٰذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلَى الْعُمُومِ فَلَا يُنَافِيهِ دَلَالَتُهُ عَلَى الْمَدْحِ وَالذَّمِّ إِنَّمَا يَجُوزُ أَنْ يَتَمَسَّكَ بِعُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ

الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ الاٰيَةَ عَلٰى وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ فِيْ حُلِيِّ النِّسَاءِ وَاِنْ كَانَ وَارِدًا فِيْ قَوْمٍ مَخْصُوْصٍ كَنَزُوْا الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَيَكُوْنُ اِطْلَاقُ صِيْغَةِ الْمُذَكَّرِ اَعْنِي الَّذِيْنَ عَلَيْهِنَّ تَغْلِيْبًا كَمَا حَرَّرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ۔

**ترجمہ**:۔ اور کہا گیا ہے کہ جو کلام مدح یا مذمت کیلئے ذکر کیا گیا ہو اس کے لئے عموم نہیں ہوتا ہے اگرچہ لفظ عام ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے چھٹی وجہ فاسد ہے لہٰذا ان کے نزدیک باری تعالیٰ کے قول ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم سے ہر نیکوکار اور ہر بدکار کے حال پر استدلال نہیں کیا جائے گا بلکہ اس سے صرف انہی لوگوں پر استدلال کیا جائیگا جن کے حق میں یہ کلام نازل ہوا اور باقی لوگوں کو ان پر قیاس کر لیا جائے گا یا دوسری نص سے ثابت ہوگا اور ہمارے نزدیک یہ فاسد ہے اس لئے کہ یہ لفظ عموم پر دلالت کرنیوالا ہے پس اس کی دلالت مدح یا ذم پر بھی اس کے منافی نہ ہوگی چنانچہ اس صورت میں قول باری تعالےٰ والذین یکنزون الذہب والفضۃ الآیہ کے عموم سے عورتوں کے زیورات میں وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا جائز ہے اگرچہ یہ کلام ایسی مخصوص قوم کے بارے میں وارد ہوا ہے جنھوں نے سونے چاندی کا ذخیرہ کر رکھا تھا اور مذکر یعنی الذین کے صیغہ کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہوگا جیسا کہ میں نے اس کو تفسیر احمدی میں لکھا ہے۔

**تشریح**:۔ وجوہ فاسدہ میں سے چھٹی وجہ فاسد یہ ہے کہ اگر کوئی کلام مدح کیلئے مذکور ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول ان الابرار لفی نعیم، نیکوکاروں کی مدح کیلئے مذکور ہے یا کوئی کلام ذم کیلئے مذکور ہو جیسے ان الفجار لفی جحیم بدکاروں کی مذمت کیلئے مذکور ہے تو ایسی صورت میں اس کلام کے لئے عموم نہ ہوگا اگرچہ لفظ عام ہو بلکہ ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہوگا جن کے بارے میں یہ کلام نازل ہوا ہے لہٰذا اس وجۂ فاسد کے قائلین بعض شوافع کے نزدیک ان الابرار لفی نعیم سے ہر نیکوکار کے حال پر اور ان الفجار لفی جحیم سے ہر بدکار کے حال پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا بلکہ اس سے صرف انہی لوگوں کے حال پر استدلال کیا جائیگا جن کے حق میں یہ کلام نازل ہوا ہے البتہ باقی نیکوکار اور بدکار لوگوں کو ان پر قیاس کر لیا جائے گا یا ان کا مقام کسی دوسری نص سے ثابت کیا جائے گا، ہمارے نزدیک یہ وجہ فاسد ہے کیونکہ لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے اور جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اور اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو تو حقیقت پر عمل کرنا واجب ہوگا لہٰذا یہاں بھی حقیقت یعنی لفظ کے عموم پر عمل کرنا واجب ہے اور مدح اور ذم پر دلالت چونکہ عموم کے منافی بھی نہیں ہے اس لئے بھی یہ کلام اپنے عموم پر دلالت کرے گا پس جب وہ کلام جو مدح اور ذم کیلئے مذکور ہو عام ہے تو باری تعالیٰ کے قول والذین یکنزون الذہب والفضۃ کے عموم سے عورتوں کے

زیورات میں وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا جائز ہوگا اگرچہ یہ آیت ایسی مخصوص قوم کے بارے میں نازل ہوئی ہے جنہوں نے چاندی اور سونے کو ذخیرہ کر رکھا تھا اور اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے یہ آیت پوری اس طرح ہے "والذین یکنزون الذہب والفضۃ ولاینفقونہا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم" لغت میں کنز کے معنی دفینہ کے ہیں لیکن یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ زکوٰۃ نہ دینا مراد ہے اور اس پر قرینہ ولاینفقونہا فی سبیل اللہ ہے کیوں کہ نفقۂ مفروضہ سے مراد زکوٰۃ ہے اور وعید مال مدفون پر نہیں ہے بلکہ اس مال پر ہے جس کی زکوٰۃ نہ دی گئی ہو خواہ وہ مدفون ہو یا غیر مدفون ہو ویکون اطلاق صیغۃ الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ آیت میں الذین کا صیغہ مذکر ہے، پس اس میں عورتیں کیسے داخل ہو جائیں گی اس کا جواب یہ ہے کہ مذکر الذین کے صیغہ کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہے جیسا کہ تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

وَقِيْلَ الْجَمْعُ الْمُضَافُ اِلَى الْجَمَاعَةِ هٰذَا وَجْهٌ سَابِعٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ فَاِنَّ عِنْدَهُمْ اِذَا وَقَعَتْ مُقَابَلَةُ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ حُكْمُهُ حُكْمُ حَقِيْقَةِ الْجَمَاعَةِ فِيْ حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ اَيْ لَابُدَّ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الْجَمْعِ الْاَوَّلِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الثَّانِيْ فَفِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً لَابُدَّ فِيْ كُلِّ مَالٍ مِنَ السَّوَائِمِ وَالنُّقُوْدِ وَالْعُرُوْضِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْاَغْنِيَاءِ اَنْ تَجِبَ الصَّدَقَةُ وَنَحْنُ نَقُوْلُ لَا تَجِبُ الصَّدَقَةُ فِيْ كُلِّ دِرْهَمٍ وَدِيْنَارٍ بِالْاِجْمَاعِ مَعَ اَنَّهُمَا مِنْ اَفْرَادِ الْاَمْوَالِ فَلَا تَجِبُ فِيْ كُلِّ اَنْوَاعِهَا اَيْضًا عَلٰى مَا ذُكِرَ فِي الْعَضُدِ وَعِنْدَنَا يَقْتَضِيْ مُقَابَلَةَ الْاٰحَادِ بِالْاٰحَادِ حَتّٰى اِذَا قَالَ لِامْرَأَتَيْهِ اِذَا وَلَدْتُمَا وَلَدَيْنِ فَاَنْتُمَا طَالِقَتَانِ فَوَلَدَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلَدًا طَلُقَتَا وَلَا يَلْزَمُ اَنْ تَلِدَ كُلُّ امْرَأَةٍ وَلَدَيْنِ كَمَا قَالَ زُفَرُ وَالشَّافِعِيُّ وَاِطْلَاقُ الْجَمْعِ عَلَيْهِمَا مُسَامَحَةٌ بِاعْتِبَارِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ وَنَحْوُهٗ لَبِسُوْا ثِيَابَهُمْ وَرَكِبُوْا دَوَابَّهُمْ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ اَلْاٰيَةَ عَلٰى مَا تَقَرَّرَ فِي الْفِقْهِ

**ترجمہ:** ۔ اور کہا گیا کہ جمع کا صیغہ جو جماعت کی طرف مضاف ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ ہے کیوں کہ ان کے نزدیک جب جمع کا مقابلہ جمع سے ہوگا تو اس کا حکم ہر ایک کے حق میں حقیقتِ جماعت کا حکم ہوگا یعنی جمع اول کے افراد میں سے ہر فرد کیلئے جمع ثانی کے افراد میں سے ہر فرد کا ہونا ضروری ہے پس باری تعالیٰ کے قول خذ من اموالہم صدقۃ میں غنی کے ہر فرد کے ہر مال میں صدقہ کا واجب ہونا ضروری ہے خواہ وہ مال سوائم سے ہو یا نقود سے یا عروض سے اور ہم کہتے ہیں کہ بالاجماع ہر درہم اور ہر

دینار میں صدقہ واجب نہیں ہوتا ہے باوجودیکہ یہ دونوں افراد اموال میں سے ہیں لہذا اموال کے جمیع انواع میں بھی صدقہ واجب نہ ہوگا جیسا کہ عضدی میں مذکور ہے اور ہمارے نزدیک آحاد کا آحاد سے مقابلہ کا تقاضہ کرتا ہے حتی کہ جب کسی نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ جب تم دونوں دو بچے جنو تو تم دونوں کو طلاق ہو پس ان میں سے ہر ایک نے ایک بچہ جنا تو دونوں مطلقہ ہو جائیں گی اور یہ لازم نہ ہوگا کہ ہر ایک دو دو بچے جنے جیسا کہ امام زفر اور امام شافعی نے کہا ہے اور جمع کا اطلاق ما فوق الواحد کے اعتبار سے مسامحت ہے اس کی مثال لبسوا ثیابہم، رکبوا دوابہم اور باری تعالیٰ کا قول فاغسلوا وجوہکم ہے جیسا کہ فقہ میں ثابت ہو چکا ہے

**تشریح:**۔ وجوہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک اگر صیغۂ جمع کا مقابلہ صیغۂ جمع سے کیا گیا تو ایک جمع کے تمام افراد میں سے ہر ہر فرد دوسری جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد کیلئے ثابت ہوگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے خذ من اموالہم صدقۃ اس آیت میں اموال صیغۂ جمع، ہم ضمیر جمع کی طرف مضاف اور منسوب ہے لہذا مذکورہ وجہ فاسد کے تحت غنی کے ہر فرد کے ہر مال میں زکوٰۃ کا واجب ہونا ضروری ہے مال سوائم کے قبیل سے ہو یا نقود کے قبیل سے ہو یا عروض کے قبیل سے ہو لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر سب کا اجماع ہے کہ ہر دینار اور ہر درہم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حالانکہ درہم و دینار دونوں مال کے افراد میں سے ہیں لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ اموال کے تمام انواع میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جیسا کہ عضدی میں مذکور ہے اور جب ایسا ہے تو اضافت جمع الی الجمع کی صورت میں ایک جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد دوسری جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد کیلئے ثابت نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ احاد، احاد کے مقابل ہوں یعنی اگر ایک جمع کو دوسری جمع کی طرف منسوب کیا گیا تو ایک جمع کا ایک فرد دوسری جمع کے ایک فرد کیلئے ثابت ہوگا یعنی انقسام احاد علی الاحاد ہوگا مثلاً کسی نے اپنی دو بیویوں کو خطاب کر کے کہا اذا ولدتما ولدین فانتما طالقتان اس مثال میں تولید ولدین کو امرأتین کی طرف منسوب کیا گیا ہے پس انقسام احاد علی الاحاد کے تحت مطلب یہ ہوگا کہ جب تو نے ایک بچہ جنا تو تجھ کو طلاق، اور جب تو نے ایک بچہ جنا تو تجھ کو طلاق چنانچہ جب دونوں نے ایک ایک بچہ جنا تو شرط متحقق ہونے کی وجہ سے جزاء یعنی طلاق متحقق ہو جائیگی اور وقوع طلاق کے لئے ہر ایک کا دو بچے جننا ضروری نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعی اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے اطلاق الجمع علیہما الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ولدتما اور ولدین دونوں تثنیہ کے صیغے ہیں اور بحث ہے اضافت جمع الی الجمع کی، لہذا ان دونوں پر جمع کا اطلاق کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ ما فوق الواحد کا اعتبار کرتے ہوئے ان دونوں پر مسامحۃً جمع کا اطلاق کر دیا گیا ہے در حقیقت مقابلۂ جمع بالجمع کی مثال میں یہ اقوال ہیں لبسوا ثیابہم، انھوں نے اپنا اپنا کپڑا پہن لیا، رکبوا دوابہم وہ سب اپنی اپنی سواری پر سوار ہو گئے فاغسلوا وجوہکم تم سب اپنا اپنا چہرہ دھولو اسی انقسام احاد علی الاحاد

کی وجہ سے کہا گیا ہے کہ فاغسلوا ایدیکم اور ارجلکم میں ایک ایک ہاتھ اور ایک ایک پیر کا دھونا تو عبارت النص سے
ثابت ہوگا اور دوسرے ہاتھ اور دوسرے پاؤں کا دھونا دلالت النص یا اجماع سے ثابت ہوگا (طحطاوی)

وَقِيلَ الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ هٰذَا وَجْهٌ ثَامِنٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ وَفِيْهِ اِخْتِلَافٌ كَثِيْرٌ
فَقِيلَ لَا حُكْمَ لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي ضِدِّهِمَا اَصْلًا وَقِيلَ لَهُ حُكْمٌ فِيْهِ وَهُوَ اَنَّ الْاَمْرَ بِالشَّيْءِ
يَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَكُوْنُ اَمْرًا بِضِدِّهِ فَيَدُلُّ الْاَمْرُ عَلٰى
تَحْرِيْمِ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَلٰى وُجُوْبِ ضِدِّهِ فَاِنْ كَانَ لَهُ ضِدٌّ وَاحِدٌ فَبِهَا وَاِنْ كَانَتْ
لَهُ اَضْدَادٌ كَثِيْرَةٌ فَفِي الْاَمْرِ يَحْرُمُ جَمِيْعُ اَضْدَادِهِ وَفِي النَّهْيِ يَكْفِي لَهُ الْاِتْيَانُ
بِوَاحِدٍ مِنَ الْاَضْدَادِ غَيْرِ مُعَيَّنٍ وَهٰذَا هُوَ مُخْتَارُ الْجَصَّاصِ وَعِنْدَنَا الْاَمْرُ بِالشَّيْءِ
يَقْتَضِي كَرَاهَةَ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَقْتَضِي اَنْ يَكُوْنَ ضِدُّهُ فِي مَعْنٰى سُنَّةٍ
وَاجِبَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الشَّيْءَ فِي نَفْسِهِ لَا يَدُلُّ عَلٰى ضِدِّهِ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ الْحُكْمُ فِي الضِّدِّ
ضَرُوْرَةً لِلْاِمْتِثَالِ فَتَكْفِي الدَّرَجَةُ الْاَدْنٰى فِي ذٰلِكَ وَهِيَ الْكَرَاهَةُ فِي الْاَوَّلِ لِاَنَّهَا
دُوْنَ التَّحْرِيْمِ وَالسُّنَّةُ الْوَاجِبَةُ فِي الثَّانِي لِاَنَّهَا دُوْنَ الْفَرْضِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ
بِالْاِقْتِضَاءِ الْمُصْطَلَحَ السَّابِقَ بِجَعْلِ غَيْرِ الْمَنْطُوْقِ مَنْطُوْقًا لِتَصْحِيْحِ الْمَنْطُوْقِ بَلْ اِثْبَاتُ
اَمْرٍ لَازِمٍ فَقَطْ وَهٰذَا اِذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الْاِشْتِغَالِ بِالضِّدِّ تَفْوِيْتُ الْمَاْمُوْرِ بِهِ
فَاِنْ لَزِمَ مِنْهُ ذٰلِكَ يَكُوْنُ حَرَامًا بِالْاِتِّفَاقِ وَهٰذَا مَعْنٰى مَا قَالَ وَفَائِدَةُ هٰذَا
الْاَصْلِ اَنَّ التَّحْرِيْمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا بِالْاَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرْ اِلَّا مِنْ حَيْثُ يُفَوِّتُ
الْاَمْرَ فَاِذَا لَمْ يُفَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوْهًا كَالْاَمْرِ بِالْقِيَامِ يَعْنِي اِلَى الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ بَعْدَ
فَرَاغِ الْاُوْلٰى اَوِ الثَّالِثَةِ بَعْدَ فَرَاغِ التَّشَهُّدِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُوْدِ قَصْدًا حَتّٰى
اِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلَاتُهُ بِنَفْسِ الْقُعُوْدِ وَلٰكِنَّهُ يُكْرَهُ لِاَنَّ نَفْسَ الْقُعُوْدِ
وَهُوَ قُعُوْدُ مِقْدَارِ تَسْبِيْحَةٍ لَا يُفَوِّتُ الْقِيَامَ فَيُكْرَهُ وَاِنْ مَكَثَ كَثِيْرًا بِحَيْثُ ذَهَبَ اَوَانُ
الْقِيَامِ يُفْسِدُ الصَّلٰوةَ وَمِنْ هٰهُنَا ظَهَرَ اَنَّ الْاِشْتِغَالَ بِالضِّدِّ فِي الْوَقْتِ
الْمُوَسَّعِ لِلصَّلٰوةِ لَا يَحْرُمُ وَفِي الْوَقْتِ الْمُضَيَّقِ لَهَا يَحْرُمُ وَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ الضِّدُّ فِي
نَفْسِهِ عِبَادَةً مَقْصُوْدَةً اَوْ اَمْرًا مُبَاحًا۔

**ترجمہ**: ۔ اور کہا گیا کہ امر بالشئ یہ وجوہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ ہے اور اس میں بہت
اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ امر اور نہی کا حکم ان کے خلاف میں بالکل نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ انکے خلاف

میں حکم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امر بالشئ اپنی ضد سے نہی کا تقاضہ کرتا ہے اور نہی عن الشئ اس کی ضد کا حکم ہوتا ہے، پس امر اپنی ضد کی تحریم پر دلالت کرے گا اور نہی اپنی ضد کے وجوب پر دلالت کریگی چنانچہ اگر اس کی ایک ضد ہو تو فبہا اور اگر اضداد کثیرہ ہوں تو امر میں اس کے جمیع اضداد حرام ہوں گے اور نہی میں اس کے اضداد میں سے ایک غیر معین ضد پر عمل کرنا کافی ہوگا یہ امام جصاص کا اختیار کردہ قول ہے اور ہمارے نزدیک امر بالشئ اپنے مخالف کی کراہت کو چاہتا ہے اور نہی عن الشئ اس بات کو چاہتی ہے کہ اس کی ضد سنت موکدہ کے معنی میں ہو، اور یہ اس لئے کہ شئ فی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ امتثال کے پیش نظر ضد میں حکم کو لازم کرتی ہے جس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے اور وہ اول میں کراہت ہے اس لئے کہ کراہت تحریم سے کم درجہ ہے اور ثانی میں سنت موکدہ ہے کیوں کہ وہ فرض سے کم درجہ ہے اور متن میں جو اقتضاء ہے اس سے سابقہ اصطلاحی اقتضاء تصحیح منطوق کیلئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا مراد نہیں ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مراد ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کر دینا لازم نہ آئے چنانچہ اگر اس سے یہ لازم آیا تو وہ بالاتفاق حرام ہوگا یہی مطلب ہے مصنف کے اس قول کا کہ اس قاعدہ کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم چونکہ امر سے مقصود نہیں ہوتی اس لئے اس کا اعتبار صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ امر کو فوت کر دے، پس جب اس کو فوت نہیں کیا تو مکروہ ہوگا جیسے امر بالقیام یعنی رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد رکعت ثانیہ کے لئے یا تشہد کے بعد رکعت ثانیہ کیلئے قیام کا امر قصداً نہی عن القعود نہیں ہے حتیٰ کہ جب مصلی بیٹھ گیا پھر کھڑا ہو گیا تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی لیکن مکروہ ہوگی کیوں کہ نفس قعود یعنی ایک تسبیح کی مقدار قعود کرنا قیام کو فوت نہیں کرتا ہے لہٰذا وہ مکروہ ہوگا اور اگر زیادہ ٹھہر گیا کہ قیام کا وقت ہی ختم ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور یہاں سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ نماز کے موسّع وقت میں ضد کے ساتھ مشغول ہونا حرام نہیں اور اس کے تنگ وقت میں حرام ہے اگرچہ وہ ضد فی نفسہٖ عبادت مقصودہ یا امر مباح ہو۔

**تشریح:** ۔ وجوہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ فاسد میں اختلاف بہت ہے چنانچہ امام غزالی اور امام الحرمین وغیرہ نے کہا کہ امر و نہی کا حکم ان کی ضد میں نہیں ہوتا ہے یعنی ان حضرات کے نزدیک امر بالشئ اس کی ضد سے نہی کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور نہی عن الشئ اس کی ضد کے مامور بہ ہونے کا تقاضہ نہیں کرتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ امر و نہی دونوں میں سے ہر ایک کے لئے اس کی ضد میں حکم ہوتا ہے چنانچہ امر بالشئ اپنی ضد کی نہی کا تقاضہ کرتا ہے اور نہی عن الشئ اپنی ضد کے مامور بہ ہونے کا تقاضہ کرتی ہے یعنی امر بالشئ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی ضد حرام ہے اور نہی عن الشئ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کی ضد واجب ہے پس اگر امر و نہی میں سے ہر ایک کے لئے ایک ہی ضد ہو جیسے امر بالایمان کی ضد کفر ہے اور نہی عن الکفر کی ضد ایمان ہے تو فبہا یعنی امر کی صورت میں اس کی ضد واحد مامور بہ اور واجب ہوگی اور

اگر بہت سے اضداد ہوں مثلاً امر بالقیام کی ضد رکوع، سجود، اور قعود ہے اور نہی عن شرب خمر کی ضد شرب ماء شرب لبن اور شرب نبیذ وغیرہ ہے تو امر کی صورت میں اس کی تمام اضداد حرام ہو جائیں گی مثلاً اگر قیام کا امر کیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ رکوع، سجود، اور قعود سب حرام ہیں اور نہی کی صورت میں اس کی اضداد میں سے کسی ایک غیر معین کو بجا لانا کافی ہوگا مثلاً اگر شرب خمر سے منع کیا گیا تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کی تمام اضداد کا شرب ضروری ہے بلکہ اضداد میں سے کسی ایک کا شرب کر لینا بھی کافی ہوگا امام جصاص کا مذہب مختار یہی ہے۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ اس سلسلہ میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر بالشیٔ اپنی ضد کی کراہت کو مستلزم ہے اور نہی عن الشیٔ اپنی ضد کے سنت مؤکدہ ہونے کو مستلزم ہے یعنی امر بالشیٔ کی صورت میں اس شیٔ کی ضد مکروہ ہوگی اور نہی عن الشیٔ کی صورت میں شی کی ضد سنت مؤکدہ ہوگی، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شیٔ فی نفسہٖ ضد پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ صرف امتثال اور تعمیل حکم کے پیش نظر حکم کو ضد میں لازم قرار دیتی ہے جس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے اور امر کی صورت میں اس کی ضد کا ادنیٰ درجہ کراہت ہے اور کراہت ادنیٰ درجہ اس لئے ہے کہ کراہت، تحریم سے کم تر ہوتی ہے اور نہی کی صورت میں اسکی ضد کا ادنیٰ درجہ سنتِ مؤکدہ ہے کیوں کہ سنت مؤکدہ فرض سے کم رتبہ ہے دلیس المراد بالاقتضاء سے شارح فرماتے ہیں کہ متن میں جو اقتضاء ہے اس سے سابقہ اصطلاحی اقتضاء یعنی منطوق کو صحیح کرنے کیلئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا مراد نہیں ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مراد ہے شارح کہتے ہیں کہ مامور بہ کی ضد کا مکروہ ہونا اس صورت میں ہے جب کہ ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کرنا لازم نہ آتا ہو چنانچہ اگر مامور بہ کی ضد کیساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کرنا لازم آتا ہو تو مامور بہ کو فوت کرنا اور اس کی ضد کے ساتھ مشغول ہونا بالاتفاق حرام ہوگا۔

اسی بات کو مصنف نے اس طرح ذکر کیا ہے کہ مذکورہ اصل (کہ امر بالشیٔ اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے) کا فائدہ یہ ہے کہ امر سے چونکہ تحریم مقصود نہیں ہوتی۔ . یعنی امر بالشیٔ اس کی ضد کی تحریم کے لئے وضع نہیں ہوتا ہے اس لئے امر کی ضد میں اسی صورت میں تحریم معتبر ہوگی جبکہ اس کی ضد میں مشغول ہونا مامور بہ کو فوت کر دیتا ہو لہذا جس صورت میں مامور بہ فوت نہ ہو اس صورت میں امر کی ضد پر عمل کرنا مکروہ ہوگا مثلاً رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد رکعت ثانیہ کیلئے قیام کا امر یا تشہد سے فراغت کے بعد تیسری رکعت کیلئے قیام کا امر قصداً نہی عن القعود نہ ہوگا چنانچہ اگر مصلی نے قعود کیا اور کچھ تاخیر کے بعد قیام کیا تو نفسِ قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی البتہ مکروہ ہوگی کیونکہ نفس قعود یعنی ایک تسبیح کی مقدار بیٹھنا قیام کو فوت نہیں کرتا ہے اور جب نفس قعود قیام کو فوت نہیں کرتا ہے تو نفس قعود مکروہ ہوگا اور اگر قعود اسقدر طویل ہو گیا کہ قیام کا وقت ہی جاتا رہا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ نماز کے کشادہ وقت میں اگر کوئی شخص اس نماز کے علاوہ دوسری کسی عبارت یا امر مباح میں مشغول ہو گیا

تو یہ حرام نہ ہوگا کیوں کہ یہ مشغول ہونا نماز کو فوت نہ کریگا، اور اگر نماز کے تنگ وقت میں کسی دوسری عبادت یا کسی امر مباح میں مشغول ہوگیا تو یہ مشغول ہونا حرام ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ مشغولیت نماز کو فوت کردے گی۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى اَصْلِ اَنَّ النَّهْيَ تَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ ضِدُّهٗ فِيْ مَعْنٰى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَمَّا نُهِيَ الْمُحْرِمُ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ وَلَا بُدَّ اَنْ يَلْبَسَ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ الْعَوْرَةَ وَاَدْنٰى مَا تَكُوْنُ بِهِ الْكِفَايَةُ هُوَ الْاِزَارُ وَالرِّدَاءُ لَزِمَ اَنْ لَا يَتْرُكَهُمَا كَمَا لَمْ تُتْرَكِ السُّنَّةُ الْمُؤَكَّدَةُ وَاِلَّا فَالسُّنَّةُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ هُوَ مَا كَانَ مَرْوِيًّا عَنِ الرَّسُوْلِ قَوْلًا اَوْ فِعْلًا لَا مَا يَثْبُتُ بِالْعَقْلِ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ قُلْنَا وَتَفْرِيْعٌ عَلٰى اَصْلِ اَنَّ الْاَمْرَ يَقْتَضِيْ كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ يَعْنِيْ لِاَجْلِ هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ خَاصَّةً اَنَّ مَنْ سَجَدَ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ لَمْ تَفْسُدْ صَلٰوتُهٗ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ بِالنَّهْيِ وَاِنَّمَا الْمَامُوْرُ بِهٖ فِعْلُ السُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ طَاهِرٍ فَاِذَا اَعَادَهَا عَلٰى مَكَانٍ طَاهِرٍ جَازَ عِنْدَهٗ فَالْاِشْتِغَالُ بِالسُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ يَكُوْنُ مَكْرُوْهًا عِنْدَهٗ لَا مُفْسِدًا لِلصَّلٰوةِ لِاَنَّهٗ لَمْ يُفَوِّتِ الْمَامُوْرَ بِهٖ حِيْنَ اَعَادَهَا وَقَالَا السَّاجِدُ عَلَى النَّجِسِ بِمَنْزِلَةِ الْحَامِلِ لَهٗ اَيْ لِلنَّجِسِ لِاَنَّهٗ اِذَا سَجَدَ عَلَى النَّجِسِ اَخَذَ وَجْهُهٗ صِفَةَ النَّجِسِ لِاَجْلِ الْمُجَاوَرَةِ فَلَمْ تُوْجَدِ الطَّهَارَةُ فِيْ بَعْضِ اَجْزَاءِ الصَّلٰوةِ وَالتَّطْهِيْرُ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ دَائِمٌ فَيَصِيْرُ ضِدُّهٗ مُفَوِّتًا لِلْفَرْضِ كَمَا فِي الصَّوْمِ فَكَمَا اَنَّ الْكَفَّ عَنْ قَضَاءِ الشَّهْوَةِ فَرْضٌ فِي الصَّوْمِ الْقَيِّمِ يَفُوْتُ بِالْاَكْلِ فِيْ جُزْءٍ مِنْ وَقْتِهٖ فَكَذٰلِكَ الْكَفُّ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ فِي الصَّلٰوةِ وَهُوَ يَفُوْتُ بِالسُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ فَتَفْسُدُ۔

**ترجمہ:** اسی لئے ہم نے کہا کہ محرم کو چونکہ سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کردیا گیا اس لئے تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا یہ اس اصل پر تفریع ہے کہ اس بات کو چاہتی ہے کہ اس کی ضد سنت مؤکدہ کے معنی میں ہو اور یہ اس لئے کہ محرم کو چونکہ سلے ہوئے کپڑے کے پہننے سے روک دیا گیا ہے اور یہ ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز پہنے جس سے وہ ستر چھپا سکے اور اس کا ادنیٰ درجہ جس سے کفایت ہوسکے تہبند

اور چادر ہے لہذا لازم ہو گیا کہ ان کو ترک نہ کیا جائے جیسا کہ سنت موکدہ کو ترک نہیں کیا جاتا ہے ورنہ سنت اصطلاحی وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً مروی ہو نہ کہ وہ جو عقل سے ثابت ہوا اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس جملہ کا عطف قلنا پر ہے اور لف ونشر غیر مرتب کے طور پر اس اصل پر تفریع ہے کہ امر اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس قاعدے کی وجہ سے خاص طور پر امام ابو یوسف نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیوں کہ وہ نہی سے مقصود نہیں ہے البتہ مامور بہ پاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے چنانچہ جب وہ شخص پاک جگہ پر سجدہ کا اعادہ کرے گا تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی، پس ناپاک جگہ پر سجدہ کے ساتھ مشغول ہونا ابو یوسف کے نزدیک مکروہ ہے مفسد صلوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ اعادہ کے وقت وہ مُفَوِّت مامور بہ نہیں رہا اور طرفین نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنیوالا حامل نجاست کے مرتبہ میں ہے کیوں کہ جب وہ نجس پر سجدہ کرے گا تو مجاورت کی وجہ سے اس کا چہرہ نجس کی صفت اختیار کرے گا، لہذا نماز کے بعد اجزاء میں طہارت نہ پائی گئی اور حمل نجاست سے تطہیر ایک دائمی فرض ہے لہذا اس کی ضد مفوِّت للفرض ہوگی جیسا کہ روزے میں، پس جس طرح صوم میں قضائے شہوت سے رکنا فرض ہے اور روزہ اپنے وقت کے کسی جزء میں اکل سے فوت ہو جاتا ہے اسی طرح نماز میں حمل نجاست سے رکنا فرض ہے اور یہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فوت ہو جاتا ہے لہذا نماز فاسد ہو جائیگی۔

**تشریح:** احناف کے مذہب کے مطابق دو اصول بیان کئے گئے تھے (۱) امر بالشئی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو (۲) نہی عن الشئی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت موکدہ ہو۔ لف ونشر غیر مرتب کے طور پر دوسرے اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ محرم "کو سلے ہوئے کپڑے" پہننے سے منع کیا گیا ہے چنانچہ بخاری میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما، کی روایت ہے کہ ایک آدمی نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ محرم، کون کون سے کپڑے پہن سکتا ہے آپ نے فرمایا کرتہ مت پہنو عمامہ نہ باندھو پائجامہ نہ پہنو ٹوپی نہ پہنو، موزے نہ پہنو۔ ہاں اگر کسی کے پاس جوتے نہ ہوں تو موزے پہن سکتا ہے لیکن موزے ٹخنوں کے نیچے سے کٹے ہوئے ہوں، بہر حال محرم "کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع، کیا گیا ہے لہذا بغیر سلے ہوئے کپڑے یعنی تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جب محرم کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا حالاں کہ ستر عورت کیلئے کچھ نہ کچھ پہننا ضروری ہے اور ستر عورت کیلئے تہبند اور چادر کافی ہو جاتے ہیں، تو اس سے یہ بات لازم آئی کہ حالت احرام میں ان دونوں کپڑوں کو ترک نہیں کیا جائیگا، جیسا کہ سنت مؤکدہ کو ترک نہیں کیا جاتا ہے' الغرض نہی عن الشئی اس امر کی مقتضی ہے کہ اس کی ضد سنت مؤکدہ کی طرح ہو یہ مطلب نہیں کہ اس کی ضد بعینہ سنت مؤکدہ ہو ورنہ یہ خلاف حقیقت ہوگا کیونکہ اصطلاحی سنت تو وہی ہے جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا

نعلاً یا تقریراً مردی ہو وہ نہیں جو محض عقل سے ثابت ہو' اور پہلے اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ امام ابویوسفؒ اس قاعدے کی وجہ سے کہ امر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو فرمایا کہ اگر کسی شخص نے ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیوں کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا نہی سے مقصود نہیں ہے بلکہ صرف پاک جگہ پر سجدہ کرنا مامور بہ ہے چنانچہ اگر مصلی نے ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے کے بعد پاک جگہ پر اس کا اعادہ کرلیا تو امام ابویوسف کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی۔

الحاصل ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا امام ابویوسف کے نزدیک مکروہ ہے مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ جب اس نے پاک جگہ پر سجدہ کا اعادہ کرلیا تو اب یہ مفوّت مامور بہ نہ رہا' اور جب مفوّت مامور بہ نہ رہا تو مامور بہ کی ضد حرام نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی' اور طرفینؒ نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنیوالا ایسا ہے جیسا کہ حامل نجس کیونکہ جب مصلی نجس پر سجدہ کرے گا تو اس کا چہرہ نجس کی صحبت اور ہمسائیگی کے سبب سے نجس کی صفت قبول کرے گا لہذا اس بنار پر نماز کے بعض اجزار میں طہارت موجود نہ رہے گی اور حمل نجاست سے تطہیر ایک دائمی فرض ہے لہذا اس کی ضد یعنی ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا فرض یعنی تطہیر عن حمل النجاست، کو فوت کرنے والا ہوگا اور جب ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا فرض کو فوت کر دیتا ہے تو ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا حرام ہوگا اور اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی' اور یہ ایسا ہے جیسا کہ روزے میں قضار شہوت سے رکنا فرض ہے اور روزہ اپنے وقت کے کسی جز میں کھانے سے فوت ہو جاتا ہے' اسی طرح نماز میں حملِ نجاست سے رکنا فرض ہے اور یہ رکنا ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فوت ہو گیا، لہذا اس فرض کے فوت ہونے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ أَقْسَامِ الْكِتَابِ بِلَوَاحِقِهَا أَوْرَدَ بَعْدَهَا بَعْضَ مَا ثَبَتَ مِنَ الْكِتَابِ مِنَ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ اقْتِدَاءً لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكُرَهَا بَعْدَ بَابِ الْقِيَاسِ فِي جُمْلَةِ بَحْثِ الْأَحْكَامِ الْآتِيَةِ كَمَا فَعَلَ ذٰلِكَ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ فَقَالَ فَصْلٌ الْمَشْرُوعَاتُ عَلٰى نَوْعَيْنِ عَزِيمَةٌ يَعْنِي أَنَّ الْأَحْكَامَ الْمَشْرُوعَةَ الَّتِي شَرَعَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى لِعِبَادِهِ عَلٰى نَوْعَيْنِ أَحَدُهَا الْعَزِيمَةُ وَالثَّانِي الرُّخْصَةُ فَالْعَزِيمَةُ وَهِيَ اسْمٌ لِمَا هُوَ أَصْلٌ مِنْهَا غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ يَعْنِي لَمْ يَكُنْ شَرْعُهَا بِاعْتِبَارِ الْعَوَارِضِ كَمَا كَانَ شَرْعُ الْإِفْطَارِ بِاعْتِبَارِ الْمَرَضِ بَلْ يَكُونُ حُكْمًا أَصْلِيًّا مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى ابْتِدَاءً سَوَاءٌ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْفِعْلِ كَالْمَأْمُورَاتِ أَوْ مُتَعَلِّقًا بِالتَّرْكِ كَالْمُحَرَّمَاتِ۔

**ترجمہ:** اور جب مصنفؒ اقسام کتاب اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اس کے بعد

فخر الاسلام کی اقتداء کرتے ہوئے ان احکام شرعیہ کو لائے جن کا ثبوت کتاب سے ہوا ہے حالاں کہ مناسب یہ تھا کہ وہ ان احکام کو باب القیاس کے بعد جملہ بحث الاحکام میں ذکر کرتے جیسا کہ اس کو صاحب توضیح نے کیا ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا فصل احکام مشروعہ دو قسموں پر منقسم ہیں، عزیمت یعنی وہ احکام مشروعہ جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہے دو قسموں پر مشتمل ہیں عزیمت، اور رخصت، پس عزیمت اس چیز کا نام ہے جو احکام مشروعہ میں سے اصل ہے عوارض کے ساتھ متعلق نہیں ہے یعنی اس کو عوارض کے اعتبار سے مشروع نہیں کیا ہے جیسا کہ افطار مرض کے اعتبار سے مشروع کیا گیا ہے بلکہ شروع ہی سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم اصلی ہو خواہ فعل سے متعلق ہو جیسے مامورات یا ترک فعل سے متعلق ہو جیسے محرمات۔

**تشریح** :۔ شارح کہتے ہیں کہ جب مصنفؒ کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب فخر الاسلام کی اتباع میں بعض ان احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کا ثبوت کتاب اللہ سے ہوا ہے شارح کہتے ہیں کہ مناسب بات تو یہ تھی کہ ان احکام کو باب القیاس کے بعد بحث الاحکام کے تحت ذکر کیا جاتا جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے، بہرحال ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ احکام جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہے ان کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت، عزیمت اسکا نام ہے جو احکام میں اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو یعنی اس کو کسی عارض کی وجہ سے مشروع نہ کیا گیا ہو جیسا کہ رمضان میں مرض کی وجہ سے افطار کو مشروع کیا گیا ہے، پس رمضان میں مرض کی وجہ سے افطار کا مشروع ہونا عزیمت نہیں ہوگا بلکہ رخصت ہوگا، بہرحال عزیمت وہ ہے جو ابتداءً ہی سے اللہ کی جانب سے حکم اصلی ہو خواہ اس کا تعلق فعل سے ہو جیسے مامورات خواہ اس کا تعلق فعل سے ہو جیسے محرمات

(فوائد) عزیمت کی اور بھی چند تعریفیں ہیں (۱) عزیمت وہ حکم ہے جو ایسے طور پر ثابت ہو جس میں دلیل شرعی کی مخالفت نہ ہو (۲) عزیمت وہ ہے جس کی دلیل مانع سے سلامت ہو (۳) عزیمت وہ ہے جو بندوں پر اللہ کے واجب کرنے سے لازم ہو جیسے عباداتِ خمسہ ہر ایک میں عزیمت کی تعریف کے برخلاف رخصت کی تعریف ہوگی۔

وَهِيَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ لِاَنَّهَا لَا تَخْلُوْ مِنْ اَنْ يُّكَفَّرَ جَاحِدُهَا اَوْلَا اَلْاَوَّلُ هُوَ الْفَرْضُ وَالثَّانِيْ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يُّعَاقَبَ بِتَرْكِهٖ اَوْلَا اَلْاَوَّلُ هُوَ الْوَاجِبُ وَالثَّانِيْ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّسْتَحِقَّ تَارِكُهُ الْمَلَامَةَ اَوْلَا فَالْاَوَّلُ هُوَ السُّنَّةُ وَالثَّانِيْ هُوَ النَّفْلُ وَالْحَرَامُ دَاخِلٌ فِي الْفَرْضِ بِاِعْتِبَارِ التَّرْكِ وَكَذَا الْمَكْرُوْهُ فِي الْوَاجِبِ وَالْمُبَاحُ مِمَّا لَيْسَ بِمَشْرُوْعٍ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ قُلْنَا فَالْاَوَّلُ فَرِيْضَةٌ وَهِيَ مَا لَا يَحْتَمِلُ زِيَادَةً وَلَا نُقْصَانًا ثَبَتَتْ بِدَلِيْلٍ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ فَاِعْدَادُ الرَّكْعَاتِ وَالصِّيَامَاتِ وَكَيْفِيَّتُهُمَا كُلُّهَا مُتَعَيِّنٌ بِتَعَيُّنٍ لَا اِزْدِيَادَ فِيْهِ وَلَا نُقْصَانَ وَثَابِتٌ بِمَقْطُوْعٍ لَا يَحْتَمِلُ الشُّبْهَةَ وَلَا يُقَالُ اَنَّهٗ يَتَنَاوَلُ بَعْضَ الْمُبَاحَاتِ وَالنَّوَافِلِ الثَّابِتَتَيْنِ كَذٰلِكَ لِاَنَّ كَلِمَةَ مَا عِبَارَةٌ عَنْ عَزِيْمَةٍ مَعْهُوْدَةٍ لَمْ يَتَنَاوَلْهَا قَطُّ كَالْاِيْمَانِ وَالْاَرْكَانِ الْاَرْبَعَةِ وَهِيَ الصَّلٰوةُ وَالزَّكٰوةُ وَالصَّوْمُ وَالْحَجُّ ۔

**ترجمہ**:۔ اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں اسلئے کہ وہ دو حال سے خالی نہیں، اس کا منکر کافر ہوگا یا نہیں اول تو فرض ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں اس کے ترک کی وجہ سے سزا دی جائے گی یا نہیں اول واجب ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں اس کا تارک مستحق ملامت ہوگا یا نہیں اول سنت ہے اور ثانی نفل ہے اور حرام ترک کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے اور اسی طرح مکروہ واجب میں اور مباح اس قبیل سے ہے جو ہمارے بتلائے ہوئے معنی کے اعتبار سے مشروع نہیں ہے پس پہلی قسم فرض ہے یہ وہ حکم مشروع ہے جو زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا ہے (اور) ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو چنانچہ رکعتوں اور روزوں کی تعداد اور ان کی کیفیت ایسے طور پر متعین ہے جس میں نہ زیادتی ہے اور نہ کمی ہے اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہے جس میں شبہ کا احتمال نہیں ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مذکورہ تعریف ایسے بعض مباحات اور نوافل کو شامل ہے جو اسی طرح ثابت ہیں کیوں کہ کلمۂ "ما" سے ایسی عزیمت معہودہ مراد ہے جو ان کو شامل نہیں ہے جیسے ایمان اور ارکانِ اربعہ یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔

**تشریح**:۔ مصنف ؒ نے کہا کہ عزیمت کی چار قسمیں ہیں (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل۔ ان چاروں کے درمیان دلیلِ حصر یہ ہے کہ عزیمت دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس کا منکر کافر ہوگا اور یا اس کا منکر کافر نہ ہوگا پہلی صورت فرض کہلاتی ہے اور دوسری صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اسکے ترک کرنیوالے کو عذاب ہوگا اور یا عذاب نہ ہوگا ان میں سے پہلی صورت واجب ہے اور دوسری صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا تارک ملامت کا مستحق ہوگا اور یا ملامت کا مستحق نہیں ہوگا اول کو سنت

اور ثانی کو نفل کہتے ہیں۔

"والحرام داخل فی الفرض الخ" سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ عزیمت کو مذکورہ چار چیزوں میں منحصر کرنا باطل ہے کیوں کہ اس حصر سے حرام، مکروہ اور مباح خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ یہ تینوں عزیمت میں داخل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حرام، فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے اس طور پر کہ حرام کا ترک کرنا اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو وہ ترک فرض ہوگا جیساکہ شرب خمر کو ترک کرنا اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو وہ ترک واجب ہوگا جیساکہ شطرنج کیساتھ کھیلنے کو ترک کرنا واجب ہے بہر حال حرام ترک کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے اس صورت میں فرض سے مراد عام ہوگا خواہ اس کا کرنا فرض ہو خواہ اس کا ترک کرنا فرض ہو اور رہا مکروہ تو اس کی دو قسمیں ہیں مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی تو واجب میں داخل ہے اسلئے کہ مکروہ تحریمی کا ترک کرنا واجب ہے جیساکہ گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے اس صورت میں واجب سے مراد بھی عام ہوگا یعنی خواہ اس کا کرنا واجب ہو خواہ اس کا ترک کرنا واجب ہو اور مکروہ تنزیہی، سنت میں داخل ہوگا اسلئے کہ مکروہ تنزیہی کا ترک کرنا بھی سنت ہے اس صورت میں سنت سے مراد بھی عام ہوگا یعنی خواہ اس کا کرنا سنت ہو خواہ اس کا ترک کرنا سنت ہو۔ مباح کے بارے میں بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ وہ نفل میں داخل ہے کیوں کہ تقسیم مذکور کے مطابق نفل وہ ہے جس کا منکر کافر نہ ہو اور اس کا تارک نہ معذب ہو اور نہ مستحق ملامت ہو۔ نفل کی یہ تعریف چونکہ مباح پر بھی صادق آتی ہے اسلئے مباح نفل میں داخل ہوگا۔ بہر حال جب حرام، فرض یا واجب میں داخل ہے اور مکروہ تحریمی واجب میں اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہے اور مباح نفل میں داخل ہے تو عزیمت کو مذکورہ چار قسموں میں منحصر کرنا باطل نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیون رحؒ نے مباح کو نفل میں داخل نہیں کیا ہے بلکہ انھوں نے فرمایا ہے کہ ہم نے فصل کے شروع میں مشروع کی جو تعریف بیان کی ہے وہ تعریف مباح پر صادق نہیں آتی لہٰذا مباح مشروع کے قبیل سے نہ ہوگا اور جب مباح، مشروع کے قبیل سے نہیں ہے تو مشروع کی قسم عزیمت کے قبیل سے بھی نہ ہوگا اور جب مباح عزیمت کے قبیل سے نہیں ہے تو مباح اگر عزیمت کے اقسام اربعہ سے خارج ہو گیا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مذکورہ چار قسموں میں سے پہلی قسم فرض ہے فرض وہ حکم ہے جس میں زیادتی اور کمی کا احتمال نہ ہو اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی طرح کا کوئی شک وشبہ نہ ہو مثلاً نماز میں رکعتوں کی تعداد اور روزوں کی تعداد اور ان کی کیفیات یہ سب چیزیں اس طور پر متعین ہیں کہ ان میں نہ زیادتی کا احتمال ہے اور نہ کمی کا اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہیں جس میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

علامہ ابن العابدین نے فرمایا ہے کہ دلائل سمعیہ چار ہیں (۱) قطعی الثبوت، قطعی الدلالت جیسے نصوص قرآن یعنی مفسر، محکم اور وہ سنت متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو (۲) قطعی الثبوت، ظنی الدلالت جیسے آیات موولہ (۳) ظنی الثبوت قطعی الدلالت جیسے اخبار احاد جن کا مفہوم قطعی ہو (۴) ظنی الثبوت، ظنی الدلالت جیسے اخبار احاد جن کا مفہوم ظنی ہو پس اول سے فرض اور حرام ثابت ہوتا ہے اور ثانی اور ثالث سے واجب اور مکروہ تحریمی ثابت ہوتا ہے اور رابع سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔

"ولا یقال انہ یتناول بعض المباحات الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ تعریف کی بنا پر فرض ایسے بعض مباحات اور نوافل کو بھی شامل ہو جاتا ہے جن کا ثبوت اسی قسم کی دلیل سے ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فرض کی تعریف میں کلمہ "ما" سے مراد وہ حکم مشروع ہے جو ان بعض مباحات اور نوافل کو شامل نہیں ہے فاضل مصنفؒ نے فرض کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسے ایمان اور ارکان اربعہ یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔

وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عِلْمًا وَتَصْدِيْقًا بِالْقَلْبِ قِيْلَ هُمَا مُتَرَادِفَانِ وَالْاَصَحُّ اَنَّ التَّصْدِيْقَ مَا يُعْتَقَدُ فِيْهِ بِالْاِخْتِيَارِ الْقَصْدِيِّ وَهُوَ اَخَصُّ مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ اِذْ قَدْ يَحْصُلُ بِلَا اِخْتِيَارٍ وَلَا يُصَدَّقُ بِهٖ كَمَا كَانَ لِلْكُفَّارِ الَّذِيْنَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَهُمْ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ فَفِي الْعِبَادَةِ الْبَدَنِيَّةِ هُوَ اَدَاؤُهَا بِالْبَدَنِ وَفِي الْمَالِيَّةِ اِعْطَاؤُهَا اَوْ اِنَابَةُ وَكِيْلٍ لَهَا حَتّٰى يَكْفُرَ جَاحِدُهٗ اَيْ يُنْسَبُ اِلَى الْكُفْرِ مُنْكِرُهٗ تَفْرِيْعٌ عَلَى الْعِلْمِ وَالتَّصْدِيْقِ وَيُفَسَّقُ تَارِكُهٗ بِلَا عُذْرٍ تَفْرِيْعٌ عَلَى الْعَمَلِ بِالْبَدَنِ وَ اِحْتَرَزَ بِهٖ عَنِ التَّرْكِ بِعُذْرِ الْاِكْرَاهِ اَوْ بِعُذْرِ الرُّخْصَةِ فَاِنَّهٗ لَا يُفَسَّقُ

ترجمہ:۔ اور فرض کا حکم دل سے یقین اور اعتقاد کا لازم ہونا ہے کہا گیا کہ یہ دونوں مترادف ہیں اور اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس میں اختیار قصدی سے اعتقاد رکھا جاتا ہے اور یہ علم قطعی سے اخص ہے اسلئے کہ علم قطعی کبھی بلا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ ان کفار کیلئے جو رسول اللہ کو اس طرح پہچانتے ہیں جس طرح اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں۔ اور جوارح سے عمل کرنا لازم ہے پس عبادت بدنیہ میں بدن سے ادائے عبادت لازم ہے اور عبادت مالیہ بذات خود مال کو عطاء کرنا یا اس کیلئے قائم مقام کرنا لازم ہے حتی کہ اس کا منکر کافر ہوگا یعنی اس کے منکر کو کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا یہ تفریع علم و تصدیق کی بنا پر ہے اور اس کے بلا عذر تارک کو فاسق کہا جائے گا یہ تفریع عمل بالبدن کی بنا پر ہے اس کے ذریعہ اس ترک سے احتراز ہے جو اکراہ یا رخصت کے عذر سے ہو کیوں کہ اس وقت

اس کو فاسق نہیں کہا جائے گا۔
تشریح :۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کے حق ہونے کا یقین اور اعتقاد ہو۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ علم اور تصدیق دونوں مترادف ہیں لہٰذا "علماً" کے بعد "تصدیقا" کا لفظ عطف تفسیری ہوگا لیکن اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس میں اختیار قصدی سے اعتقاد ہو اور یہ چیز علم قطعی سے خاص ہے کیوں کہ علم قطعی بلا اختیار بھی حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ کفار اہل کتاب کو علم قطعی حاصل تھا لیکن تصدیق حاصل نہ تھی ارشاد باری ہے "الذین آتینٰھم الکتاب یعرفونہ کما یعرفون ابناءھم" یعنی جن کو ہم نے کتاب دی ہے وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں بہرحال فرض کا حکم دل سے اس کے حق ہونے کے یقین اور اعتقاد کا لازم ہونا ہے اور جوارح سے اس پر عمل کرنا لازم ہے چنانچہ عبادت بدنیہ میں اعضائے بدن سے ادائے عبادت لازم ہے اور عبادت مالیہ میں بذات خود مال کو دینا یا اس کیلئے قائم مقام کرنا لازم ہے حتی کہ اس کا منکر کافر ہوگا یہ علم و تصدیق کی بنا پر تفریع ہے اور بلا عذر اس کے ترک کرنے والے کو فاسق کہا جائے گا یہ عمل بالبدن کی بنا پر تفریع ہے اور بلا عذر کی قید کے ذریعہ اس ترک سے احتراز کیا گیا ہے جو ترک اکراہ یا رخصت کے عذر سے ہو کیوں کہ اس ترک کی وجہ سے تارک کو فاسق نہیں کہا جاتا ہے۔

وَالثَّانِیْ وَاجِبٌ وَھُوَ مَاثَبَتَ بِدَلِیْلٍ فِیْہِ شُبْھَۃٌ کَالْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ وَالْمُجْمَلِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ کَصَدَقَۃِ الْفِطْرِ وَالْاُضْحِیَّۃِ فَاِنَّھُمَا ثَبَتَا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِیْ فِیْہِ شُبْھَۃٌ فَیَکُوْنَانِ وَاجِبَیْنِ وَحُکْمُہٗ اللُّزُوْمُ عَمَلًا لَا عِلْمًا عَلَی الْیَقِیْنِ فَھُوَ مِثْلُ الْفَرْضِ فِی الْعَمَلِ دُوْنَ الْعِلْمِ حَتّٰی لَا یَکْفُرَ جَاحِدُہٗ لِعَدَمِ الْعِلْمِ وَیُفَسَّقُ تَارِکُہٗ اِذَا اسْتَخَفَّ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ بِاَنْ لَا یَرَی الْعَمَلَ بِھَا وَاجِبًا لَا اَنْ یَّتَھَاوَنَ بِھَا فَاِنَّ التَّھَاوُنَ بِالشَّرِیْعَۃِ کُفْرٌ وَاِنَّمَا خُصَّ اَخْبَارُ الْاٰحَادِ بِالذِّکْرِ اِعْتِبَارًا لِلْغَالِبِ لَا لِاَنَّ الْوَاجِبَ لَا یَثْبُتُ اِلَّا بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ فَاَمَّا مُتَأَوِّلًا فَلَا اَیْ فَاَمَّا تَرْکُ الْعَمَلِ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ بِطَرِیْقِ التَّاوِیْلِ بِاَنْ یَّقُوْلَ ھٰذَا الْخَبَرُ ضَعِیْفٌ اَوْ غَرِیْبٌ اَوْ مُخَالِفٌ لِلْکِتَابِ فَلَا یُفَسَّقُ فِیْہِ لِاَنَّ ھٰذَا لَیْسَ لِلْھَوٰی وَالشَّھْوَۃِ بَلْ مِمَّا تَوَارَثَ بِہِ الْعُلَمَاءُ لِاَجْلِ الدِّقَّۃِ وَالْفَطَانَۃِ۔

ترجمہ :۔ دوسری قسم واجب ہے یہ وہ حکم مشروع ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں شبہ ہو جیسے عام مخصوص البعض، مجمل اور خبر واحد مثلاً صدقۃ الفطر اور قربانی کیوں کہ یہ دونوں اس خبر واحد سے ثابت

ہوئے ہیں جس میں شبہ ہے لہٰذا یہ دونوں واجب ہوں گے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے اس پر یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہیں ہے چنانچہ واجب عمل میں فرض کی طرح ہے نہ کہ علم میں۔ حتی کہ عدم علم ویقین کی وجہ سے اس کا منکر کافر نہ ہوگا اور اس کا تارک فاسق ہوگا جب کہ وہ اخبار احاد کا استخفاف کرے بایں طور کہ وہ اخبار احاد پر عمل کو واجب نہ سمجھے نہ یہ کہ ان کی اہانت کرے کیوں کہ شریعت کی تحقیر کفر ہے اور خاص طور پر اخبار احاد کو ذکر کیا گیا غلبہ اور کثرت کا اعتبار کرتے ہوئے نہ اسلئے کہ واجب بغیر اخبار احاد کے ثابت نہیں ہوتا ہے بہر حال اگر وہ تاویل کرتا ہو تو فاسق نہیں کہا جائے گا یعنی اگر اخبار احاد پر ترک عمل تاویل کے طور پر ہو مثلاً کہے کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں فاسق نہیں ہوگا کیوں کہ یہ تاویل خواہشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ اس خاص طریقہ کے قبیل سے ہے جو علماء کو دقت نظر اور ذہانت کے سبب ورثہ میں ملا ہے۔

تشریح:۔ عزیمت کی مذکورہ چار قسموں میں سے دوسری قسم واجب ہے۔ واجب وہ حکم مشروع ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس دلیل کے ثبوت میں شبہ ہو۔ مثلاً عام مخصوص البعض، مجمل اور خبر واحد ایسی دلیلیں ہیں جن کے ثبوت میں شبہ ہوتا ہے اور واجب کی مثال صدقۃ الفطر اور قربانی کرنا ہے کیوں کہ یہ دونوں چیزیں ایسی دلیل سے ثابت ہیں جس میں شبہ ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں واجب ہوں گے۔ مصنف رحمہ نے فرمایا کہ واجب کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو لازم ہوتا ہے لیکن یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہیں ہوتا حاصل یہ کہ واجب عمل میں فرض کے مانند ہوتا ہے لیکن یقین اور اعتقاد میں فرض کے مانند نہیں ہوتا ہے اسی عدم علم اور یقین کی وجہ سے واجب کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر کوئی شخص اخبار احاد کا استخفاف کرے یعنی ان پر عمل کو واجب نہ سمجھ کر عمل کو ترک کر دے تو اس صورت میں یہ شخص فاسق قرار پائے گا اور اگر کوئی شخص اخبار احاد کی اہانت کرے اور ان پر عمل کو ترک کر دے تو یہ شخص کافر ہوگا کیوں کہ شریعت کی اہانت کفر ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں خاص طور پر اخبار احاد کا ذکر محض اسلئے ہے کہ عام طور پر واجب کا ثبوت اخبار احاد سے ہوتا ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اخبار احاد کے علاوہ سے واجب کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ مصنف رحمہ نے کہا کہ واجب کا تارک فاسق اس وقت ہوگا جب کہ اخبار احاد پر عمل کو کسی تاویل کی بنیاد پر ترک نہ کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی تاویل کی بنیاد پر عمل کو ترک کیا گیا مثلاً یوں کہا گیا کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں ترک عمل کرنے والا فاسق نہ ہوگا کیوں کہ اس کی یہ تاویل خواہشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس دقت نظر اور ذہانت کی وجہ سے ہے جو علماء کو ورثہ میں ملی ہے۔

وَالثَّالِثُ سُنَّةٌ وَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَحُكْمُهَا اَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِاِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ اِفْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ فَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ اَنْ يُطَالَبَ عَنِ النَّفْلِ وَبِقَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ اِفْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ عَنِ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ وَكَانَ يَنْبَغِي اَنْ يَذْكُرَ هٰذِهِ الْقُيُودَاتِ فِي التَّعْرِيفِ اِلَّا اَنَّهُ اِكْتَفٰى عَنْهَا بِالْحُكْمِ وَلٰكِنْ قَالُوْا اِنَّ هٰذَا التَّعْرِيفَ وَالْحُكْمَ لَا يَصْدُقَانِ اِلَّا عَلٰى سُنَّةِ الْهُدٰى وَالتَّقْسِيمُ الْاٰتِي اِنَّمَا هُوَ لِمُطْلَقِ السُّنَّةِ اِلَّا اَنَّ السُّنَّةَ تَقَعُ عَلٰى طَرِيقَةِ النَّبِيِّ ع وَغَيْرِهٖ يَعْنِي الصَّحَابَةَ رض يُقَالُ سُنَّةُ اَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَسُنَّةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ رض وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح مُطْلَقُهَا طَرِيقَةُ النَّبِيِّ ع يَعْنِي اِذَا يُطْلَقُ لَفْظُ السُّنَّةِ بِلَا قَرِينَةٍ لَا يُطْلَقُ عَلٰى طَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ كَمَا رُوِيَ اَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ مَا دُونَ الثُّلُثِ مِنَ الدِّيَةِ لَا يُنَصَّفُ وَهُوَ السُّنَّةُ اَرَادَ بِهَا سُنَّةَ النَّبِيِّ ع وَهِيَ اَنَّ الدِّيَةَ اِذَا لَمْ تَبْلُغْ ثُلُثًا فَالرَّجُلُ وَالْاُنْثٰى فِيهِ سَوَاءٌ وَاِذَا بَلَغَ الثُّلُثَ فَصَاعِدًا يُؤْخَذُ لِلْمَرْاَةِ نِصْفُ مَا يُؤْخَذُ لِلرَّجُلِ وَاِذَا اُرِيدَتْ سُنَّةُ غَيْرِ النَّبِيِّ ع يُقَالُ هٰذِهٖ سُنَّةُ الشَّيْخَيْنِ رض اَوْ سُنَّةُ اَبِي بَكْرٍ رض وَنَحْوِهٖ وَهِيَ نَوْعَانِ اَيْ مُطْلَقُ السُّنَّةِ لَا الَّتِي مَضٰى تَعْرِيفُهَا وَحُكْمُهَا عَلٰى نَوْعَيْنِ الْاَوَّلُ سُنَّةُ الْهُدٰى وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ اِسَاءَةً اَيْ جَزَاءَ اِسَاءَةٍ كَاللَّوْمِ وَالْعِتَابِ اَوْ سُمِّيَ جَزَاءُ الْاِسَاءَةِ اِسَاءَةً كَمَا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا كَالْجَمَاعَةِ وَالْاَذَانِ وَالْاِقَامَةِ فَاِنَّ هٰؤُلَاءِ كُلَّهَا مِنْ جُمْلَةِ شَعَائِرِ الدِّينِ وَاَعْلَامِ الْاِسْلَامِ وَلِهٰذَا قَالُوْا اِذَا اَصَرَّ اَهْلُ مِصْرٍ عَلٰى تَرْكِهَا يُقَاتَلُوْا بِالسِّلَاحِ مِنْ جَانِبِ الْاِمَامِ وَقَدْ وَرَدَتْ فِي كُلٍّ مِنْهَا آثَارٌ لَا تُحْصٰى وَالثَّانِي الزَّوَائِدُ وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ اِسَاءَةً كَسِيَرِ النَّبِيِّ ع فِي لِبَاسِهٖ وَقُعُودِهٖ وَقِيَامِهٖ فَاِنَّ هٰؤُلَاءِ كُلَّهَا لَا تَصْدُرُ مِنْهُ ع عَلٰى وَجْهِ الْعِبَادَةِ وَقَصْدِ الْقُرْبَةِ بَلْ عَلٰى سَبِيلِ الْعَادَةِ فَاِنَّهُ ع كَانَ يَلْبَسُ جُبَّةً حَمْرَاءَ وَخَضْرَاءَ وَبَيْضَاءَ طَوِيلَ الْكُمَّيْنِ وَرُبَّمَا يَلْبَسُ عِمَامَةً سَوْدَاءَ وَحَمْرَاءَ وَكَانَ مِقْدَارُهَا سَبْعَةَ اَذْرُعٍ اَوْ اِثْنَيْ عَشَرَ ذِرَاعًا اَوْ اَقَلَّ اَوْ اَكْثَرَ وَكَانَ يَقْعُدُ مُحْتَبِيًا تَارَةً وَمُرَبَّعًا لِلْعُذْرِ وَعَلٰى هَيْئَةِ التَّشَهُّدِ اَكْثَرَ فَهٰذَا كُلُّهَا مِنْ سُنَنِ الزَّوَائِدِ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهَا وَلَا يُعَاتَبُ عَلٰى تَرْكِهَا وَهُوَ فِي مَعْنَى الْمُسْتَحَبِّ اِلَّا اَنَّ الْمُسْتَحَبَّ مَا اَحَبَّهُ الْعُلَمَاءُ وَهٰذَا مَا اِعْتَادَ بِهِ النَّبِيُّ ع۔

۵۱/۲

ترجمہ:۔ تیسری قسم سنت ہے اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ ان سے بغیر فرض اور بغیر وجوب کے اس کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے۔ مصنف کے قول " ان یطالب " کی قید کے ذریعہ نفل سے احتراز کیا گیا ہے اور اس کے قول "من غیر افتراض ولا وجوب" کے ذریعہ فرض اور واجب سے احتراز کیا گیا ہے ان قیود کو تعریف میں ذکر کرنا مناسب تھا۔ مگر یہ کہ حکم پر اکتفاء کر لیا ہے لیکن علماء نے کہا کہ یہ تعریف اور حکم دونوں صادق نہیں آتے مگر سنت ہدی پر اور آئندہ آنے والی تقسیم مطلق سنت کی ہے مگر یہ کہ سنت، نبی اور غیر نبی یعنی صحابہ کے طریق پر واقع ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے سنت ابی بکر وعمر اور سنت خلفاء راشدین اور امام شافعیؒ نے کہا کہ مطلق سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا نام ہے یعنی جب بغیر قرینہ کے لفظ سنت بولا جاتا ہے تو صحابہ کے طریقہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ روایت کیا گیا ہے کہ سعید بن مسیب نے کہا کہ تہائی دیت سے کم کی تنصیف نہیں ہوتی ہے اور یہی سنت ہے اس سے سنت نبی مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ دیت جب ایک تہائی کو نہ پہنچے تو مرد اور عورت اس میں برابر ہیں اور جب تہائی یا زائد کو پہنچ جائے تو عورت کیلئے اس کا نصف لیا جائے گا جو مرد کیلئے لیا جاتا ہے اور جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو کہا جاتا ہے "ہذہ سنۃ الشیخین" یا "ہذہ سنۃ ابی بکرؓ" اور سنت کی دو قسمیں ہیں یعنی مطلق سنت کی اس سنت کی نہیں جس کی تعریف اور اس کا حکم گذر گیا پہلی قسم سنت ہدی ہے اور اس کا تارک اساءت کا مستحق ہوگا یعنی اساءت کی سزا کا مستحق ہوگا جیسے ملامت اور عتاب یا جزاءِ اساءت کا اساءت نام رکھ دیا گیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے "جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا" جیسے جماعت، اذان اور اقامت یہ ساری چیزیں شعائر دین اور خصائص اسلام میں سے ہیں اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ جب کسی جگہ کے باشندے سنت ہدی کے ترک پر اصرار کریں تو امام کی جانب سے مسلح ہو کر ان سے جہاد کیا جائے گا۔ مذکورہ بالا سنن میں سے ہر ایک کے بارے میں بے شمار احادیث وارد ہیں دوسری قسم سنن زوائد ہیں اور اس کا تارک مستحق اساءت نہیں ہوتا ہے مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اخلاق وعادات جو لباس، قعود اور قیام کی حالتوں میں صادر ہوتے ہیں کیوں کہ یہ ساری چیزیں آپ سے عبادت اور قربت کے طور پر صادر نہیں ہوئی ہیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئی ہیں چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سرخ جبہ زیب تن فرماتے تھے، کبھی سبز اور کبھی سفید۔ دونوں آستین لمبی ہوتی تھیں۔ اور آپ کبھی سیاہ عمامہ باندھتے کبھی سرخ۔ اور اس کی مقدار سات ذراع ہوتی یا بارہ یا کم وبیش اور آپ کبھی حبوا بنا کر بیٹھتے اور کبھی چہار زانو ہو کر البتہ تشہد کی ہیئت پر زیادہ تر بیٹھتے۔ یہ ساری چیزیں سنن زوائد کے قبیل سے ہیں۔ اور ان کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا اور وہ مستحب کے معنی میں ہے مگر یہ کہ مستحب وہ ہے جس کو علماء دین نے پسند کیا ہو اور یہ وہ چیز ہے جس کے نبی علیہ السلام عادی تھے۔

تشریح :۔ عزیمت کی تیسری قسم سنت ہے اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور فرض واجب کے علاوہ ہو۔ فرض اور واجب کے علاوہ کی قید اس قرینہ کی بنا پر لگائی گئی ہے کہ سنت، فرض اور واجب کے مقابل ہوتی ہے لہٰذا سنت میں جو طریقہ رائج ہوگا وہ فرض اور واجب کے طریقہ کے علاوہ ہوگا۔ طریقہ مسلوکہ (رائج کردہ) سے مراد وہ عمدہ طریقہ ہے جس کو سردار دوجہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کیا ہو یا آپ کے صحابہ نے اختیار کیا ہو۔ سنت کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کو قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے یعنی سنت کو قائم کرنے کا مطالبہ تو کیا جاتا ہے لیکن فرض اور واجب کی طرح مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے، اور مطالبہ کئے جانے کی دلیل باری تعالیٰ کا قول "ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا" ہے یعنی رسول جو چیز تمہارے سامنے پیش کرے اسے قبول کرو اور جس سے منع کرے اس سے باز رہو۔

شارح علیہ الرحمہ نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنف رحؒ نے "ان یطالب" کی قید لگا کر نفل سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ نفل قائم کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے اور "من غیر افتراض ولا وجوب" کی قید لگا کر فرض اور واجب سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ سنت کا مطالبہ، فرض اور واجب کے مطالبہ کی طرح نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ان قیود کو تعریف میں ذکر کرنا چاہئے لیکن وہاں ذکر نہ کرکے حکم پر اکتفاء کرلیا گیا۔

شارح نے "ولکن قالوا ان ہذا التعریف الخ" سے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم مطلق سنت کے ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مذکورہ تعریف اور حکم کا مصداق صرف سنت ہدیٰ (سنت مؤکدہ) ہے کیوں کہ سنت ہدیٰ ہی دین میں رائج طریقہ ہے اور اسی کو قائم کرنیکا مطالبہ کیا جاتا ہے اور رہیں سنن زوائد تو وہ عادت کے طور پر رائج ہوتی ہیں نہ کہ عبادت کے طور پر "والتقسیم الآتی انما ہو لمطلق السنۃ" سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب مذکورہ تعریف اور حکم صرف سنتِ ہدیٰ پر صادق آتے ہیں تو اس سنت کو سننِ ہدیٰ اور سننِ زوائد کی طرف منقسم کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنے والی تقسیم سنتِ ہدیٰ کی تقسیم نہیں ہے بلکہ مطلق سنت کی تقسیم ہے۔

"الا ان السنۃ تقع الخ" سے فاضل مصنف احناف وشوافع کے درمیان ایک اختلاف ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سنت کی مذکورہ تعریف اور حکم میں احناف وشوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر ہوسکتا ہے یا نہیں، حضرت امام شافعی رحؒ نے فرمایا کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر نہیں ہوتا ہے یعنی بلا قرینہ کے مطلق سنت کا اطلاق صحابہ کے طریقہ پر نہیں ہوتا اور احناف کے نزدیک سنت کا اطلاق جس طرح نبی کے

طریقہ پر ہوتاہے اسی طرح غیر نبی یعنی صحابہ کے طریقہ پر بھی ہوتاہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من سنّ سنۃ حسنۃ فلہ اجرہا واجر من عمل بہا" جس شخص نے کوئی اچھا طریقہ رائج کیا اس کیلئے اس کا اجر ہوگا اور جو اس پر عمل کرے گا اس کا اجر بھی اس کیلئے ہوگا۔ یہاں حدیث میں کلمہ "من" تمام لوگوں کو عام ہے لہٰذا نبی یا غیر نبی جو بھی اچھا طریقہ رائج کرے گا اس کیلئے یہ اجر ہوگا اور اس کے رائج کردہ طریقہ کو سنت کہا جائے گا۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل سے پہلے دیت کے سلسلہ میں یہ مسئلہ ذہن نشین فرمالیں کہ ہم حنفیوں کے نزدیک عورت کی دیت، مطلقاً مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے یعنی جس جگہ مرد کی پوری دیت واجب ہوتی ہے اس جگہ عورت کی نصف دیت واجب ہوگی اور جس جگہ مرد کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتاہے وہاں عورت کی دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی دیت سے کم میں عورت اور مرد دونوں برابر ہیں یعنی جو دیت مرد کی ہے وہی دیت عورت کی ہے لیکن ایک تہائی اور اس سے زائد میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوگی حضرت امام شافعیؒ نے اپنے مذہب کی تائید میں یہ روایت ذکر کی ہے کہ سعید بن المسیب نے کہا کہ ایک تہائی دیت سے کم کی تنصیف نہیں ہوتی ہے اور یہ سنت ہے اور یہاں سعید بن المسیب کی مراد سنت سے سنت نبی ؑ ہے اس سے معلوم ہوا کہ لفظ سنت جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے سنت نبی مراد ہوتی ہے غیر نبی کی سنت مراد نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو اس کو اضافت کیساتھ ذکر کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتاہے ہذہ سنۃ الشیخین ہذہ سنۃ ابی بکر" وغیرہ۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ سعید بن المسیب کی اس روایت میں سنت سے مراد سنت نبی نہیں ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سنت مراد ہے یعنی زید بن ثابت فرمایا کرتے تھے کہ جب دیت ثلث تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہوتے ہیں۔ طحاوی اور ہدایہ میں یہی مذکور ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے ہمارا مذہب ثابت ہوگا کہ سنت کا اطلاق نبی کی سنت پر بھی ہوتاہے اور غیر نبی کی سنت پر بھی ہوتاہے۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ مطلق سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) سنن ہدی (۲) سنن زوائد۔ سنت ہدیٰ وہ ہے جس کا تارک اسارت کی سزا، کا مستحق ہوتاہے یعنی ملامت اور زجر و توبیخ کا مستحق ہوتاہے اور اس کی وجہ سے اس کا مرتبہ گھٹ جاتاہے یہاں متن میں اسارت سے پہلے لفظ جزاء محذوف ہے یا جزاءِ اسارت کو اسارت کے نام سے موسوم کردیا گیا ہے جیساکہ اللہ تعالیٰ کے قول "جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا" میں جزاء سیئۃ کو سیئۃ کیساتھ موسوم کردیا گیا۔ سنت ہدی کی مثال جماعت، اذان اور اقامت ہے کیوں کہ یہ ساری چیزیں شعائر دین اور خصائص اسلام میں سے ہیں یہی وجہ ہے کہ علمائے دین نے تصریح کردی ہے کہ جب کسی ملک کے باشندے سنت ہدی کے ترک کردینے پر اصرار کریں تو امام المسلمین کی جانب سے ان لوگوں کے ساتھ باضابطہ مسلح ہو کر جہاد کیا جائے گا مذکورہ بالا سنن میں سے ہر ایک کے بارے میں بے شمار

احادیث و آثار وارد ہیں جس کا جی چاہے حدیث کی کتابوں میں دیکھ لے اور سنن زوائد وہ ہیں جن کا تارک سزا اور کی اسارت کا مستحق نہ ہو مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اخلاق و عادات جو آپ سے لباس اور قعود و قیام کی حالتوں میں صادر ہوئے ہیں کیوں کہ یہ تمام چیزیں آپ سے عبادت اور قربت کے طور پر صادر نہیں ہوئی ہیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئی ہیں چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جبہ زیب تن فرماتے تھے تو وہ کبھی سرخ دھاریوں والا ہوتا، کبھی بالکل سبز اور کبھی بالکل سفید بھی ہوتا البتہ دونوں آستینیں لمبی ہوتی تھیں اور بسا اوقات سر مبارک پر عمامہ باندھتے تو عمامہ کبھی سیاہ ہوتا کبھی سرخ دھاریوں والا ہوتا نیز اس کی لمبائی کبھی سات ہاتھ کی ہوتی کبھی بارہ ہاتھ کی اور کبھی اس سے کم و بیش ہوتی اسی طرح کبھی آپ حبوا بنا کر بیٹھتے یعنی سرین کے بل پنڈلیوں کو کھڑا کر کے اور پیٹھ اور پنڈلیوں کو کپڑے سے لپیٹ کر قعود فرماتے اور کبھی عذر کی بنا پر چار زانو ہو کر بیٹھتے لیکن اکثر تشہد کی ہیئت پر قعود فرماتے تھے۔ غرض یہ ساری باتیں سنن زوائد کے قبیل سے ہیں ان کے کرنے پر آدمی کو ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر کوئی سزا نہ ہوگی۔ مستحب کے معنی بھی یہی ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ مستحب وہ ہے جس کو علمائے دین نے پسند فرمایا ہو اور سنن زوائد وہ ہیں جن کے نبی علیہ السلام عادی تھے۔

(فوائد) ماتن علیہ الرحمہ نے پہلی قسم کیلئے مفرد کا لفظ سنت ذکر کیا ہے اور دوسری قسم کیلئے سنن زوائد جمع کا صیغہ ذکر کیا ہے اس سے سنتِ ہدی کی قلت اور سنن زوائد کی کثرت کو بیان کرنا مقصود ہے۔

وَالرَّابِعُ اَلنَّفْلُ وَهُوَ مَا يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ عَرَّفَهٗ بِحُكْمِهٖ اِتِّبَاعًا لِلسَّلَفِ وَفِيْ ذِكْرِ نَفْيِ الْعِقَابِ دُوْنَ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَدْرِيْ حَالَ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ وَالزَّائِدُ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ لِلْمُسَافِرِ نَفْلٌ لِهٰذَا الْمَعْنٰى اَنَّهٗ يُثَابُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ وَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ يُخَالِفُ مَا ذَكَرَ الْفُقَهَاءُ اَنَّهٗ لَوْ صَلّٰى اَرْبَعًا وَقَعَدَ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ تَمَّ فَرْضُهٗ وَاَسَاءَ لِاَنَّ هٰذِهِ الْاِسَاءَةَ لَيْسَتْ بِاعْتِبَارِ نَفْسِ الرَّكْعَتَيْنِ بَلْ لِتَاخِيْرِ السَّلَامِ وَاخْتِلَاطِ النَّفْلِ بِالْفَرْضِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا شَرَعَ النَّفْلُ عَلٰى هٰذَا الْوَصْفِ وَجَبَ اَنْ يَّبْقٰى كَذٰلِكَ يَعْنِيْ اَنَّهٗ لَا يَلْزَمُ فِيْ حَالِ الْبَقَاءِ كَمَا كَانَ لَمْ يَلْزَمْ قَبْلَ الْاِبْتِدَاءِ فَاِنْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ لَا يَلْزَمُ اِتْمَامُهٗ وَلَوْ اَفْسَدَهٗ لَا يَلْزَمُ قَضَاؤُهٗ سَوَاءٌ كَانَ صَوْمًا اَوْ صَلٰوةً قُلْنَا اِنَّ مَا اَدَّاهُ وَجَبَتْ صِيَانَتُهٗ وَلَا سَبِيْلَ اِلَيْهَا اِلَّا بِالْتِزَامِ الْبَاقِيْ لِاَنَّ الصَّلٰوةَ وَالصَّوْمَ مِمَّا لَمْ يُفِدْ حُكْمُهٗ اِلَّا اِذَا

كَانَ تَامًّا بِكَوْنِهٖ شُفْعًا اَوْ صَوْمَ يَوْمٍ فَاِنْ اَدّٰى بَعْضَ الصَّلٰوةِ اَوِ الصَّوْمِ فَعَلَيْهِ اَنْ يُّتِمَّهٗ وَاِلَّا يَلْزَمُ اِبْطَالُ عَمَلِهٖ وَهُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِهٖ تعٰ وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ وَاِنْ اَفْسَدَهٗ يَجِبُ اَنْ يَّقْضِيَهٗ لِتَكُوْنَ فِيْهِ صِيَانَةٌ وَلَا يُقَالُ لَيْسَ فِيْهِ اِبْطَالُ الْعَمَلِ بَلْ اِمْتِنَاعٌ عَنْهُ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الْاَجْزَاءَ الْمُؤَدَّيَةَ لَمَّا كَانَ لَهٗ عُرْضَةٌ اَنْ تَصِيْرَ عِبَادَةً بَعْدَ التَّمَامِ وَلَمْ يُتِمَّهَا فَكَاَنَّهٗ اَبْطَلَهَا وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا اَيِ الشُّرُوْعُ مَقِيْسٌ عَلَى النَّذْرِ لِاَنَّ النَّذْرَ صَارَ لِلّٰهِ تعٰ مِنْ حَيْثُ الذِّكْرِ لَا مِنْ حَيْثُ الْفِعْلِ بِاَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهٖ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ اَيْ ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَةِ هٰذَا الذِّكْرِ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ بِاِجْمَاعٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَاِذَا وَجَبَ لِتَعْظِيْمِ ذِكْرِ اسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فِي النَّذْرِ بِالْاِتِّفَاقِ فَلَاَنْ يَّجِبَ لِصِيَانَةِ اِبْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاءُهٗ اَوْلٰى بِالْاِهْتِمَامِ وَالدَّوَامِ لِاَنَّ الدَّوَامَ اَسْهَلُ مِنَ الْاِبْتِدَاءِ فِي الْيُسْرِ وَالْفِعْلَ اَوْلٰى مِنَ التَّسْمِيَةِ فِي الْاِهْتِمَامِ

ترجمہ :- اور چوتھی قسم نفل ہے اور نفل وہ حکم مشروع ہے جس کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائیگا اور اس کو ترک کرنے پر عذاب نہ ہوگا۔ مصنف نے سلف کا اتباع کرتے ہوئے نفل کی تعریف اس کے حکم سے کی ہے اور ذم اور عتاب کو چھوڑ کر عقاب کی نفی کے ذکر میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ ذم اور عتاب کا حال معلوم نہیں ہے اس معنی کے اعتبار سے مسافر کیلئے دو رکعتوں سے زائد نفل ہے یعنی اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اس کے مخالف ہے جو فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں اور دو رکعت پر بیٹھ گیا تو اس کا فرض پورا ہو جائیگا اور وہ گنہگار ہوگا اسلئے کہ یہ گنہگار رہونا دو رکعتوں کے پڑھنے کے سبب سے نہیں ہے بلکہ سلام کی تاخیر کی وجہ سے ہے اور نفل کو فرض کیساتھ خلط ملط کر دینے کی وجہ سے ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفل کو جب اس صفت پر شروع کیا جائے تو واجب ہے کہ وہ اخیر تک ایسا ہی باقی رہے یعنی نفل بقاء کی حالت میں لازم نہیں ہوتا ہے جیساکہ شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھا۔ پس اگر کسی شخص نے نفل شروع کر دیا تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے فاسد کر دیا تو اس کی قضاء لازم نہ ہوگی خواہ یہ نفل روزہ ہو یا نماز ہو ہم کہیں گے کہ اس نے جو کچھ ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے اور اس کی راہ یہی ہے کہ باقی کو لازم کر دیا جائے اسلئے کہ نماز اور روزہ اس قبیل سے ہے جس کا حکم مفید نہیں ہوگا مگر جب کہ وہ تام ہو اس کے شفعہ ہونے کی وجہ سے یا ایک دن کا روزہ ہونے کی وجہ سے پس اگر اس نے نماز یا روزے کے ایک حصہ کو ادا کیا تو اس پر اس کا پورا کرنا واجب ہے ورنہ اپنے عمل

کو باطل کر دینا لازم آئے گا ۔ اور یہ حرام ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے کئے ہوئے کام ضائع نہ کرو اور اگر اس کو فاسد کر دیا تو اس کی قضاء کرنا واجب ہے تاکہ اس صورت میں اس کے عمل کی حفاظت ہو سکے اور یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس میں عمل کا باطل کرنا نہیں ہے بلکہ اس سے رکنا ہے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ وہ اجزاء جو ادا کئے جا چکے ہیں جب کہ وہ اس کیلئے ایک ایسی قوت بن گئے ہیں جو تمام ہونے کے بعد عبادت ہو جائے (لیکن اس کے باوجود) اس نے اجزاء کو پورا نہیں کیا تو گویا اس نے ان کو ضائع کر دیا اور وہ نذر کی طرح ہے جو محض ذکر کرنے سے اللہ کیلئے ہوگئی نہ کہ فعل سے یعنی شروع فی النفل کا مسئلہ مسئلۂ نذر پر قیاس کیا گیا ہے کیوں کہ نذر اللہ کیلئے ذکر قولی سے ہوگئی ہے نہ کہ فعل سے بایں طور کہ قائل نے کہا مجھ پر واجب ہے کہ میں اللہ کیلئے دو رکعت پڑھوں پھر اس کی حفاظت کیلئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا یعنی پھر ہمارے اور تمہارے درمیان اتفاق سے اس ذکر کی حفاظت کیلئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا پس جب اللہ تعالیٰ کے اسم پاک کی تعظیم کرنے کیلئے نذر میں فعل کا شروع کرنا واجب ہوا تو ابتدائے فعل کی حفاظت کیلئے اہتمام اور دوام کے لحاظ سے اس کی بقاء کا واجب ہونا بدرجۂ اولیٰ ہوگا اسلئے کہ دوام آسانی میں سہل تر ہے اور اہتمام میں فعل، ذکر سے اولیٰ ہے ۔

تشریح :۔ عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے اور نفل وہ حکم مشروع ہے جس کے کرنے پر آدمی کو ثواب ملتا ہے اور نہ کرنے پر عذاب نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے نفل کی تعریف اس کے حکم سے کی ہے یعنی نفل کا جو حکم تھا اسی کو نفل کی تعریف میں پیش کر دیا ہے اور مصنف نے ایسا اسلاف کی اتباع میں کیا ہے ۔ شارح کہتے ہیں کہ متن میں ترکِ نفل پر عقاب کی نفی کی گئی ہے اور ذم اور عتاب کی نفی نہیں کی گئی ہے اس سے اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ذم اور عتاب کی حالت معلوم نہیں ہے یعنی یہ معلوم نہیں کہ ترکِ نفل پر ذم اور عتاب ہوگا یا نہیں پس اس کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ان کی نفی نہیں کی گئی اور صرف عتاب کی نفی کر دی گئی ۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ نفل کی مذکورہ تعریف (کہ اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا) کی وجہ سے مسافر کا رباعی نماز میں دو رکعت کے بجائے چار رکعت پڑھنے کی صورت میں دو رکعت نفل شمار ہوں گی یعنی اگر مسافر نے بجائے دو رکعت کے چار رکعت ادا کیں تو مذکورہ تعریف کے مطابق دو رکعت نفل ہوں گی ۔ اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ دو رکعت سے زائد کو نفل کہنا فقہاء کی ان تمام تصریحات کے خلاف ہے جن میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کوئی مسافر چار رکعت نماز پڑھے اور دو رکعت پر قعود کرے تو اس کا فرض ادا ہو جائے گا لیکن وہ گنہگار رہوگا ۔ گنہگار رہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ دو رکعت نفل نہیں ہیں اگر یہ دو رکعت نفل ہوتیں تو یہ مسافر گنہگار نہ ہوتا ۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس مسافر کا گنہگار ہونا ان دو رکعتوں کے پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ سلام کرنے میں جو تاخیر ہوئی

ہے اس تاخیر کی وجہ سے ہے اور نفل کو فرض کیساتھ خلط ملط کر دینے کی وجہ سے ہے۔
"وقال الشافعی لما شرع الخ" سے مصنفؒ نے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے اختلاف یہ ہے کہ نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہوتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفل جس صفت کیساتھ شروع کیا جاتا ہے آخر تک اسی صفت پر باقی رہتا ہے یعنی نفل جس طرح شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھا اسی طرح شروع کرنے کے بعد حالت بقاء میں بھی لازم نہ ہوگا کیوں کہ بقائے شئی ابتداء کے مخالف نہیں ہوتی ہے لہٰذا اگر کسی نے نفل کو شروع کر دیا تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر شروع کرنے کے بعد اس کو فاسد کر دیا تو اس پر اس کی قضاء لازم نہ ہوگی۔ یہ نفل خواہ روزہ ہو خواہ نماز ہو۔
حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے یعنی شروع کرنے سے پہلے نفل اگرچہ غیر لازم ہوتا ہے لیکن شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ نفل ادا کرنے والے نے نفل کا جو حصہ ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے تاکہ ابطالِ عمل لازم نہ آئے اور اس کی حفاظت کی راہ یہی ہے کہ نفل کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو لازم قرار دیا جائے۔ کیوں کہ نماز اور روزہ ایسی عبادتیں ہیں جو اس وقت تک مفیدِ حکم نہیں ہو سکتی ہیں جب تک کہ وہ تام نہ ہو جائے یعنی اگر نماز ہے تو وہ شفعہ (جفت) ہو جائے اور اگر روزہ ہے تو پورے ایک دن کا ہو جائے پس اگر اس نے روزے یا نماز کا ایک حصہ ادا کر لیا تو اس پر باقی کا ادا کرنا بھی واجب ہوگا ورنہ تو عمل کو باطل کرنا لازم آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ کے قول " ولا تبطلوا اعمالکم " کی وجہ سے عمل کو باطل کرنا حرام ہے اور اگر شروع کرنے کے بعد نفل کو فاسد کر دیا تو اس کی حفاظت کے پیشِ نظر اس کی قضاء کرنا واجب ہوگا۔
" ولا یقال لیس فیہ " سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں ابطالِ عمل لازم نہیں آتا ہے بلکہ امتناع عن العمل (عمل سے رک جانا) لازم آتا ہے۔ اور حرام ابطالِ عمل ہے نہ کہ امتناع عن العمل۔ لہٰذا نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہیئے اور اس کی قضاء واجب نہ ہونی چاہیئے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ نفل کے وہ اجزاء جو ادا کئے جا چکے ہیں وہ اس کیلئے ایک ایسی قوت بن گئے ہیں جو تمام ہو جانے کے بعد عبادت ہو جائے لیکن اس کے باوجود اس نے ان اجزاء کو پورا نہیں کیا تو یہ ایسا ہو گیا گویا اس نے ان کو ضائع کر دیا ہے اور جب ایسا ہے تو نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے اس کا ابطال لازم آئے گا اور ابطال حرام ہے لہٰذا اس کی حفاظت کیلئے اور اس کو باطل کرنے سے محفوظ رکھنے کیلئے بقیہ حصہ کا پورا کرنا لازم ہوگا اور فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضاء واجب ہوگی۔
احناف کی طرف سے شروع فی النفل کو نذر پر قیاس کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر کسی نے اللہ کیلئے نذر کی مثلاً یوں کہا للہ علیّ ان اصلی رکعتین " مجھ پر اللہ کے واسطے دو رکعت پڑھنا لازم ہے تو یہاں اگرچہ فعل موجود

نہیں ہے لیکن اس کے باوجود صرف ذکرِ قولی اور تعیینِ لسانی سے اس نذر کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے یعنی اس ذکرِ قولی اور تعیینِ لسانی کی حفاظت کے خاطر فعل منذور کا شروع کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اس پر ہمارا اور آپ کا اتفاق ہے پس جب نذر میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ذکر کی عظمت کو برقرار رکھنے کیلئے بالاتفاق فعل کا شروع کرنا واجب ہے تو شروع فی النفل میں ابتدائے فعل کی حفاظت کے خاطر اس کا باقی رکھنا بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ کیوں کہ دوام، ابتداء سے آسان ہے اور اہتمام میں فعل، ذکر سے اولیٰ ہے۔

وَرُخْصَةٌ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ عَزِيْمَةٌ وَلَمْ يُعَرِّفْهَا لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِمُشْتَرَكَةٍ مَعْنًى وَلَيْسَ لَهَا حَقِيْقَةٌ مُتَّحِدَةٌ تُوْجَدُ فِيْ جَمِيْعِ اَنْوَاعِهَا عَلَى السَّوِيَّةِ بَلْ قَسَّمَهَا اَوَّلًا اِلَى الْاَنْوَاعِ ثُمَّ عَرَّفَ كُلَّ نَوْعٍ عَلٰى حِدَةٍ وَتَقْسِيْمُهَا بِاعْتِبَارِ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اِسْمُ الرُّخْصَةِ فَقَالَ وَهِيَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَحَدُهُمَا اَحَقُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ اَحَدُهُمَا اَتَمُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَتَفْصِيْلُهٗ اِنَّ الرُّخْصَةَ الْحَقِيْقِيَّةَ هِيَ الَّتِيْ تَبْقٰى عَزِيْمَتُهٗ مَعْمُوْلَةً فَكُلَّمَا كَانَتِ الْعَزِيْمَةُ ثَابِتَةً كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَيْضًا فِيْ مُقَابَلَتِهَا حَقِيْقَةً فَفِي الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ لَمَّا كَانَتِ الْعَزِيْمَةُ مَوْجُوْدَةً مَعْمُوْلَةً فِي الشَّرِيْعَةِ كَانَتِ الرُّخْصَةُ فِيْ مُقَابَلَتِهَا اَيْضًا حَقِيْقَةً ثَابِتَةً ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا كَانَتِ الْعَزِيْمَةُ مَوْجُوْدَةً مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَيْضًا حَقِيْقَةً مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِيْ فَاِنَّ الْعَزِيْمَةَ فِيْهِ مَوْجُوْدَةٌ مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ فَلَا تَكُوْنُ الرُّخْصَةُ اَحَقَّ اَيْضًا وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْاٰخَرَيْنِ لَمَّا فَاتَتِ الْعَزِيْمَةُ مِنَ الْبَيْنِ وَلَمْ تَكُنْ مَوْجُوْدَةً كَانَتِ الرُّخْصَةُ فِيْ مُقَابَلَتِهَا مَجَازًا بِمَعْنٰى اَنَّ اِطْلَاقَ الرُّخْصَةِ عَلَيْهِمَا مَجَازًا اِذْ هِيَ صَارَتْ بِمَنْزِلَةِ الْعَزِيْمَةِ قَائِمَةً مَقَامَهَا ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا فَاتَتِ الْعَزِيْمَةُ مِنْ تَمَامِ الْعَالَمِ وَلَمْ تَكُنْ مَوْجُوْدَةً فِيْ شَيْءٍ مِنَ الْمَوَادِّ كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَتَمَّ الْمَجَازِ لَا شُبْهَةَ لَهٗ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَصْلًا بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِيْ فَاِنَّهٗ لَمَّا وُجِدَتِ الْعَزِيْمَةُ فِيْ بَعْضِ الْمَوَادِّ كَانَتِ الرُّخْصَةُ اَنْقَصَ فِيْ مَجَازِيَّتِهَا۔

ترجمہ:۔ اور دوسری قسم رخصت ہے اس کا عطف عزیمت پر ہے مصنف نے اس کی تعریف اسلئے نہیں کی کہ وہ کسی ایسے معنی کو شامل نہیں ہے جس کے بہت سے افراد ہوں اور نہ اس کیلئے کوئی ایسی حقیقت متحدہ ہے جو اس کے تمام انواع میں مساویانہ طور پر پائی جائے بلکہ اس کو اوّلاً اقسام کی طرف منقسم کر دیا ہے

پھر ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے اور اس کی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ اس پر لفظ رخصت کا اطلاق کیا جاسکے۔ چنانچہ فرمایا اور رخصت کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں از قسم حقیقت ہیں ان میں سے ایک زیادہ قوی ہے دوسرے سے اور دو قسمیں از قسم مجاز ہیں ان میں سے ایک زیادہ کامل ہے دوسرے سے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقیہ وہ ہے جس کی عزیمت معمول ہو کر باقی رہتی ہے پس جب عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلہ میں حقیقت بن کر ثابت ہوگی۔ پس پہلی دو قسموں میں چونکہ عزیمت شریعت میں معمول ہو کر موجود ہوئی تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی حقیقت بن کر ثابت ہوگی پھر ان میں سے قسم اوّل میں چونکہ عزیمت تمام وجوہ سے موجود ہے تو رخصت بھی تمام وجوہ سے حقیقت ہوگی۔ برخلاف قسم ثانی کے اسلئے کہ عزیمت اس میں من وجہ موجود ہے اور من وجہ موجود نہیں ہے لہٰذا رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی اور بعد والی دو قسموں میں چونکہ عزیمت درمیان سے فوت ہوگئی اور موجود نہیں ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں رخصت مجاز ہوگی۔ یعنی رخصت کا اطلاق ان دونوں پر مجازا ہوگا کیونکہ یہ رخصت عزیمت کے مرتبہ میں اس کے قائم مقام ہے پھر ان میں سے پہلی قسم میں عزیمت چونکہ پوری دنیا سے غائب ہے اور کسی مادے میں موجود نہیں ہے اسلئے رخصت اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ برخلاف دوسری قسم کے کیوں کہ جب عزیمت بعض مادوں میں موجود ہے تو رخصت بھی اپنے مجاز ہونے میں ناقص ہوگی۔

تشریح :۔ شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت "ورخصۃ" میں رخصت کا عطف، عزیمت پر ہے اور رخصت وہ حکم مشروع ہے جس میں مشکل امر کو عذر کی وجہ سے آسان کیا گیا ہو۔ شارح رح نے فرمایا کہ ماتنؒ نے رخصت کی تعریف کئے بغیر اس کی تقسیم شروع کردی ہے حالانکہ پہلے کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے اور پھر اس کی تقسیم کی جاتی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو اور ہر معنی کیلئے واضع بھی الگ الگ ہو جیسے لفظ عین، کہ آنکھ، سونا، پانی کا چشمہ، اور بہت سے معانی کیلئے موضوع ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی واحد کلی کیلئے موضوع ہو جس کے بہت سے افراد ہوں مگر ان سب کی حقیقت ایک ہو۔ جیسے انسان کہ وہ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور حیوان ناطق کے بہت سے افراد ہیں اور ان سب کی حقیقت ایک ہے۔ پس تعریف ایسی چیز کی کی جاتی ہے جو مشترک معنوی ہو، اور اس کیلئے ایسی حقیقتِ متحدہ ہو جو اس کے تمام اقسام میں مساویانہ طور پر پائی جاتی ہو۔ اور رخصت نہ تو مشترکِ معنوی ہے اور نہ اس کیلئے ایسی حقیقتِ متحدہ موجود ہے جو رخصت کے تمام اقسام میں پائی جاتی ہو اور جب ایسا ہے تو اس کی تعریف کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے مصنفِ منار نے اوّلاً رخصت کی تقسیم کی ہے اور پھر ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

"وتقسیمہا باعتبار ما الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب رخصت کیلئے ایسی حقیقت موجود نہیں ہے جو اس کی تمام انواع میں پائی جاتی ہو تو رخصت کو اس کی تمام انواع کی طرف منقسم کرنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ رخصت کی یہ تقسیم صرف اس اعتبار سے ہے کہ اس پر لفظ رخصت کا اطلاق ہوتا ہے خواہ وہ حقیقت ہو خواہ مجاز ہو۔ یعنی رخصت کی جملہ اقسام پر چونکہ رخصت کا اطلاق ہوتا ہے اسلئے رخصت کو ان اقسام کی طرف سے منقسم کر دیا گیا جیساکہ مشترک لفظی کو اسی اعتبار سے منقسم کیا جاتا ہے۔

مصنف رح نے فرمایا کہ رخصت کی چار قسمیں ہیں اس طور پر کہ رخصت کی دو قسمیں ہیں (۱) رخصت حقیقیہ (۲) رخصت مجازیہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں اس طور پر کہ رخصت حقیقیہ کی ایک قسم دوسری سے زیادہ قوی ہوتی ہے اور رخصت مجازیہ کی ایک قسم دوسری سے زیادہ کامل ہوتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقیہ وہ ہے جس کی عزیمت قابل عمل ہو کر باقی رہتی ہے چنانچہ جب بھی عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلہ میں حقیقت بن کر رہے گی پس پہلی دو قسموں میں چونکہ عزیمت معمول فی الشریعت ہو کر موجود ہوتی ہے اسلئے اس کے مقابلہ میں رخصت بھی حقیقت بن کر رہے گی پھر ان دونوں میں سے پہلی قسم میں چونکہ عزیمت اپنے تمام اعتبارات کیساتھ موجود ہے اسلئے رخصت بھی تمام اعتبارات سے حقیقت بن کر رہی اس کے برخلاف دوسری قسم ہے کہ اس میں عزیمت بعض اعتبارات سے موجود ہے اور بعض اعتبارات سے موجود نہیں ہے لہٰذا اس کے مقابلہ میں رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی اور بعد کی دو قسموں میں چونکہ عزیمت درمیان سے فوت ہو گئی ہے اور وہ موجود نہیں ہے اسلئے اس کے مقابلہ میں رخصت مجاز ہوگی یعنی ان پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوگا کیوں کہ یہ رخصت، عزیمت کے مرتبہ میں ہے اور عزیمت کے قائم مقام ہے پھر ان میں سے پہلی قسم میں چونکہ عزیمت پوری دنیا سے غائب ہے اور کسی مادے میں موجود نہیں ہے اسلئے یہ رخصت اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا اس کے برخلاف دوسری قسم ہے کہ اس میں عزیمت بعض مادوں میں موجود ہے لہٰذا یہ رخصت اپنے مجاز ہونے میں ناقص ہوگی۔

أَمَّا أَحَقُّ نَوْعَيِ الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتُبِيحَ أَيْ عُومِلَ مُعَامَلَةَ الْمُبَاحِ فِي سُقُوطِ الْمُؤَاخَذَةِ لَا أَنَّهُ يَصِيرُ مُبَاحًا فِي نَفْسِهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا وَهُوَ الْحُرْمَةُ فَلَمَّا كَانَ الْمُحَرِّمُ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُودَيْنِ فَالْاِحْتِيَاطُ وَالْعَزِيمَةُ فِي الْكَفِّ عَنْهُ وَمَعَ ذٰلِكَ يُرَخَّصُ فِي مُبَاشَرَةِ الطَّرَفِ

الْمُقَابِلِ فَكَانَ هُوَ اَحَقُّ بِاِطْلَاقِ اِسْمِ الرُّخْصَةِ عَلَيْهِ مِنَ الْوُجُوْهِ الْبَاقِيَةِ كَالْمُكْرَهِ عَلٰى اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ اَىْ كَتَرَخُّصِ مَنْ اُكْرِهَ عَلٰى اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ بِمَا يَخَافُ عَلٰى نَفْسِهٖ اَوْ عَلٰى عُضْوٍ مِنْ اَعْضَائِهٖ لَا بِمَا دُوْنَهٗ فَاِنَّهٗ رُخِّصَ لَهٗ اِجْرَاؤُهَا عَلَى اللِّسَانِ بِشَرْطِ اَنْ يَكُوْنَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنًّا بِالْاِيْمَانِ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ لِلشِّرْكِ وَهُوَ حُدُوْثُ الْعَالَمِ وَالنُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ بِلَا رَيْبٍ وَمَعَ ذٰلِكَ يُرَخَّصُ لَهٗ لِاَنَّ حَقَّهٗ فِىْ نَفْسِهٖ يَفُوْتُ عِنْدَ الْاِمْتِنَاعِ صُوْرَةً وَمَعْنًى اَمَّا صُوْرَةً فَبِتَخْرِيْبِ الْبِنْيَةِ وَاَمَّا مَعْنًى فَبِزُهُوْقِ الرُّوْحِ وَفِى الْاِقْدَامِ عَلَيْهَا لَا يَفُوْتُ حَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى مَعْنًى لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ بَاقٍ۔

ترجمہ :۔ رخصتِ حقیقیہ کی پہلی قسم جو قوی ترین ہے وہ ہے جس کو مباح سمجھا جاتا ہے یعنی جس کے ساتھ مؤاخذہ کے ساقط ہونے میں مباح کی طرح معاملہ کیا جاتا ہے یہ بات نہیں کہ وہ فی نفسہ مباح ہوجاتا ہے محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود پس چونکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے احتیاط اور عزیمت اس سے رکنے میں ہے اس کے باوجود طرف مقابل کے کرنے کی اجازت دی جاتی ہے پس یہ قسم دوسری اقسام کے مقابلہ میں لفظ رخصت کے اس پر اطلاق میں زیادہ حقدار ہے جیسے وہ شخص جس کو کلمۂ کفر جاری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو یعنی جیسے اس شخص کا رخصت پر عامل ہونا جس کو کلمۂ کفر کے جاری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اس سبب سے کہ وہ اپنی جان پر یا کسی عضو پر اندیشہ کرتا ہے نہ کہ عضو سے کم پر کیوں کہ اس کو زبان پر کلمۂ کفر جاری کرنے کی اجازت دی گئی ہے اس شرط کیساتھ کہ اس کا دل ایمان سے مطمئن ہو باوجودیکہ محرّمِ شرک یعنی حدوثِ عالم اور وہ نصوص جو اس پر دلالت کرتی ہیں اور حرمت دونوں بلاریب موجود ہیں۔ اس کے باوجود اس کو اجازت دی گئی ہے اسلئے کہ امتناع کے وقت اس کا حق فی نفسہ فوت ہوجاتا ہے صورۃً بھی اور معنًی بھی بہرحال صورۃً تو اسلئے کہ اس کا اصل ڈھانچہ ہی بگڑ جاتا ہے اور معنًی اسلئے کہ اس کی جان ختم ہوجاتی ہے اور کلمۂ کفر جاری کرنے پر اللہ کا حق معنًی فوت نہیں ہوتا ہے کیوں کہ تصدیق باقی ہے۔

تشریح :۔ رخصتِ حقیقیہ کی پہلی قسم جو احق اور اقوی ہے وہ ہے جس کے ساتھ محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود مواخذہ ساقط ہونے کے حق میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے یعنی جس طرح مباح کے ارتکاب پر مواخذہ نہیں ہوتا ہے اسی طرح رخصتِ حقیقیہ کی اس قسم کے ارتکاب پر بھی مواخذہ نہ ہوگا۔ یہ بات نہیں کہ وہ قسم فی نفسہ مباح ہوجاتی ہے کیوں کہ عدمِ مواخذہ اباحت کو مستلزم نہیں ہے،

چنانچہ اگر کسی نے گناہ کا اعتراف کیا اور اللہ نے اس کو معاف کر دیا تو اس گناہ پر مواخذہ نہ ہوگا لیکن مواخذہ نہ ہونے سے اس گناہ کا مباح ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح یہ قسم، محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود فی نفسہ مباح نہیں ہوتی بلکہ اس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے گا یعنی اس کے ارتکاب پر مواخذہ نہ ہوگا۔ بہرحال اس قسم اول میں جب محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں تو احتیاط اور عزیمت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس سے رکا جائے یعنی اس کا ارتکاب نہ کیا جائے لیکن اس کے باوجود عزیمت کی طرف مقابل پر عمل کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ پس یہ قسم دوسری اقسام کے مقابلہ میں اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جائے۔ اس قسم کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا اور جان یا کوئی عضو تلف کر دینے کی دھمکی دیدی گئی تو اس کو زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ اس کے دل میں ایمان موجود ہو حالانکہ یہاں محرم شرک یعنی حدوث عالم اور کفر کی حرمت پر دلالت کرنے والی نصوص اور حرمت دونوں موجود ہیں پس اس کے باوجود اس کو اس کی رخصت دی گئی ہے یعنی اگر کلمۂ کفر زبان سے کہہ لیا تو اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر یہ شخص کلمۂ کفر کہنے سے رک گیا تو اس کا حق صورۃً بھی فوت ہو جائے گا اور معنیً بھی فوت ہو جائیگا یعنی جب یہ شخص کلمۂ کفر کہنے سے رک گیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو اس کا نفس صورۃً اور معنیً دونوں طرح تلف ہو گیا۔ صورۃً تو اسلئے کہ اس کی فطرت یعنی اصل ڈھانچہ ہی بگڑ جاتا ہے اور معنیً اسلئے کہ اس کی جان ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ کلمۂ کفر کہنے سے اللہ کا حق فوت نہیں ہوتا ہے کیونکہ رکن اصلی یعنی تصدیق جس کا تعلق قلب سے ہے وہ باقی رہتا ہے۔ پس کلمۂ کفر کہنے سے رک جانا عزیمت ہے حتی کہ اگر اس شخص نے صبر کیا اور قتل ہو گیا تو یہ شخص ماجور ہوگا اور اگر ہلاکت سے بچنے کے لئے کلمۂ کفر زبان سے کہہ لیا تو اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔

(فوائد)۔ اکراہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ملجیٔ (۲) غیر ملجیٔ۔ اول تو وہ ہے کہ کسی کو جان یا کوئی عضو تلف کرنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو جیسے اکراہ بالقتل، اکراہ بقطع الید۔ دوم وہ ہے کہ کسی کو اس سے کم کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو جیسے اکراہ بالحبس، اکراہ بالضرب، اکراہ باتلاف المال۔ شریعت اسلام نے پہلی قسم کی وجہ سے رخصت دی ہے نہ کہ دوسری قسم کی وجہ سے۔

وَافْطَارُہٗ فِیْ رَمَضَانَ اَیْ اِذَا اُکْرِہَ الصَّائِمُ بِمَا فِیْہِ الْجَاءُ عَلٰی اِفْطَارِہٖ فِیْ رَمَضَانَ یُبَاحُ لَہُ الْاِفْطَارُ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَھُوَ شُھُوْدُ رَمَضَانَ وَالْحُرْمَۃَ کِلَاھُمَا مَوْجُوْدَانِ لِاَنَّ حَقَّہٗ یَفُوْتُ رَاْسًا وَحَقُّ اللّٰہِ تَعَالٰی بَاقٍ بِالْخَلَفِ۔

ترجمہ :۔ اور رمضان میں مکرَہ کا افطار کرنا یعنی جب صائم کو ایسی چیز سے مجبور کیا گیا جس میں صائم کو رمضان میں افطار کرنے پر مجبور کرنا ہوتا ہے تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہو جاتا ہے باوجود یکہ محرم یعنی شہود شہر اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے کہ صائم کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ کا حق خلیفہ (قضاء) کیساتھ باقی رہتا ہے۔

تشریح :۔ رخصت کی اس قسم کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر رمضان میں روزے دار کو روزہ افطار کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہوگا حالانکہ افطار کا محرم یعنی شہود شہر رمضان اور حرمت دونوں موجود ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ افطار نہ کرنے کی صورت میں روزے دار کا حق تو بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور افطار کرنے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا حق قضاء کے طور پر باقی رہتا ہے لہٰذا عزیمت اگرچہ روزہ افطار نہ کرنا ہے لیکن اس کو روزہ افطار کرنے کی رخصت دے دی گئی ہے۔

وَإِتْلَافُهُ مَالَ الْغَيْرِ اَیْ إِذَا أُكْرِهَ عَلٰى إِتْلَافِ مَالِ الْغَيْرِ يُرَخَّصُ لَهُ ذٰلِكَ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ لِاَنَّ حَقَّهُ يَفُوْتُ رَاْسًا وَحَقُّ الْمَالِكِ بَاقٍ بِالضَّمَانِ۔

ترجمہ :۔ اور اس کا دوسرے کے مال کو تلف کرنا یعنی جب دوسرے کے مال کو تلف کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اس کیلئے اس کی رخصت ہوگی باوجودیکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے۔

تشریح :۔ تیسری مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو دوسرے کا مال تلف کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے مال تلف کرنے کی اجازت ہوگی حالانکہ یہاں محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں دلیل یہ ہے کہ مال تلف نہ کرنے کی صورت میں مکرَہ کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور مال تلف کرنے کی صورت میں مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے لہٰذا عزیمت اگرچہ مال کا تلف نہ کرنا ہے لیکن مال تلف کرنے کی اجازت بھی حاصل ہوگی۔

وَتَرْكُ الْخَائِفِ عَلٰى نَفْسِهِ الْاَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ عَطْفٌ عَلَى الْمُكْرَهِ اَیْ إِذَا تَرَكَ الْخَائِفُ عَلٰى نَفْسِهِ الْاَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ لِلسُّلْطَانِ الْجَائِرِ جَازَ لَهُ ذٰلِكَ

مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَهُوَ الْوَعِيْدُ عَلٰى تَرْكِ الْاَمْرِ مَعَ مُوْجَبِهٖ قَائِمٌ لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى بَاقٍ بِاعْتِقَادِ حُرْمَةِ التَّرْكِ۔

**ترجمہ:۔** اور اپنی جان پر خوف کرنے والے کا امر بالمعروف کو ترک کرنا یہ مکرہ پر معطوف ہے یعنی جب کوئی شخص اپنی جان کے خوف سے ظالم بادشاہ کے سامنے امر بالمعروف چھوڑ دے تو اس کیلئے ایسا کرنا جائز ہے باوجودیکہ محرم یعنی ترک امر پر وعید اس کے موجب کیساتھ موجود ہے اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق حرمتِ ترک کے اعتقاد کیساتھ باقی رہتا ہے۔

**تشریح:۔** شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت مکرَہ پر معطوف ہے اور یہ بھی رخصتِ حقیقیہ کی قسم اول کی مثال ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے ظالم بادشاہ کے سامنے اپنی جان کے خوف سے اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو یہ اس کیلئے جائز ہوگا حالانکہ یہاں محرِّم یعنی امر بالمعروف ترک کرنے پر وعید بھی موجود ہے اور اس کا موجَب یعنی حرمت بھی موجود ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس شخص نے اگر امر بالمعروف کو ترک نہ کیا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جائے گا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا۔ اور اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو اللہ تعالیٰ کا حق باقی رہتا ہے اس طور پر کہ اس کو ترکِ امر کی حرمت کا اعتقاد ہے۔

وَجِنَايَتُهٗ عَلَى الْاِحْرَامِ اَيْ وَكَجِنَايَةِ الْمُكْرَهِ عَلٰى اِحْرَامِهٖ يُبَاحُ لَهٗ مَا اُكْرِهَ عَلَيْهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَحُكْمِهٖ جَمِيْعًا لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى بَاقٍ بِاَدَاءِ الْغُرْمِ وَلَا يَخْلُوْ هٰذَا اللَّفْظُ عَنْ اِنْتِشَارٍ وَلَوْ اَرْجَعَ ضَمِيْرَهٗ اِلَى الْخَائِفِ يَخْرُجُ عَنِ الْاِنْتِشَارِ قَلِيْلًا وَلَوْ قَدَّمَهٗ عَلٰى قَوْلِهٖ وَتَرْكُ الْخَائِفِ فِي الذِّكْرِ لَكَانَ اَوْلٰى بِاتِّصَالِ اَمْثِلَةِ الْمُكْرَهِ كُلِّهَا۔

**ترجمہ:۔** اور اس کا احرام پر جنایت کرنا یعنی جیسے مکرہ کا اپنے احرام پر جنایت کا ارتکاب کرنا اس کیلئے وہ چیز مباح ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے باوجودیکہ محرّم اور اس کا حکم دونوں موجود ہیں اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق تاوان کی ادائیگی کی صورت میں باقی ہے اور یہ لفظ انتشار سے خالی نہیں ہے اور اگر اس کی ضمیر خائف کی طرف راجع کر دی جائے تو کسی قدر انتشار سے نکل جائے گا۔ اور اگر مصنف اس کو اپنے قول "وترک الخائف" پر ذکر میں مقدم کرتے تو مکرہ کی تمام مثالوں کے متصل ہونے کے سبب زیادہ مناسب ہوتا۔

تشریح :۔ مصنف نے ایک مثال اور بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر محرم کو حالت احرام میں کسی جنایت کے ارتکاب پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے اس جنایت کا ارتکاب کرنا درست اور جائز ہوگا حالانکہ محرّم یعنی احرام اور اس کا حکم یعنی جنایت فی الاحرام کی حرمت دونوں موجود ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جنایت کا ارتکاب نہ کرنے کی صورت میں اس کا حق بالکل فوت ہوجائے گا یعنی اس کو قتل کردیا جائے گا اور جنایت کا ارتکاب کرنے کی صورت میں بصورت تاوان اللہ کا حق باقی رہتا ہے لہٰذا جنایت کا ارتکاب نہ کرنا اگرچہ عزیمت ہے لیکن جنایت کا ارتکاب کرنے کی رخصت بھی اس کو حاصل ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ جنایتہ کی ضمیر مکرہ کی طرف راجع ہے اور جنایتہ علی الاحرام، مکرہ کے مقامات میں سے ہے اور "وترک الخائف علی نفسہ" متعلق اور متعلق کے درمیان واقع ہے اور یہ انتشار فی الفہم ہے اگر جنایتہ کی ضمیر خائف کی طرف راجع کردی جاتی تو یہ کلام قدرے انتشار سے نکل جاتا اور اگر جنایتہ علی الاحرام کو ترک الخائف پر مقدم کردیا جاتا تو مکرہ کی مثالوں کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے زیادہ مناسب ہوتا۔

وَتَنَاوُلُ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ اَىْ تَنَاوُلِ الشَّخْصِ الْمُضْطَرِّ بِالْمَخْمَصَةِ حَيْثُ يُرَخَّصُ لَهٗ تَنَاوُلُ طَعَامِ الْغَيْرِ لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ بِالْمَوْتِ عَاجِلًا وَحَقُّ الْمَالِكِ مَرْعِيٌّ بِالضَّمَانِ بَعْدَهٗ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ مَعًا۔

ترجمہ :۔ اور مضطر کا دوسرے کا مال لینا یعنی جیسے بھوک سے مجبور آدمی کا کسی دوسرے کے مال پر قبضہ کرنا چنانچہ اس کیلئے دوسرے کا مال سے لینا جائز ہے کیونکہ اس کا حق موت عاجل کی صورت میں فوت ہوجاتا ہے اور مالک کا حق اس کے بعد بھی ضمان کی صورت میں ملحوظ ہے باوجودیکہ محرّم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔

تشریح :۔ رخصت حقیقیہ کی اسی قسم کی ایک اور مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اس قدر بھوک میں مبتلا ہو کہ نہ کھانے کی صورت میں مرجانے کا اندیشہ ہو تو اب اگر وہ جان بچانے کیلئے بقدر ضرورت کسی دوسرے کا مال غصب کرکے یا چوری کرکے کھالے تو یہ اس کیلئے جائز ہے کیونکہ نہ کھانے کی صورت میں موت عاجل سے اس کا حق فوت ہوجائے گا اور مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے پس یہاں بھی محرّم یعنی ملک غیر اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن اس کے باوجود رخصت پر عمل کرنا جائز ہوگا۔

وَحُكْمُهُ أَيْ حُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ الْأَوَّلِ مِنَ الرُّخْصَةِ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ أَوْلٰى حَتّٰى لَوْ صَبَرَ وَقُتِلَ فِيْ صُوْرَةِ الْإِكْرَاهِ كَانَ شَهِيْدًا لِأَنَّهُ بَذَلَ نَفْسَهُ لِإِقَامَةِ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَكَذَا لَوْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوْفِ فِيْ صُوْرَةِ الْخَوْفِ أَوْ لَمْ يَتَنَاوَلْ مَالَ الْغَيْرِ وَمَاتَ لَمْ يَمُتْ آثِمًا بَلْ شَهِيْدًا وَإِنْ عَمِلَ بِالرُّخْصَةِ أَيْضًا يَجُوْزُ لَهُ عَلٰى مَا حَرَّرْتُ ـ

ترجمہ:۔ اور اس کا حکم یعنی رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے حتی کہ اگر مکرہ صبر کرلے اور صورتِ اکراہ میں قتل ہوجائے تو وہ شہید ہوگا۔ کیوں کہ اس نے حق اللہ کی اقامت کے خاطر اپنی جان قربان کردی اسی طرح اگر مکرہ نے صورتِ خوف میں امر بالمعروف کیا یا مالِ غیر نہ لیا اور مرگیا تو وہ گنہگار ہوکر نہیں مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کیا تو یہ اس کیلئے جائز ہوگا جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں۔

تشریح:۔ مصنف رحؒ نے فرمایا کہ رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے چنانچہ اگر مکرہ صبر کرلے یعنی کلمۂ کفر کو زبان سے نہ کہے اور قتل ہوجائے تو یہ شہید ہوگا کیوں کہ اس نے اللہ کے حق کے خاطر اپنی جان قربان کردی ہے اسی طرح مکرہ اگر جان کے خوف کے باوجود امر بالمعروف کرے یا غیر کا مال نہ کھائے اور مرجائے تو یہ گنہگار ہوکر نہ مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کیا تو یہ بھی اس کیلئے جائز ہے جیسا کہ تفصیل کیساتھ لکھا جاچکا ہے۔

وَالثَّانِيْ مَا اسْتُبِيْحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لٰكِنَّ الْحُكْمَ تَرَاخٰى عَنْهُ فَهُوَ أَدْوَنُ مِنَ الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ السَّبَبَ قَائِمٌ فَهُوَ مِنَ الرُّخَصِ الْحَقِيْقِيَّةِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ الْحُكْمَ تَرَاخٰى عَنْهُ كَانَ غَيْرَ أَحَقَّ كَالْمُسَافِرِ أَيْ كَإِفْطَارِ الْمُسَافِرِ يُرَخَّصُ لَهُ فَإِنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ مَوْجُوْدٌ فِيْ حَقِّهِ لٰكِنَّ حُكْمَهُ وَهُوَ وُجُوْبُ أَدَاءِ الصَّوْمِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ إِلٰى إِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ـ

ترجمہ:۔ رخصتِ حقیقیہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ سبب کے قیام کے باوجود اس کو مباح سمجھا جائے لیکن حکم اس سے مؤخر ہوگا پس یہ قسم پہلی قسم کی بہ نسبت ادنیٰ ہے اسلئے کہ اس حیثیت سے کہ سبب قائم ہے تو وہ رخصتِ حقیقیہ ہے اور اس حیثیت سے کہ حکم اس سے مؤخر ہے تو غیر حقیقی ہے جیسے مسافر یعنی جیسے مسافر کا مفطر ہونا مسافر کیلئے جائز ہے کیوں کہ سبب یعنی وجودِ رمضان اس کے حق

ہیں موجود ہے لیکن اس کا حکم یعنی ادائے صوم کا واجب ہونا ایام اخر کی گنتی پانے تک اس سے مؤخر ہے۔
تشریح :۔ رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ سبب محرّم کے قیام کے باوجود اس کو مباح سمجھا جائے لیکن حکم اس سے مؤخر ہو جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ دوسری قسم پہلی قسم سے ادنیٰ ہے کیوں کہ سبب محرّم چونکہ موجود ہے اسلئے یہ رخصت حقیقیہ ہے اور حکم چونکہ مؤخر ہو گیا اسلئے وہ غیر احق ہے جیسے رمضان کے مہینہ میں مسافر کیلئے افطار کرنے کی اجازت ہے حالانکہ افطار کا سبب محرّم یعنی وجود رمضان اس کے حق میں بھی موجود ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" کا مخاطب جس طرح مقیم ہے اسی طرح مسافر ہے لیکن اس کا حکم یعنی ادائے صوم کا واجب ہونا "عدۃ من ایام اخر" تک مؤخر ہے چنانچہ ارشاد باری ہے "فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر" مسافر کے حق میں چونکہ ادائے صوم کا واجب ہونا "عدۃ من ایام اخر" تک مؤخر ہے اسلئے اگر مسافر رمضان میں مر گیا یا رمضان ختم ہوتے ہی مر گیا تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا جیساکہ رمضان سے پہلے مر جانے کی صورت میں کوئی چیز واجب نہیں ہوتی ہے۔

وَحُكْمُهٗ اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى لِكَمَالِ سَبَبِهٖ وَهُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ حَتّٰى كَانَ الصَّوْمُ فِى السَّفَرِ اَفْضَلُ مِنَ الْاِفْطَارِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِىِّ الْاِفْطَارُ اَفْضَلُ لِقَوْلِهٖ اُولٰئِكَ الْعُصَاةُ اُولٰئِكَ الْعُصَاةُ وَقَوْلِهٖ لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِى السَّفَرِ قُلْنَا كَانَ ذٰلِكَ مَحْمُوْلًا عَلٰى حَالَةِ الْجِهَادِ وَلِتَرَدُّدٍ فِى الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيْمَةُ تُؤَدِّىْ مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ وَجْهٍ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِكَمَالِ سَبَبِهٖ فَهُوَ دَلِيْلٌ ثَانٍ لِكَوْنِ الْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى وَذٰلِكَ لِاَنَّ الرُّخْصَةَ اِنَّمَا هِىَ لِلْيُسْرِ وَالْيُسْرُ كَمَا يَكُوْنُ فِى الْاِفْطَارِ وَهُوَ اَيْضًا كَذٰلِكَ يَكُوْنُ فِى الصَّوْمِ لِاَجْلِ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِيْنَ وَشِرْكَتِهٖ مَعَ سَائِرِ النَّاسِ فَاِنَّ الْبَلِيَّةَ اِذَا عَمَّتْ طَابَتْ فَمَا ظَنُّكَ بِالْعِبَادَةِ ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ يَعْسُرُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ فِى الْاِقَامَةِ اِذَا رَاٰى سَائِرَ النَّاسِ يُفْطِرُوْنَ وَمَا اَحْسَنَ هٰذِهِ الدِّقَّةَ لِلْحَنَفِيَّةِ وَلَقَدْ جَرَّبْنَاهَا مِرَارًا اِلَّا اَنْ يُضْعِفَهُ الصَّوْمُ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهٖ اَلْاَخْذُ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى يَعْنِىْ اَنَّ عِنْدَنَا اَلْعَزِيْمَةُ اَوْلٰى فِىْ كُلِّ حِيْنٍ اِلَّا اَنْ يُضْعِفَهُ الصَّوْمُ فَحِيْنَئِذٍ اَلْفِطْرُ اَوْلٰى بِالْاِتِّفَاقِ كَمَا اِذَا كَانَ مَعَهُ الْجِهَادُ اَوْ مَشَاغِلُ اُخَرُ فَاِنْ صَامَ وَمَاتَ يَمُوْتُ آثِمًا۔

ترجمہ :۔ اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیوں کہ اس کا سبب کامل ہے اور وہ جودِ رمضان ہے حتی کہ ہمارے نزدیک سفر میں روزہ افطار سے افضل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے یہ لوگ جو حالتِ سفر میں روزہ رکھنے والے ہیں نافرمان ہیں نافرمان ہیں اور حالتِ سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے ہم نے کہا کہ یہ حالتِ جہاد پر محمول ہے اور اس وجہ سے بھی کہ رخصت میں تردد ہے لہٰذا عزیمت من وجہ رخصت کے معنٰی کو بھی ادا کرتی ہے یہ عبارت "لکمال سببہٖ" پر معطوف ہے اور عزیمت کے اولیٰ ہونے پر دوسری دلیل ہے اسلئے کہ رخصت آسانی کیلئے ہوتی ہے اور آسانی جس طرح افطار میں ہوتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اسی طرح تمام لوگوں کیساتھ شرکت اور مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے روزے میں بھی ہوتی ہے کیوں کہ مصیبت جب عام ہوتی ہے تو بھلی معلوم ہونے لگتی ہے اب تمہارا عبادت کے بارے میں کیا خیال ہے پھر اس کے بعد اس پر حالتِ اقامت میں روزہ رکھنا دشوار ہو جائے گا جب وہ دیکھے گا کہ لوگ افطار کر رہے ہیں حنفیہ کی یہ دقتِ نظر کس قدر لائقِ تحسین ہے ہم نے اس کو بارہا آزمایا ہے مگر یہ کہ اس کو روزہ کمزور کر دے یہ عبارت "الاخذ بالعزیمۃ اولیٰ" سے مستثنیٰ ہے یعنی ہمارے نزدیک تمام اوقات میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے مگر یہ کہ اس کو روزہ کمزور کر دے پس اس وقت بالاتفاق افطار کرنا اولیٰ ہوگا جیسا کہ جب جہاد یا دوسرے امور اس کے ساتھ متعلق ہوں لہٰذا اگر اس نے روزہ رکھا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا۔

تشریح :۔ اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ رخصت کی بہ نسبت عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ سبب یعنی وجودِ رمضان مسافر کے حق میں بھی کامل ہے یہی وجہ ہے کہ احناف کے نزدیک سفر میں افطار کی بہ نسبت روزہ رکھنا افضل ہے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ سفر میں روزہ رکھنے کے بارے میں فرمایا ہے "اولئک العصاۃ اولئک العصاۃ" یہ لوگ نافرمان ہیں یہ لوگ نافرمان ہیں۔ اور ایک دوسری حدیث میں فرمایا ہے "لیس من البر الصیام فی السفر" حالتِ سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے۔

ہماری طرف سے ان حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں جہاد کی حالت پر محمول ہیں یعنی جہاد کی حالت میں روزہ رکھنے کی بہ نسبت افطار کرنا ہی افضل ہے۔

مصنف نے عزیمت کے اولیٰ ہونے کی دوسری دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رخصت میں تردد ہے اور عزیمت من وجہ رخصت کے معنٰی بھی ادا کرتی ہے حاصل یہ کہ رخصت آسانی کیلئے ہوتی ہے اور آسانی جس طرح افطار کرنے میں ہوتی ہے اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی آسانی ہوتی ہے کیونکہ روزہ رکھنے میں عام مسلمانوں کی موافقت ہوتی ہے اور تمام لوگوں کی شرکت ہوتی ہے اور یہ بات آپکو

بھی معلوم ہے کہ مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو ہلکی معلوم ہونے لگتی ہے اب آپ عبادت کے بارے میں خیال کرو کہ جب یہ عام ہوگی تو کتنی ہلکی معلوم ہوگی۔ الغرض حالت سفر میں روزہ رکھنا مسافر پر آسان ہوگا دشوار نہ ہوگا اور اگر اس نے روزہ نہ رکھا بلکہ مقیم ہو کر روزے کی قضاء کی تو یہ اس پر دشوار ہوگا کیوں کہ جب یہ دیکھے گا کہ تمام لوگ کھا پی رہے ہیں اور یہ تنہا روزے سے ہے تو یہ اس پر گراں ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ حنفیہ کی بیان کردہ یہ دقت نظر کس قدر لائق تحسین اور قابل تعریف ہے ہم نے اس کا بارہا تجربہ کیا ہے۔ مصنف نے ایک استثنائی صورت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہمارے نزدیک تمام اوقات میں عزیمت پر عمل کرنا اولی ہے لیکن اگر روزہ اس کو اس قدر کمزور کر دے کہ روزے کی وجہ سے اس کی جان ہی خطرہ میں پڑ جائے یا جہاد وغیرہ کوئی اہم اور ضروری کام فوت ہو جائے تو ایسی صورت میں بالاتفاق مسافر کیلئے افطار کرنا اولی ہوگا چنانچہ اگر یہ شخص روزہ رکھ کر کمزور ہو گیا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا۔

وَاَمَّا اَتَمُّ نَوْعَیِ الْمَجَازِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْاِصْرِ وَالْاَغْلَالِ اَیْ سَقَطَ عَنَّا وَلَمْ یُشْرَعْ فِیْ حَقِّنَا مَا کَانَ فِی الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ مِنَ الْمِحَنِ الشَّاقَّةِ وَ الْاَعْمَالِ الثَّقِیْلَةِ وَالْاِصْرُ هُوَ الشِّدَّةُ وَالْاَغْلَالُ جَمْعُ غُلٍّ اَیِ الْمَوَاثِیْقُ اللَّازِمَةُ کَالْغُلِّ وَالْاَظْهَرُ اَنَّهُمَا جَمِیْعًا کِنَایَةٌ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّاقَّةِ وَ اِنْ خَصَّ الْمُفَسِّرُوْنَ الْبَعْضَ بِالْاِصْرِ وَالْبَعْضَ بِالْاَغْلَالِ وَ ذٰلِكَ مِثْلُ قَطْعِ الْاَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ وَقَرْضِ مَوَاضِعِ النَّجَاسَةِ وَقَتْلِ النَّفْسِ بِالتَّوْبَةِ وَعَدَمِ جَوَازِ الصَّلٰوةِ فِیْ غَیْرِ الْمَسْجِدِ وَعَدَمِ التَّطْهِیْرِ بِالتَّیَمُّمِ وَحُرْمَةِ اَكْلِ الصَّائِمِ بَعْدَ النَّوْمِ وَحُرْمَةِ الْوَطْیِ فِیْ لَیَالِیْ رَمَضَانَ وَمَنْعِ الطَّیِّبَاتِ عَنْهُمْ بِالذُّنُوْبِ وَكَوْنِ الزَّكٰوةِ رُبْعَ الْمَالِ وَعَدَمِ صَلَاحِیَّةِ الزَّكٰوةِ وَ الْغَنَائِمِ لِشَیْءٍ اِلَّا لِلْحَرْقِ بِالنَّارِ الْمُنَزَّلَةِ مِنَ السَّمَاءِ وَمُجَازَاةِ حَسَنَةٍ بِحَسَنَةٍ لَا بِعَشْرٍ وَكِتَابَةِ ذَنْبِ اللَّیْلِ بِالصُّبْحِ عَلَی الْبَابِ وَوُجُوْبِ خَمْسِیْنَ صَلٰوةً فِیْ كُلِّ یَوْمٍ وَلَیْلَةٍ وَحُرْمَةِ الْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَعَدَمِ مُخَالَطَةِ الْحَائِضَاتِ فِیْ اَیَّامِهَا وَتَحْرِیْمِ الشُّحُوْمِ وَالْعُرُوْقِ فِی اللَّحْمِ وَ تَحْرِیْمِ السَّبْتِ وَفَرْضِیَّةِ الصَّلٰوةِ فِی اللَّیْلِ وَاَمْثَالُ ذٰلِكَ كَثِیْرٌ فَرُفِعَ كُلُّ هٰذَا عَنْ اُمَّتِنَا تَخْفِیْفًا وَتَكْرِیْمًا فَسُمِّیَ ذٰلِكَ رُخْصَةً مَجَازًا لِاَنَّ الْاَصْلَ

لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا لَنَا قَطُّ وَلَوْ عَمِلْنَا بِهِ اَحْيَانًا اَثِمْنَا وَعُوْتِبْنَا وَكَانَ الْقِيَاسُ فِیْ ذٰلِكَ اَنْ يُّسَمّٰى نَسْخًا وَاِنَّمَا سَمَّيْنَاهُ رُخْصَةً مَجَازًا مَحْضًا۔

ترجمہ:۔ رخصت مجاز کی دو قسموں میں سے اتم یعنی پہلی قسم وہ اِصر اور اِغلال ہے جو ہم سے اٹھا لیا گیا ہے یعنی ہم سے ساقط ہوگیا اور ہمارے حق میں کوئی ایسا حکم مشروع نہیں ہوا جو پہلی شریعتوں میں سخت ترین تکالیف اور ناقابل برداشت اعمال کے قبیل سے تھا، اصر کے معنی شدت کے ہیں، اور اغلال، غل کی جمع ہے یعنی وہ معاہدے مراد ہیں جو طوق کی طرح لازم ہوں اور ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں احکام شاقہ سے کنایہ ہیں اگرچہ مفسرین نے بعض کو اصر اور بعض کو اغلال کے ساتھ خاص کیا ہے اور یہ جیسے خطاء کرنے والے اعضاء کو قطع کرنا، نجاست کی جگہوں کو کاٹ دینا، توبہ کے بدلے نفس کو قتل کردینا، مسجد کے علاوہ میں نماز کا جائز نہ ہونا، تیمم سے طہارت کا حاصل ہونا، سونے کے بعد روزے دار کیلئے کھانا حرام ہونا، رمضان کی راتوں میں وطی کا حرام ہونا، گناہوں کے سبب سے ان سے پاکیزہ چیزوں کو روک لینا، مال کی چوتھائی کا زکوٰۃ ہونا، زکوٰۃ اور غنائم کا کسی چیز کی صلاحیت نہ رکھنا مگر اس آگ سے جلنے کی جو آسمان سے اترتی ہو، ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جانا نہ کہ دس نیکیوں سے۔ رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا، دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا، عفو عن القصاص کا حرام ہونا، ایام حیض میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا، گوشت میں مخلوط چربیوں اور رگوں کی تحریم، ہفتہ کے دن مچھلی کے شکار کا حرام ہونا، رات میں نماز کی فرضیت، اور ان کے علاوہ بہت سے احکام ہیں جو ہماری امت سے تخفیف اور تکریم کے پیش نظر اٹھا لئے گئے پس اس قسم کا نام رخصت مجازاً رکھا گیا ہے کیوں کہ اصل حکم ہمارے لئے اب بھی مشروع نہ رہا۔ اور اگر ہم نے اس پر بھی عمل کیا تو گنہگار اور معتوب ہوں گے اس میں قیاس یہ تھا کہ اس کا نام نسخ ہوتا لیکن ہم نے محض مجاز کے طور پر اس کو رخصت کے نام سے موسوم کر دیا ہے۔

تشریح:۔ مطلق رخصت کی تیسری قسم اور رخصت مجازیہ کی پہلی قسم جو مجاز ہونے میں کامل ترین ہے وہ احکام شاقہ ہیں جو پہلی امتوں میں مشروع تھے لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سے ساقط ہو گئے مثلاً (۱) خطاء کرنیوالے اعضاء کو قطع کر دینا (۲) نجاست کی جگہوں کو کتر دینا (۳) توبہ کے بدلے نفس کو قتل کر دینا (۴) مسجد کے علاوہ دوسری جگہوں میں نماز کا جائز نہ ہونا (۵) تیمم سے طہارت کا حاصل نہ ہونا (۶) سونے کے بعد روزے دار کیلئے کھانے کا حرام ہونا (۷) رمضان کی راتوں میں وطی کا حرام ہونا (۸) گناہوں کے سبب سے اچھی اور پاکیزہ چیزوں کو روک لینا (۹) زکوٰۃ میں چوتھائی مال کا فرض ہونا (۱۰) مالِ زکوٰۃ اور مالِ غنیمت کو اس آگ سے جلا دینا جو آگ آسمان سے اتری ہو

(۱۱) ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جانا نہ کہ دس نیکیوں سے (۱۲) رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا (۱۳) دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا (۱۴) قصاص معاف کر دینے کا حرام ہونا (۱۵) ایام حیض میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا (۱۶) گوشت میں مخلوط چربیوں اور رگوں کا حرام ہونا (۱۷) ہفتہ کے دن مچھلی شکار کرنے کا حرام ہونا (۱۸) رات میں (تہجد) نماز کا فرض ہونا۔ اور ان جیسے بہت سے احکام ہیں یہ تمام احکام اس امت سے تکریم اور تخفیف کے پیش نظر ساقط کر دیئے گئے ہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس قسم کا نام رخصت مجازاً رکھ دیا گیا ہے کیونکہ اصل حکم ہمارے لئے اب بھی مشروع نہیں ہے چنانچہ اگر ہم نے ان پر کبھی عمل کیا تو گنہگار رہوں گے اور عند اللہ معتوب ہوں گے قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس قسم کا نام نسخ ہوتا لیکن محض مجاز کے طور پر اس کو رخصت کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ مَاسَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوْعًا فِى الْجُمْلَةِ اَىْ فِىْ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ سِوٰى مَوْضَعِ الرُّخْصَةِ فَمِنْ حَيْثُ اَنَّهُ لَمْ يَبْقَ فِىْ مَوْضَعِ الرُّخْصَةِ كَانَ مِنْ قِسْمِ الْمَجَازِ وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهُ بَقِىَ فِىْ مَوْضَعٍ آخَرَ كَانَ اَنْقَصَ فِى الْمَجَازِيَّةِ فَيَكُوْنُ شَبِيْهًا بِالْقِسْمِ الْاَوَّلِ كَقَصْرِ الصَّلٰوةِ فِى السَّفَرِ فِيْهِ مُسَامَحَةٌ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَّقُوْلَ كَسُقُوْطِ اِكْمَالِ الصَّلٰوةِ فِى السَّفَرِ لِيُوَافِقَ قَرِيْنَهُ وَيُطَابِقَ اَصْلَهُ لٰكِنَّهُ عَبَّرَ بِالْحَاصِلِ تَخْفِيْفًا فَهُوَ عِنْدَنَا رُخْصَةُ اِسْقَاطٍ لَايَجُوْزُ الْعَمَلُ بِعَزِيْمَتِهَا وَعِنْدَ الشَّافِعِىِّ رح رُخْصَةُ تَرْفِيْهٍ وَالْاَوْلٰى الْاِكْمَالُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِى الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا عَلَّقَ الْقَصْرَ بِالْخَوْفِ وَنَفٰى فِيْهِ الْجُنَاحَ فَعُلِمَ اَنَّ الْاَوْلٰى هُوَ الْاِكْمَالُ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّهُ لَمَّا نَزَلَتِ الْاٰيَةُ قَالَ عُمَرُ رض يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ مَا بَالُنَا نَقْصُرُ وَنَحْنُ آمِنُوْنَ فَقَالَ ع هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوْا صَدَقَتَهُ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالصَّدَقَةُ بِمَا لَايَحْتَمِلُ التَّمْلِيْكَ اِسْقَاطٌ مَحْضٌ لَايَحْتَمِلُ الرَّدَّ عَنْ جِهَةِ الْعِبَادِ كَوَلِىِّ الْقِصَاصِ اِذَا عَفَا عَنِ الْجِنَايَةِ لَايَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَاِنْ كَانَ الْمُتَصَدِّقُ مِمَّنْ لَاتَلْزَمُ طَاعَتُهُ فَمِمَّنْ تَلْزَمُ طَاعَتُهُ وَهُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَوْلٰى بِاَنْ لَايُرَدَّ وَاَمَّا نَفْىُ الْجُنَاحِ عَنْهُمْ فَاِنَّمَا هُوَ لِتَطْيِيْبِ اَنْفُسِهِمْ لِاَنَّهُمْ كَانُوْا مَظِنَّةَ اَنْ يَّخْطُرَ بِبَالِهِمْ اَنَّ عَلَيْهِمْ جُنَاحًا فِى الْقَصْرِ وَبِهٖ عُلِمَ اَنَّ قَيْدَ الْخَوْفِ اَيْضًا اِتِّفَاقِىٌّ لَامَوْقُوْفًا عَلَيْهِ الْقَصْرُ۔

ترجمہ:۔ چوتھی قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہے یعنی موضع رخصت کے علاوہ بعض مواضع میں پس اس لحاظ سے کہ یہ موضع رخصت میں باقی نہیں ہے مجاز کی قسم سے ہے اور اس لحاظ سے کہ یہ دوسرے موضع میں باقی ہے مجازیت میں ناقص ہے لہٰذا یہ قسم، قسم اول کے مشابہ ہوگی جیسے حالتِ سفر میں نماز قصر کرنا اس تمثیل میں مسامحت ہے زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے جیسے حالتِ سفر میں نماز کو پورا کرنا ساقط ہے تاکہ یہ اپنے قرین کے موافق ہوجائے اور اپنی اصل کے مطابق ہوجائے لیکن مصنف نے تخفیفاً کلام کا خلاصہ بیان کردیا پس قصر صلاۃ ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے اور اولیٰ اکمالِ صلاۃ ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے اور جب تم سفر کرو ملک میں تو تم پر گناہ نہیں کہ کچھ کم کردو نماز میں سے اگر تم کو ڈر ہو کہ ستائیں گے تم کو کافر (اس میں) قصر کو خوف پر معلق کیا ہے اور اس میں گناہ کی نفی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اولیٰ اکمال ہی ہے قصر نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ جب آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ نے بارگاہ نبوی میں عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ہمارا حال ایسا کیوں ہے کہ ہم قصر کررہے ہیں حالانکہ ہم بالکل مامون ومحفوظ ہیں رسول اللہ نے فرمایا یہ قصر ایک صدقہ ہے جسے اللہ نے تمہیں بخشا ہے لہٰذا تم اس کو قبول کرو، آپ نے قصر کو صدقہ کے نام سے موسوم کیا اور ایسی چیز کا صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھتی ہو اسقاط محض ہوتا ہے جو بندوں کی طرف سے رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے ولیِ قصاص جب جرم معاف کردیتا ہے تو رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اگرچہ صدقہ کرنیوالا ان لوگوں میں سے ہو جس کی اطاعت لازم نہیں ہوتی پس جس ذات کی اطاعت لازم ہوتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ وہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کا صدقہ رد نہ کیا جائے اور رہی ان سے جناح (گناہ) کی نفی تو وہ ان کو مطمئن کرنے کیلئے ہے کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ قصر کرنے میں وہ گنہگار ہوں گے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ خوف کی قید اتفاقی ہے اس پر قصر موقوف نہیں ہے۔

تشریح:۔ مطلقاً رخصت کی چوتھی قسم اور رخصتِ مجازیہ کی دوسری قسم جو پہلی قسم کے مقابلہ میں گھٹیا اور ناقص ہے یہ ہے کہ فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہوجاتی ہے یعنی موضع رخصت کے علاوہ میں مشروع ہے پس چونکہ یہ قسم موضعِ رخصت میں باقی نہیں ہے اسلئے یہ مجاز کی قسم سے ہوگی اور چونکہ یہ دوسرے موضع میں باقی ہے اسلئے یہ مجازیت میں ناقص ہوگی بہرحال یہ قسم پہلی قسم کے مشابہ ہے اس کی مثال جیسے حالتِ سفر میں نماز کا قصر کرنا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسامحت ہے زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے "کسقوط اکمال الصلوٰۃ فی السفر" یعنی جیسے حالتِ سفر میں نماز کو پورا کرنے کا ساقط ہونا اس صورت میں یہ قول اپنے قرین یعنی بعد

میں آنے والے قول " وسقوط حرمۃ الخمر" کے موافق ہو جائے گا اور اپنی اصل کے بھی مطابق ہو جائے گا۔ لیکن مصنف نے تخفیف کے پیش نظر کلام کا خلاصہ ذکر کر دیا۔ بہر حال ہمارے نزدیک قصر صلاۃ رخصت اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک رخصت ترفیہ (آسانی کے لئے رخصت) ہے اور اولیٰ اکمال یعنی نماز کو پورا کرنا ہے حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک مسافر کیلئے وقت دو رکعت کا سبب ہے نہ کہ چار کا لہٰذا مسافر پر دو رکعت فرض ہوں گی نہ کہ چار۔ اور امام شافعی کے نزدیک وقت چار رکعت کا سبب ہے، لیکن اس کو مشقت دور کرنے اور آسانی حاصل کرنے کیلئے قصر کی رخصت دیدی گئی ہے جیسے مسافر کے حق میں رمضان کے دن میں روزہ فرض ہے لیکن افطار کی رخصت دیدی گئی ہے لہٰذا ان کے نزدیک رخصت پر عمل کر کے قصر کرنا بھی جائز ہوگا لیکن عزیمت پر عمل کر کے اکمال زیادہ بہتر ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے " واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا " اس آیت میں قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے اور گناہ کی نفی کی گئی ہے یعنی قصر کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے ان دونوں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اکمال ہی اولیٰ ہے قصر اولیٰ نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ جب ہم مامون و محفوظ ہیں تو قصر کیوں کریں گویا حضرت عمرؓ نے یہ سمجھا کہ قصر اسی وقت مشروع ہے جب کہ خوف ہو اور جب ہم کو امن حاصل ہو گیا اور کوئی خوف نہ رہا تو اب قصر کی کیا ضرورت ہے اس پر اللہ کے رسول نے فرمایا کہ قصر ایک صدقہ ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطا کیا ہے لہٰذا اس کو قبول کرو، دیکھئے اللہ کے رسول نے قصر کا نام صدقہ رکھا اور ایسی چیز کا صدقہ جس میں تملیک کا احتمال نہ ہو اسقاط ہوتا ہے بندوں کی جانب سے رد کرنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے اولیاءِ مقتول اگر قصاص کو معاف کر دیں تو قاتل اسکو رد کرنے کا مجاز نہ ہوگا پس جب صدقہ رد کا احتمال اس وقت نہیں رکھتا جب کہ صدقہ کرنیوالا ایسا ہو جس کی اطاعت لازم نہیں ہے یعنی بندہ تو جس ذات کی اطاعت لازم ہے یعنی اللہ وہ اس بات کا زیادہ حقدار ہے کہ اس کا صدقہ رد نہ کیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قصر جو اللہ کی طرف سے عطا کردہ صدقہ ہے اس کو قبول کرنا لازم اور رد کرنا حرام ہے۔

اور رہی آیت میں جناح کی نفی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں بعض حضرات کا خیال یہ تھا کہ قصر کرنے میں جناح اور گناہ ہے پس اللہ نے ان کو مطمئن کرنے کیلئے کہا کہ قصر میں کوئی گناہ نہیں ہے، اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ آیت میں خوف کی قید، اتفاقی ہے ایسی قید نہیں ہے جس پر قصر موقوف ہو۔

وَسُقُوطُ حُرْمَةِ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ فِي حَقِّ الْمُضْطَرِّ وَالْمُكْرَهِ فَإِنَّ حُرْمَتَهُمَا لَمْ تَبْقَ وَقْتَ الْاِضْطِرَارِ وَالْاِكْرَاهِ اَصْلًا وَاِنْ بَقِيَتْ فِي حَقِّ غَيْرِهِمَا لِقَوْلِهِ تَعَ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ فَاِنَّ قَوْلَهُ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فَكَاَنَّهُ قِيْلَ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فِي جَمِيعِ الْاَحْوَالِ اِلَّا حَالَ الضَّرُوْرَةِ فَاِنْ لَمْ يَاْكُلِ الْمَيْتَةَ اَوْ لَمْ يَشْرَبِ الْخَمْرَ ح وَمَاتَ يَمُوْتُ آثِمًا بِخِلَافِ الْاِكْرَاهِ عَلٰى كَلِمَةِ الْكُفْرِ فَاِنَّهُ وَاِنْ ذُكِرَ فِيْهِ الْاِسْتِثْنَاءُ اَيْضًا بِقَوْلِهِ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ لٰكِنَّهُ لَيْسَ اِسْتِثْنَاءً مِنَ الْحُرْمَةِ بَلْ مِنَ الْغَضَبِ اَوِ الْعَذَابِ اِذِ التَّقْدِيْرُ مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهِ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَفِي رِوَايَةٍ عَنْ اَبِي يُوْسُفَ رح وَالشَّافِعِيِّ رح اَنَّهُ لَا تَسْقُطُ الْحُرْمَةُ وَلٰكِنْ لَا يُؤَاخَذُ بِهَا كَمَا فِي الْاِكْرَاهِ عَلَى الْكُفْرِ فَهُوَ مِنْ قَبِيْلِ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ لِقَوْلِهِ تَعَ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ دَلَّ اِطْلَاقُ الْمَغْفِرَةِ عَلٰى قِيَامِ الْحُرْمَةِ وَالْجَوَابُ اَنَّ اِطْلَاقَ الْمَغْفِرَةِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الْاِضْطِرَارَ الْمُرَخِّصَ لِلتَّنَاوُلِ يَكُوْنُ بِالْاِجْتِهَادِ وَعَسٰى اَنْ يَقَعَ التَّنَاوُلُ زَائِدًا عَلٰى قَدْرِ الْحَاجَةِ لِاَنَّ مَنِ ابْتُلِيَ بِهٰذِهِ الْمَخْمَصَةِ تَعَسَّرَ عَلَيْهِ رِعَايَةُ قَدْرِ الْحَاجَةِ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيْمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ حَرَامًا فَشَرِبَ خَمْرًا حَالَ الْاِضْطِرَارِ فَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ وَعِنْدَنَا لَا۔

ترجمہ:۔ شراب اور مردار کی حرمت کا مضطر اور مکرہ کے حق میں ساقط ہو جانا اسلئے کہ ان دونوں کی حرمت اضطرار اور اکراہ کے وقت بالکل باقی نہیں رہی اگرچہ ان دونوں کے علاوہ کے حق میں باقی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "الا ما اضطررتم الیہ" اس کے قول "ماحرم علیکم" سے استثناء ہے گویا یوں کہا گیا اور اللہ نے تمہارے لئے وہ ساری چیزیں واضح کر دی ہیں جن کو اس نے تم پر حرام کیا ہے تمام حالات میں سوائے حالت ضرورت کے۔ پس اگر اس نے مردار نہ کھایا یا شراب نہ پی اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا برخلاف کلمۂ کفر پر اکراہ کے اسلئے کہ اس میں بھی اگرچہ استثناء کا ذکر "الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" کے ذریعہ آچکا ہے لیکن وہ حرمت سے استثناء

نہیں بلکہ غضب یا عذاب سے استثناء ہے کیونکہ تقدیر عبارت اس طرح ہے جس نے ایمان کے بعد اللہ کا کفر کیا ان پر اللہ کی طرف سے غضب ہے اور ان کیلئے عذاب عظیم ہے مگر وہ جس کو مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اور امام ابو یوسف اور امام شافعی کی ایک روایت میں یہ ہے کہ حرمت ساقط نہیں ہوتی۔ لیکن اس پر مواخذہ نہیں ہوگا جیساکہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں۔ پس یہ قسم اول کے قبیل سے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے بے شک اللہ بڑا بخشنے والا نہایت مہربان ہے (اس آیت میں) مغفرت کے اطلاق نے قیام حرمت پر دلالت کی ہے اور جواب یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ اضطرار جو تناول کی رخصت دینے والا ہے وہ اجتہاد سے حاصل ہوتا ہے اور بہت ممکن ہے کہ تناول ضرورت سے زائد ہو جائے اسلئے کہ جو شخص اس طرح کی بھوک میں مبتلا ہوتا ہے اس پر قدر ضرورت کی رعایت کرنا دشوار ہوتا ہے اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ حرام نہیں کھائے گا پھر اس نے اضطرار کی حالت میں شراب پی لی تو امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک حانث ہو جائے گا اور ہمارے نزدیک حانث نہ ہوگا۔

تشریح:۔ رخصت کی چوتھی قسم کی ایک اور مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ شراب اور مردار کی حرمت اگرچہ غیر مضطر اور غیر مکرہ کے حق میں موجود ہے لیکن مضطر اور مکرہ کے حق میں ساقط ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "وقد فصّل لکم ما حرّم علیکم الا ما اضطررتم" میں "الا ما اضطررتم" "ما حرّم علیکم" سے مستثنیٰ ہے گویا یوں کہا گیا کہ تمہارے لئے وہ ساری چیزیں جو تمام احوال میں حرام ہیں واضح کر کے بیان کر دی ہیں سوائے ضرورت کی حالت کے یعنی شراب اور مردار وغیرہ تمام احوال میں حرام ہیں لیکن اضطرار اور اکراہ کی حالت میں حرام نہیں ہیں چنانچہ اگر کسی مضطر یا مکرہ نے مردار نہ کھایا یا شراب نہ پی اور بھوک کی تاب نہ لا کر مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر مرے گا۔ اس کے برخلاف اگر کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا لیکن اس نے کلمۂ کفر نہ کہا بلکہ مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا کیونکہ یہاں بھی اگرچہ استثناء مذکور ہے چنانچہ کہا گیا ہے "الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" لیکن یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے کہ اکراہ کی حالت میں کلمۂ کفر کا کہنا مباح ہو بلکہ یہ استثناء غضب یا عذاب سے ہے اسلئے کہ تقدیری عبارت اس طرح ہے "من کفر باللہ من بعد ایمانہ فعلیہم غضب من اللہ ولہم عذاب عظیم الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان یعنی جس نے ایمان کے بعد اللہ کا کفر کیا تو ان پر غضب ہے اور بڑا عذاب ہے لیکن اگر کسی کو مجبور کیا گیا اور اس کا دل مطمئن رہا تو اس پر غضب اور عذاب نہ ہوگا۔ الغرض کلمہ کفر کہنے کی حرمت تو اکراہ کی صورت میں بھی باقی ہے لیکن اگر کہہ لیا تو مواخذہ نہ ہوگا اور چونکہ حرمت اکراہ کے وقت بھی موجود ہے اسلئے اگر مکرہ نے کفر کا کلمہ نہ کہا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر نہیں مرے گا بلکہ ماجور ہو کر

مرے گا۔ مردار اور شراب کے بارے میں امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کی ایک روایت میں یہ ہے کہ اضطرار اور اکراہ کے وقت ان کی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے البتہ ان کو کھا پی لینے کی صورت میں مواخذہ نہ ہوگا، جیسا کہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں ہے پس ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ مثال رخصت کی قسم اول کے قبیل سے ہوگی۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم"۔ اس آیت میں مغفرت کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شراب وغیرہ کی حرمت اضطرار کے وقت بھی موجود ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت میں مغفرت کا لفظ اسلئے ذکر نہیں کیا گیا کہ مردار اور شراب وغیرہ کی حرمت اضطرار کے وقت بھی موجود ہے بلکہ اس وجہ سے ذکر کیا گیا ہے کہ اضطرار جس کی وجہ سے ان چیزوں کی رخصت ثابت ہوئی ہے یہ اجتہاد سے حاصل ہے اور اس میں اس بات کا کافی امکان ہے کہ تناول (کھانا) ضرورت سے زیادہ ہو کیوں کہ جو شخص بھوک کی شدت میں مبتلا ہوتا ہے اس پر قدر ضرورت کی رعایت کرنا دشوار ہوتا ہے لہٰذا اگر ضرورت سے زائد کھالیا گیا تو اس کے بارے میں فرمایا گیا ہے "ان اللہ غفور رحیم"۔

شارح کہتے ہیں کہ ہم حنفیوں اور ابو یوسف اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے قسم کھائی " واللہ لا آکل حراما " بخدا میں حرام نہیں کھاؤں گا۔ پھر اس نے ضرورت اضطرار میں شراب پی لی تو ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک یہ شخص حانث ہوجائے گا کیوں کہ ان کے نزدیک اضطرار کے وقت بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک حانث نہ ہوگا کیوں کہ ہمارے نزدیک اضطرار کے وقت حرمت ساقط ہوگئی ہے لہٰذا یہ شخص حرام کو کھانے والا نہ ہوگا۔

وَسُقُوْطُ غَسْلِ الرِّجْلِ فِیْ مُدَّۃِ الْمَسْحِ فَاِنَّ اِسْتِتَارَ الْقَدَمِ بِالْخُفِّ یَمْنَعُ سِرَایَۃَ الْحَدَثِ اِلَیْہِ وَقَدْ کَانَ طَاهِرًا وَمَا حَلَّ فَوْقَ الْخُفِّ فَقَدْ زَالَ بِالْمَسْحِ فَلَا یُشْرَعُ الْغَسْلُ فِیْ هٰذِهِ الْمُدَّۃِ وَاِنْ بَقِیَ فِیْ حَقِّ غَیْرِ اللَّابِسِ وَهٰذَا عَلٰی رِوَایَۃِ الْاُصُوْلِیِّیْنَ وَاَمَّا صَاحِبُ الْهِدَایَۃِ فَقَدْ قَالَ اِنْ نَزَعَ الْخُفَّ فِی الْمُدَّۃِ وَغَسَلَ الرِّجْلَ یَکُوْنُ مَاجُوْرًا۔

ترجمہ:۔ اور مدت مسح میں غسل رجل کا ساقط ہو جانا اسلئے کہ پیر کا موزے میں ڈھکے رہنا اس کی طرف حدث کے سرایت کرنے کو روکتا ہے حالانکہ وہ طاہر تھا۔ اور جو کچھ موزے کے اوپر لگا وہ مسح سے زائل ہوگیا لہٰذا اس مدت میں غسل رجل مشروع نہ ہوگا اگرچہ یہ حکم غیر لابس کے حق میں باقی ہے یہ اصولیین کی روایت کی بنا پر ہے اور رہے صاحب ہدایہ تو انھوں نے کہا کہ اگر مدت مسح میں

موزہ نکال کر پیر دھو ڈالا تو وہ ماجور ہوگا۔
تشریح:۔ یہ بھی قسم رابع کی مثال ہے جس کی تشریح ترجمہ سے واضح ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ ذَكَرَ بَعْدَهَا بَيَانَ اَسْبَابِهَا بِهٰذَا التَّقْرِيْبِ اِقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَكَانَ الْاَوْلٰى اَنْ يَّذْكُرَهَا بَعْدَ الْقِيَاسِ فِيْ بَحْثِ الْاَسْبَابِ وَالْعِلَلِ كَمَا فَعَلَهٗ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ فَقَالَ **فَصْلٌ** اَلْاَمْرُ وَالنَّهْيُ بِاَقْسَامِهِمَا مِنْ كَوْنِ الْاَمْرِ مُوَقَّتًا اَوْ مُطْلَقًا مُوَسَّعًا اَوْ مُضَيَّقًا وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ اَوِ الْحِسِّيَّةِ اَوْ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ وَنَحْوُ ذٰلِكَ لِطَلَبِ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ اَلْمُرَادُ بِالْاَحْكَامِ الْمَحْكُوْمُ بِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ وَغَيْرِهَا لَا نَفْسُ الْاَحْكَامِ وَبِالطَّلَبِ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ لِفِعْلٍ اَوْ لِكَفٍّ وَلَهَا اَسْبَابٌ تُضَافُ اِلَيْهَا اَيْ عِلَلٌ شَرْعِيَّةٌ تُنْسَبُ الْاَحْكَامُ اِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ وَاِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيْقِيُّ فِي الْاَشْيَاءِ كُلِّهَا هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْ حُدُوْثِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتِ وَمِلْكِ الْمَالِ وَاَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَالرَّأْسِ الَّذِيْ يَمُوْنُهٗ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَالْبَيْتِ وَالْاَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيْقًا اَوْ تَقْدِيْرًا وَالصَّلٰوةِ وَتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِالتَّعَاطِيْ هٰذِهٖ كُلُّهَا اَسْبَابٌ ـ

ترجمہ:۔ اور جب مصنف احکام مشروعہ کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اس کے بعد اس موقع کی مناسبت سے ان کے اسباب کو ذکر کردیا۔ تاکہ فخر الاسلام کی پیروی ہو حالانکہ زیادہ مناسب یہ تھا کہ وہ ان اسباب کو قیاس کے بعد اسباب وعلل کی بحث میں لاتے جیساکہ صاحب توضیح نے کیا ہے۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا "فصل" امر ونہی دونوں اپنے اقسام کیساتھ یعنی امر کا موقت ہونا یا مطلق موسع ہونا یا مضیق ہونا اور نہی کا امور شرعیہ یا امور حسیہ سے ہونا یا قبیح لعینہ یا لغیرہ ہونا اور ان کے علاوہ۔ احکام مشروعہ کی طلب کیلئے ہیں احکام سے مراد وہ عبادات ہیں جن کا شرع میں حکم کیا گیا ہے نفس احکام مراد نہیں ہیں اور طلب سے عام مراد ہے کسی چیز کے کرنے کیلئے ہو یا روکنے کیلئے ہو۔ اور ان احکام کیلئے اسباب ہیں جن کی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی ایسی شرعی علتیں ہیں جن کی طرف بظاہر احکام منسوب ہوتے اگرچہ تمام چیزوں میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں جیسے عالم کا حادث ہونا، وقت کا ہونا، مال کا مالک ہونا، ماہ رمضان کے دنوں کا ہونا، اس شخص کا ہونا جس کا بار اٹھاتا ہو اور جس کی پرورش کرتا ہو، بیت اللہ کا ہونا، ارض نامیہ بالخارج تحقیقاً کا ہونا یا تقدیراً کا ہونا، نماز کا ہونا، اور بقائے مقدور کا لین دین

سے متعلق ہونا یہ تمام اسباب ہیں۔

تشریح :۔ شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف ۔احکام مشروعہ سے فراغت کے بعد ان کے اسباب کو ذکر کرنا چاہتے ہیں اس ترتیب میں صرف علامہ فخر الاسلام کی پیروی مطلوب ہے ورنہ صاحب توضیح وغیرہ نے ان اسباب کو قیاس کے بعد اسباب وعلل کی بحث میں ذکر کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا کہ امر ونہی اپنی جملہ اقسام کیساتھ احکام مشروعہ کی طلب کیلئے ہیں۔ امر کے اقسام مثلاً امر کا موقت ہونا ،مطلق ہونا، موسّع ہونا، مضیّق ہونا۔ اور نہی کے اقسام مثلاً امور شرعیہ سے ہونا، امور حسّیہ سے ہونا، قبیح لعینہ یا قبیح لغیرہ ہونا وغیرہ وغیرہ، ان تمام اقسام کے ساتھ امر ونہی احکام مشروعہ کی طلب کیلئے آتے ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ احکام سے نفس احکام مراد نہیں ہیں بلکہ وہ عبادات مراد ہیں جن کا شریعت میں حکم کیا گیا ہے اور طلب سے مراد بھی عام ہے کسی چیز کے کرنے کیلئے بھی ہوسکتی ہے اور کسی چیز سے روکنے کیلئے بھی ہوسکتی ہے مصنف کہتے ہیں کہ ان احکام کے بہت سے اسباب ہیں جن کی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی بہت سے ایسے شرعی اسباب وعلل ہیں جن کی طرف یہ احکام بظاہر منسوب ہوتے ہیں اگرچہ ساری چیزوں میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں۔

مذکورہ اسباب کو بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ (۱) عالم کا حادث ہونا (۲) وقت کا ہونا (۳) مال کا مالک ہونا (۴) ماہ رمضان کے دنوں کا موجود ہونا (۵) اس شخص کا ہونا جس کا بار اٹھاتا ہو اور جس کی پرورش کرتا ہو (۶) بیت اللہ کا ہونا (۷) پیداوار کے سلسلہ میں زمین کا حقیقۃً نامی ہونا یا تقدیراً نامیہ ہونا (۸) نماز کا ہونا (۹) بقائے زندگی کا معاملہ سے متعلق ہونا۔ یہ سب اسباب ہیں ان کے مسببات اور احکام کا بیان اگلی سطروں میں ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ بَعْدَهَا فِي بَيَانِ الْمُسَبَّبَاتِ عَلَى طَرِيْقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ فَقَالَ لِلْإِيْمَانِ هٰذَا مُسَبَّبٌ لِحُدُوْثِ الْعَالَمِ فَإِنَّ الْإِيْمَانَ بِالصَّانِعِ لَا يَجِبُ إِلَّا لِحُدُوْثِ الْعَالَمِ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ حَادِثًا لَمَا احْتَجْنَا إِلَى الصَّانِعِ كَمَا قَالَ أَعْرَابِيٌّ اَلْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيْرِ وَآثَارُ الْأَقْدَامِ عَلَى الْمَسِيْرِ فَسَمَاءٌ ذَاتُ أَبْرَاجٍ وَأَرْضٌ ذَاتُ فِجَاجٍ كَيْفَ لَا تَدُلُّ عَلَى اللَّطِيْفِ الْخَبِيْرِ وَالصَّلٰوةِ هٰذَا مُتَعَلِّقٌ بِالْوَقْتِ فَإِنَّ الْوَقْتَ سَبَبُ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ بِإِيْجَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِي هٰذَا الْوَقْتِ وَالْإِيْجَابُ غَيْبٌ عَنَّا فَأُقِيْمَ الْوَقْتُ مَقَامَهُ

وَالزَّكٰوةِ هٰذَا نَاظِرٌ اِلَى مِلْكِ الْمَالِ فَاِنَّ الْمَالَ النَّامِيَ الْحَوْلِيَّ الَّذِيْ هُوَ زَائِدٌ عَلٰى قَدْرِ الْحَاجَةِ سَبَبُ وُجُوْبِهَا وَالصَّوْمِ هٰذَا مُتَعَلِّقٌ بِاَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ فَاِنَّ وُجُوْبَ الصَّوْمِ بِسَبَبِ شَهْرِ رَمَضَانَ بِدَلِيْلِ اِضَافَتِهٖ اِلَيْهِ وَتَكَرُّرِهٖ بِتَكَرُّرِهٖ لٰكِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى اَخْرَجَ اللَّيَالِيَ عَنْ مَحَلِّيَّةِ الصَّوْمِ فَتَعَيَّنَ لَهُ النَّهَارُ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ هٰذَا نَاظِرٌ اِلَى الرَّأْسِ الَّذِيْ يَمُوْنُهٗ وَيَلِيْ عَلَيْهِ فَاِنَّهٗ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ هٰذِهِ الصَّدَقَةِ وَالْاَصْلُ فِيْ ذٰلِكَ هُوَ رَأْسُهٗ فَاِنَّهٗ يَمُوْنُهٗ وَيَلِيْ عَلَيْهِ ثُمَّ اَوْلَادُهُ الصِّغَارُ وَعَبِيْدُهٗ فَاِنَّهٗ يَمُوْنُهُمْ وَيَلِيْ عَلَيْهِمْ بِخِلَافِ الزَّوْجَةِ وَالْاَوْلَادِ الْكِبَارِ فَاِنَّهٗ لَا يَلِيْ عَلَيْهِمْ وَالْحَجِّ نَاظِرٌ اِلَى الْبَيْتِ فَاِنَّهٗ سَبَبُ وُجُوْبِ الْحَجِّ وَلِهٰذَا لَمْ يَتَكَرَّرْ فِي الْعُمْرِ لِاَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ وَالْوَقْتُ شَرْطُهٗ وَظَرْفُهٗ وَالْعُشْرِ هٰذَا نَاظِرٌ اِلَى الْاَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيْقًا فَاِنَّهٗ اِذَا حَدَثَ الْخَارِجُ مِنَ الْاَرْضِ تَحْقِيْقًا يَجِبُ الْعُشْرُ وَسَقَطَ اِذَا اصْطَلَمَتِ الزَّرْعَ آفَةٌ وَيَتَكَرَّرُ الْوُجُوْبُ بِتَكَرُّرِ النَّمَاءِ وَالْخَرَاجِ هٰذَا نَاظِرٌ اِلٰى قَوْلِهٖ اَوْ تَقْدِيْرًا فَاِنَّ الْاَرْضَ النَّامِيَةَ بِالْخَارِجِ تَقْدِيْرًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ سَبَبٌ لِلْخَرَاجِ سَوَاءٌ زَرَعَهَا اَوْ عَطَّلَهَا وَهُوَ الْاَلْيَقُ بِحَالِ الْكَافِرِ الْمُتَوَغِّلِ فِي الدُّنْيَا وَالطَّهَارَةِ هٰذَا نَاظِرٌ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاِنَّ شَرْعِيَّةَ الصَّلٰوةِ سَبَبُ وُجُوْبِ الطَّهَارَةِ الْحَقِيْقِيَّةِ وَالْحُكْمِيَّةِ وَالصُّغْرٰى وَالْكُبْرٰى كَمَا اَنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لَهَا وَالْمُعَامَلَاتِ هٰذَا نَاظِرٌ اِلٰى تَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ فَاِنَّهٗ لَمَّا حَكَمَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِبَقَاءِ الْعَالَمِ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّهٗ لَا يَبْقٰى مَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ مُعَامَلَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا مَعَاشُهُمْ مِنَ الْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ وَنِكَاحٌ يَكُوْنُ مُبْقِيًا لِهٰذَا الْجِنْسِ بِالتَّوَالُدِ عُلِمَ اَنَّ تَعَلُّقَ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِالتَّعَاطِيْ هُوَ سَبَبُ الْمُعَامَلَاتِ وَشَرْعِيَّتِهَا وَهٰذَا مُخْتَصٌّ بِالْاِنْسَانِ بِخِلَافِ الْحَيَوَانَاتِ فَاِنَّهُمْ يَبْقَوْنَ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِدُوْنِ مُعَامَلَةٍ وَنِكَاحٍ لِاَنَّ خِلْقَتَهُمْ كَذٰلِكَ وَلَا يَتَعَلَّقُ بِاَفْعَالِهِمْ اَمْرٌ اَوْ نَهْيٌ۔

**ترجمہ و تشریح:** ـــ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اسباب ذکر کرنے کے بعد حسب ترتیب ان کے مسببات اور احکام کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا ایمان۔ حدوث عالم کا مسبب ہے اور حدوث عالم اس کا سبب ہے کیوں کہ خدائے کارساز پر ایمان لانا صرف حدوثِ عالم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے

اسلئے کہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو ہم قادر مطلق کے محتاج نہ ہوتے جیساکہ عرب کے ایک دیہاتی کا مقولہ ہے جب راستہ میں پڑی ہوئی مینگنی اونٹ کا پتہ دیتی ہے اور نشانہائے قدم مسافر کا پتہ دیتے ہیں تو یہ برجوں والا آسمان اور درّوں والی زمین لطیف وخبیر خالق برحق کا پتہ کیسے نہیں دے گی۔ بہرحال حدوثِ عالم، ایمان کا سبب ہے اور ایمان اس کا مسبب ہے۔ نماز، وقت کا مسبب ہے اسلئے کہ وقت اللہ کے واجب کرنے سے وجوبِ صلاۃ کا سبب ہے حاصل یہ کہ حقیقۃً تو واجب کرنے والا اللہ ہے لیکن یہ ایجاب چونکہ ہم سے غیب ہے اسلئے وقت کو اس کے قائم مقام قرار دیکر وقت کو وجوبِ صلاۃ کا سبب قرار دیدیا گیا۔ زکوٰۃ، یہ ملکِ مال کا مسبب ہے کیوں کہ مال جو بڑھنے والا ہو اور اس پر سال گذر چکا ہو، اور ضرورت سے زائد ہو تو ایسے مال کا مالک ہونا وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے۔ روزہ۔ یہ وجودِ رمضان کا مسبب ہے کیوں کہ وجودِ رمضان، وجوبِ صوم کا سبب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ صوم، رمضان کی طرف منسوب ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صوم رمضان (رمضان کا روزہ) اور روزے کا تکرار رمضان کے تکرار سے ہوتا ہے مگر چونکہ اللہ تعالیٰ نے راتوں کو صوم کا محل بننے سے خارج کر دیا ہے اسلئے روزے کیلئے دن ہی متعین ہوں گے۔ صدقۃ الفطر، یہ اس شخص کا مسبب ہے جس کی یہ شخص پرورش کرتا ہے اور جس کا بار برداشت کرتا ہے کیوں کہ یہ راُس صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہے، اور اصل اس میں خود صدقۃ الفطر دینے والے کا راُس ہے اسلئے کہ وہ اس کا ذمہ دار اور کفیل ہوتا ہے پھر اس کے بعد اس کی نابالغ اولاد اور غلاموں کا راُس ہے کیوں کہ متصدق ان سب کا بھی ذمہ دار اور کفیل ہوتا ہے بخلاف بیوی اور بالغ اولاد کے کیوں کہ متصدق ان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ حج، یہ بیت اللہ کا مسبب ہے کیوں کہ بیت اللہ وجوبِ حج کا سبب ہے، یہی وجہ ہے کہ حج زندگی میں مکرر نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ بیت اللہ ایک ہے اور وقتِ حج کا سبب نہیں ہے بلکہ شرط اور ظرف ہے۔ عشر، یہ ارض نامیہ تحقیقا کا مسبب ہے کیونکہ وہ زمین جس میں پیداوار کی قوت نمو تحقیقا ہو یعنی حقیقۃً پیداوار ہوتی ہو وہ عشر واجب ہونیکا سبب ہے، چنانچہ جب زمین سے پیداوار تحقیقاً ہوگی تو عشر (دسواں حصہ) واجب ہوگا اور اگر کھیتی کو کسی آسمانی آفت نے برباد کر دیا تو عشر ساقط ہو جائیگا اور عشر کا وجوب پیداوار کے تکرار سے مکرر ہوگا۔ خراج، یہ ارض نامیہ تقدیراً کا مسبب ہے، کیونکہ زمین میں تقدیراً قوت نمو کا ہونا خراج واجب ہونیکا سبب ہے خواہ زمین میں کھیتی کرے یا اس کو یونہی بیکار چھوڑے رکھے۔ شارح کہتے ہیں کہ خراج کافر کے مال کے زیادہ مناسب ہے جو دنیا میں گھسا رہتا ہے۔ طہارت، نماز کا مسبب ہے کیونکہ نماز کی مشروعیت وجوبِ طہارت کا سبب ہے خواہ یہ طہارتِ حقیقیہ ہو یا حکمیہ ہو، صغریٰ ہو یا کبریٰ ہو جیساکہ وقت نماز کا سبب ہے۔ معاملات، یہ تعلق البقائے المقدور کا مسبب ہے کیوں کہ جب اللہ تعالیٰ نے قیامت تک کیلئے عالم کو باقی رکھنے کا فیصلہ کر لیا ہے اور یہ حقیقت بھی معلوم ہے کہ عالم اس وقت تک باقی نہیں رہ سکتا جب تک کہ لوگوں میں ایسا باہمی لین دین نہ ہو جس سے ذرائع زندگی بیع وغیرہ مہیا اور میسر ہوں اور ایسا رشتۂ ازدواج نہ ہو جو بذریعہ توالد و تناسل اس جنس انسانی کا ذریعہ ہو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بقائے مقدور کا تعلق بالتعاطی ہی معاملات اور ان کی مشروعیت کا سبب ہے، اور یہ چیز

انسان کیساتھ مخصوص ہے برخلاف حیوانات کے کیونکہ وہ قیامت کے دن تک کسی طرح کے معاملہ اور نکاح کے بغیر ہی باقی رہیں گے اسلئے کہ ان کی نصرت ایسی ہی واقع ہوئی ہے غرض ان حیوانات کے افعال سے امر یا نہی کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

وَقَدْ تَمَّ اللَّفُّ وَالنَّشْرُ الْمُرَتَّبُ بَيْنَ اَسْبَابِ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ وَمُسَبَّبَاتِهَا وَ بَقِيَتِ الْعُقُوْبَاتُ وَشِبْهُهَا فَبَيَّنَهَا بِقَوْلِهٖ وَاَسْبَابُ الْعُقُوْبَاتِ وَالْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ مَا نُسِبَتْ اِلَيْهِ مِنْ قَتْلٍ وَزِنًا وَسَرِقَةٍ وَاَمْرٍ دَائِرٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَ الْاِبَاحَةِ فَالْعُقُوْبَاتُ اَعَمُّ مِنَ الْحُدُوْدِ لِاَنَّهٗ يَشْمُلُ الْقِصَاصَ اَيْضًا وَالْكَفَّارَةُ نَوْعٌ آخَرُ فَسَبَبُ الْقِصَاصِ هُوَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ وَسَبَبُ حَدِّ الزِّنَا هُوَ الزِّنَا وَسَبَبُ قَطْعِ الْيَدِ هُوَ السَّرِقَةُ يُقَالُ حَدُّ السَّرِقَةِ وَسَبَبُ الْكَفَّارَةِ هُوَ اَمْرٌ دَائِرٌ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ وَذٰلِكَ لِاَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ دَائِرَةً بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوْبَةِ فَسَبَبُهَا لَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ اَمْرًا دَائِرًا بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ لِتَكُوْنَ الْعِبَادَةُ مُضَافَةً اِلٰى صِفَةِ الْاِبَاحَةِ وَ الْعُقُوْبَةُ مُضَافَةً اِلٰى صِفَةِ الْحَظْرِ كَالْقَتْلِ خَطَاءً فَاِنَّهٗ مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ رَمْيٌ اِلَى الصَّيْدِ وَهُوَ مُبَاحٌ وَمِنْ حَيْثُ تَرْكِ التَّثَبُّتِ مَحْظُوْرٌ لِاَنَّهٗ قَدْ اَصَابَ آدَمِيًّا وَاَتْلَفَهٗ فَتَجِبُ فِيْهِ الْكَفَّارَةُ وَالْاِفْطَارُ عَمْدًا فِيْ رَمَضَانَ فَاِنَّهٗ مُبَاحٌ مِنْ حَيْثُ اِتِّصَالِ مَا هُوَ مَمْلُوْكٌ لِمَالِكِهٖ وَمَحْظُوْرٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ جِنَايَةٌ عَلَى الصَّوْمِ الْمَشْرُوْعِ فَيَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَاِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بَيَانُ كُلِّيَّةٍ لِمَعْرِفَةِ السَّبَبِ بَعْدَ بَيَانٍ تَفْصِيْلِهٖ لِيُعْلَمَ مِنْهُ مَا لَمْ يُعْلَمْ قَبْلَهٗ اَيْ اِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا لِلْحُكْمِ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهٖ بِهٖ فَالْمَنْسُوْبُ اِلَيْهِ وَالْمُتَعَلَّقُ بِهٖ يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْمَنْسُوْبِ وَالْمُتَعَلِّقِ اَلْبَتَّةَ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِيْ اِضَافَةِ شَيْءٍ اِلٰى شَيْءٍ وَتَعَلُّقِهٖ بِهٖ اَنْ يَكُوْنَ مُسَبَّبًا لَهٗ وَحَادِثًا بِهٖ كَمَا يُقَالُ كَسْبُ فُلَانٍ وَلَا يَرِدُ عَلَيْنَا اَنَّكُمْ رُبَمَا اَضَفْتُمْ اِلَى الشَّرْطِ فَلَيْفَ يَطَّرِدُ هٰذَا الْقَالُ وَاِنَّمَا يُضَافُ اِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَحَجَّةِ الْاِسْلَامِ فَاِنَّ الْفِطْرَ وَهُوَ يَوْمُ الْعِيْدِ شَرْطٌ لِلصَّدَقَةِ وَالسَّبَبُ هُوَ الرَّأْسُ الَّذِيْ يَمُوْنُهٗ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَالصَّدَقَةُ تُضَافُ اِلَيْهِمَا جَمِيْعًا۔

**ترجمہ و تشریح:۔** شارح کہتے ہیں کہ عبادات کے اسباب اور ان کے مسببات کا بیان لف و نشر مرتب کے طور پر پورا ہو چکا، البتہ عقوبات اور ان کے مشابہ چیزیں باقی رہ گئیں چنانچہ مصنف نے ان کو بیان کرنے کیلئے کہا کہ عقوبات، حدود اور کفارات کے اسباب وہ چیزیں ہیں جن کی طرف یہ چیزیں منسوب ہوتی ہیں جیسے قتل، زنا، سرقہ، اور ایسا کوئی امر جو ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہو۔ شارح کہتے ہیں

کہ عقوبات، حدود سے عام ہیں کیوں کہ یہ قصاص کو بھی شامل ہوتی ہیں اور کفارہ ایک دوسری قسم ہے حاصل یہ کہ قتلِ عمد قصاص کا سبب ہے اور زنا حدِ زنا کا سبب ہے اور قطعِ ید کا سبب سرقہ ہے چنانچہ کہا جاتا ہے حدُّ السرقہ۔ اور کفارہ کا سبب ایسا امر ہے جو ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ چونکہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے پس اس کا سبب بھی ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہوگا تاکہ عبادت صفتِ اباحت کی طرف منسوب ہو اور عقوبت صفت ممانعت کی طرف مضاف ہو جیسے قتل خطا کیونکہ یہ صورت کے لحاظ سے شکار کی طرف تیر پھینکنے کا نام ہے جو مباح ہے اور ترکِ احتیاط کے اعتبار سے ممنوع ہے کیونکہ اس کے احتیاط نہ کرنے کی وجہ سے تیر آدمی کو لگ گیا اور اس کی ہلاکت کا سبب ہوا لہٰذا اس صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور رمضان میں عمداً افطار کرنا۔ یہ اس لحاظ سے مباح ہے کہ مالک (مفطر) سے اس کی مملوکہ چیز متصل ہوتی ہے اور اس لحاظ سے ممنوع ہے کہ افطار کرنا صوم مشروع کے رہتے ہوئے ایک جرم ہے لہٰذا یہ افطار کفارے کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ سبب کے تفصیلی بیان کے بعد سبب کے پہچاننے کیلئے ایک عام قاعدہ بیان کیا گیا ہے تاکہ غیر معلوم بات معلوم ہو جائے یعنی کسی شئی کا کسی حکم کیلئے سبب ہونا صرف اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ حکم اس کی طرف منسوب ہو اور اس سے متعلق ہو چنانچہ جو چیز منسوب الیہ اور متعلق بہ ہوگی وہ منسوب اور متعلق کیلئے سبب ہوگی۔ کیوں کہ ایک شئی کے دوسری شئی کی طرف مضاف ہونے اور ایک شئی کے دوسری شئی سے متعلق ہونے میں قاعدہ یہ ہے کہ شئی مضاف، مضاف الیہ کیلئے مسبب ہوتی ہے اور مضاف الیہ کی وجہ سے وجود میں آتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کسب فلان"۔ یہاں ہم پر ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ بسا اوقات احناف نے شرط کی طرف بھی نسبت کی ہے لہٰذا مذکورہ قاعدہ (کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے) کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کی طرف جو چیز مضاف ہوتی ہے وہ مجاز کے طور پر ہے جیسے صدقۂ فطر اور حجِ اسلام۔ کیونکہ فطر یوم عید ہے جو صدقہ کیلئے شرط ہے اور سبب وہ سر ہے جس کا متصدق کفیل اور ذمہ دار ہوتا ہے اور صدقہ ان دونوں کی طرف منسوب ہے اسی طرح مسلمان ہونا حج کیلئے شرط ہے اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اور حج ان دونوں کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ربنا تقبل منا انك انت السميع الحليم وتب علينا انك انت التواب الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وعلى آله واصحابه اجمعين۔

جمیل احمد
۲ ذی الحجہ ۱۴۲۱ھ
یوم شنبہ

# علمی و دینی مطبوعات

قرآن مجید مترجم شیخ الہندؒ۔ کلاں سائز
ازالۃ الخفاء مترجم کامل در ۲ جلد گیزین ڈائی
امام ابو حنیفہ اور ان کے ناقدین مجلد
تہذیب العقائد ترجمہ و شرح عقائد نسفی
توشیح التہذیب شرح شرح التہذیب
سلعۃ القریب فی توضیح شرح النخبۃ (اردو)
کتاب الصلوٰۃ: امام احمد بن حنبل (اردو)
مختصر شعب الایمان (اردو)
المعلقات السبع مترجم: قاضی سجاد حسین
اسباب زوال امت: امیر شکیب ارسلان
ریاض الصالحین (مترجم)
نماز مترجم (عکسی)۔ گلیز
بوستان محشیٰ۔ مترجم
گلستان محشیٰ۔ مترجم
بہار بوستاں (اردو شرح بوستاں)
بہارستان (اردو شرح گلستان)
پند نامہ عطار فارسی۔ مترجم
پنج کتاب فارسی مجلد
عزیز المبتدی اردو ترجمہ میزان الصرف
علم الصرف اولین و اخیرین کامل
صرف بہائیؒ
فارسی بول چال (رہبر فارسی)
ہدیۂ صغیر اردو شرح نحو میر
الفوز الکبیر عربی۔ اردو ترجمہ
نور الایضاح عربی۔ اردو ترجمہ شرح
عربی کا معلم۔ کامل ۴ حصے

تفسیر جلالین کلاں (عربی) مجلد
صحیح بخاری عربی کامل ۲ جلد گلیز مجلد
صحیح مسلم عربی کامل ۲ جلد۔ گلیز مجلد
سنن النسائیؒ عربی۔ کامل مجلد
مشکوٰۃ شریف عربی
موطا امام محمدؒ۔ عربی۔ گلیز مجلد
المعارف: ابن قتیبہ (عربی) مجلد
المجلۃ (المجلۃ فی الاحکام العدلیۃ) عربی۔ مجلد
شرح الفقہ الاکبر: ابو المنتہیٰؒ۔ عربی
خلاصہ کیدانی۔ (عربی فارسی) گلیز
کافیہ مع حل ترکیب
الرسالۃ المستطرفۃ: الکتانی (عربی) مجلد
الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ (عربی) مجلد
حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح۔ مجلد
مفید الطالبین
زاد الطالبین (عربی محشیٰ)
مجموعہ نحو میر۔ محشیٰ
کافیہ (عربی) محشیٰ
العقیدۃ الطحاویۃ
مرقات مع المرآت (منطق) گلیز عکسی
میزان الصرف
ہدایہ اولین۔ گلیز۔ مجلد
ہدایہ اخیرین گلیز۔ مجلد
ہدایۃ النحو گلیز
نزہۃ الخواطر۔ الجزء الثامن (تذکرۃ العلماء) مجلد
نفحۃ العرب

تفسیر ابن کثیر اردو۔ کامل ۵ جلد مجلد
تحفہ اثنا عشریہ اردو مجلد
موطا امام مالک مترجم۔ کامل مجلد
تفسیر حقانی۔ کامل در ۵ جلد مجلد
ترمذی شریف مترجم۔ کامل ۲ جلد مجلد
بلوغ المرام۔ مترجم۔ مجلد گیزین ڈائی دار
علوم القرآن صبحی صالح۔ اردو۔ مجلد
علوم الحدیث صبحی صالح۔ اردو۔ مجلد
جنت کی کنجی
دوزخ کا کھٹکا
جنت کا منظر
داستان یوسف
حکایات اولیاء مجلد
حیات الصحابہؓ۔ کامل ۳ جلد مجلد
شرح مأۃ عامل مترجم
ارشاد الصرف
تذکرۂ مصنفین درس نظامی
علم الصیغہ
کیمیائے سعادت اردو مجلد
امام ابن ماجہ اور علم حدیث مجلد
اصطلاحات الفنون مع تذکرۃ المؤلفین
عالم برزخ۔ (پلاسٹک کور)
قصص القرآن۔ مکمل ۴ جلد مجلد
مسلمان خاوند و مسلمان بیوی مجلد
حیات امام احمد بن حنبلؒ مجلد
اسلامی مذاہب مجلد

قدیمی کتب خانہ۔ مقابل آرام باغ۔ کراچی

# قُوتُ الاخیار

اُردو شرح

# نُورُ الانوار

سُنّت اجماع قیاس

جدید




تالیف

حضرت مولانا اسلام الحق اسعدی مظاہری

حصّہ سوم و حصّہ چہارم

قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ کراچی

# قوت الاخیار

اردو شرح

# نور الانوار

سنّت | اجماع | قیاس

جدید

تالیف

حضرت مولانا اسلام الحق اسعدی مظاہری

حصہ سوم و حصہ چہارم

قدیمی کتب خانہ

مقابل آرام باغ۔ کراچی ۱

# فہرست مضامین



1/2

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# ﴿باب اقسام السنة﴾

**ولما فرغ عن بيان أقسام الكتاب شرع في بيان أقسام السنة، فقال: باب اقسام السنة، السنة تطلق على قول الرسول ﷺ، وفعله، وسكوته، وعلى أقوال الصحابة رضى الله عنهم، وأفعالهم، والحديث يطلق على قول الرسول خاصة، ولكن ينبغي أن يكون المراد بالسنة ههنا هو هذا فقط؛ لأن المصنف ذكر أفعال النبي ﷺ، وأفعال الصحابة رضى الله عنهم وأقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر.**

حضرت مصنف رحمہ اللہ اقسام الکتاب سے فراغت کے بعد اقسام السنۃ کا بیان شروع فرمارہے ہیں ظاہر ہے کہ کتاب اللہ کے بعد سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہی مقام ہے قرآن وسنت سے اسی ترتیب کے ساتھ ثابت ہوا ہے۔ قال ﷺ خیر الکلام کلام اللہ وخیر الھدی ھدی محمد، (او کماقال ﷺ) مشکوۃ باب نمبر (۱) اعتصام بالسنۃ۔

**السنۃ:۔** لغوی معنی طریقہ، عادت اور فقہاء کی اصطلاح میں عبادات نافلہ (فرض کے ماسواء) اور اہل اصول کے نزدیک (جو کہ اس جگہ مقصود بیان بھی ہے) یہ ہے کہ تطلق علی قول الرسول ﷺ الخ حدیث اور سنت میں یہ فرق ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر ہی حدیث کا اطلاق ہوسکتا ہے اور سنت کا اطلاق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر نیز حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال وافعال پر بھی آتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے علی العموم السنۃ فرمایا ہے بخلاف دوسرے بعض حضرات نے تخصیص کے ساتھ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بیان کیا ہے۔ چنانچہ صاحب حسامی اور اصول الشاشی رحمہما اللہ تعالیٰ نے اسی طرح عبارت بیان کی ہے البتہ صاحب منار رحمہ اللہ نے ابتداً عموم کے بعد جو بیان شروع فرمایا ہے وہ دلالت کرتا ہے تخصیص پر ہی کیونکہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال وافعال پر جو کلام کیا ہے وہ آخر میں ایک مستقل فصل کے تحت بیان فرمایا ہے۔

**(فائدہ)** ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصولی طور پر تو علی الاطلاق ہی ہونا چاہئے تھا جیسا کہ صاحب منار رحمہ اللہ نے اختیار کیا کیونکہ اس قسم ثانی میں جبکہ ان سے بھی بحث کی گئی ہے اور اہل اصول نے اس امر کی تصریح فرمائی ہے کہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال وافعال بھی حجت ہیں (جیسا کہ مفصلا کلام اپنے مقام پر آرہا ہے انشاء اللہ تعالیٰ)......... اس اسلوب بیان سے یہ نوع اکمل ہوجائے گی۔

**(فائدہ)** حضرات محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک سنت، خبر اور حدیث ہر سہ کے ایک ہی معنی ہیں کیونکہ آپ کے افعال، اقوال اور سکوت پر ان میں سے ہر ایک کا اطلاق ہوتا ہے یعنی ان کو سنت خبر اور حدیث سے تعبیر کرتے ہیں حضرات محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ حدیث کا اطلاق صرف حدیث مرفوع اور موقوف پر ہی ہوتا ہے اور جبکہ مقطوع ہو تو اس پر اثر کا اطلاق ہوتا ہے بعض حضرات فرماتے ہیں حدیث اور خبر کے درمیان بھی فرق ہے اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ سے مروی ہے تو وہ حدیث اور جس میں گزشتہ زمانہ اور سلاطین کے حالات مذکور ہوں وہ خبر ہے۔

(شرح حسامی النامی صفحه ۱۲۵ جلد نمبر ۱)

**الأقسام التي سبق ذكرها في بحث الكتاب من الخاص والعام والأمر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة، فيعلم حالها بالمقايسة عليه، وهذا الباب لبيان ما تختص به السنن ولم يوجد في الكتاب قط. وذلك أربعة أقسام أي أربع تقسيمات، وتحت كل تقسيم أقسام متعددة، وهذا على طبق أصول الفقه، لا أصول الحديث، وإن اشتركا في بعض الأسامي والقواعد.**

(**ترجمه وتشریح**): ۔الاقسام الخ بحث اول کتاب اللہ کے تحت جو اقسام خاص، عام، امر، نہی وغیرہ بیان کی گئی ہیں وہ سب ''سنت'' کی بحث سے بھی تعلق رکھتی ہیں یعنی جس طرح کتاب اللہ کلام کی دو قسمیں ہیں۔(۱) خاص (۲) عام۔ اسی طرح سنت سے جو کلام عبارت آئی ہے اس میں بھی یہ دو اقسام ہوں گی و دیگر اقسام وتقسیمات بھی اسی طرح ہیں لہٰذا ان تمام اقسام وانواع کا حال مذکورہ اقسام وتفصیلات پر قیاس کیا جائے گا۔

مصنف رحمہ اللہ نے اسی وجہ سے اس جگہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں جانی کیونکہ سنت فرع ہے کتاب اللہ کی فی بیان تلك الاقسام نامی شرح حسامی۔

(**فائدہ**) البتہ ان اقسام وانواع کا تعلق صرف سنت قولیہ سے ہوگا فعلیہ اور سکوتیہ سے نہیں۔

(قمر الاقمار، نامی صفحه نمبر ۱۲ جلد نمبر ۱)

وهذا الخ یہ باب صرف ان امور کے بیان کے ساتھ مخصوص ہے جو کہ سنتوں کے ساتھ خاص ہیں اور کتاب اللہ میں وہ امور کی حالت میں نہیں پائے جاتے اور اس مخصوص بیان کی کل چار اقسام (بنیادی طور پر) ہیں۔اقسام سے مراد چار تقسیمات اور ہر تقسیم کے تحت متعدد اقسام داخل ہیں اور اس باب کے تحت جو بیان ہوگا اصول فقہ کے طریق پر ہوگا۔اصول حدیث کے مطابق نہ ہوگا اس لئے کہ بعض مقامات میں ہر دو اصولوں کے درمیان قدرے اختلاف ہے جس کا حال اس موقع پر آئے گا۔البتہ بعض اسماء اور قواعد میں اشتراک ضرور ہوگا۔

ولم يوجد الخ مثلاً کیفیت اتصال، انقطاع کی بحث، محل خبر، کیفیت سماع، ضبط حدیث اور کیفیت تبلیغ کے مباحث کہ یہ مباحث کتاب اللہ میں بالکل نہیں پائے جاتے۔(نامی)

**التقسيم الأول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله ﷺ، أي كيف يتّصل بنا هذا الحديث منه بطريق التواتر وغيره. وهو إمّا أن يكون كاملاً كالمتواتر. وهو الخبر الذي رواه قوم لا يُحصى عددهم ولا يتوهّم تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم وتباين أماكنهم وعدالتهم، ولم يشترط فيه تعيّن عدد كما قيل: إنها سبعة، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، بل كل ما يحصل به العلم الضروري فهو من أمارة التواتر. ويدوم هذا الحدّ، فيكون آخره كأوّله، وأوّله كآخره، وأوسطه كطرفيه، يعني يستوي فيه جميع الأزمنة من أوّل ما نشأ**

ذلک الخبر إلى آخر ما بلغ إلى هذا الناقل، فالأوّل هو زمان ظهور الخبر، والآخر هو زمان كل ناقل يتصوّره آخرًا، فلو لم يكن فى الأول كذلك كان آحادَ الأصل، فسمى مشهورًا إن انتشر فى الأوسط والآخر، ولو لم يكن فى الأوسط والآخر كذلك كان منقطعًا. كنقل القرآن والصلوات الخمس، مثال لمطلق المتواتر دون متواتر السنة؛ لأن فى وجود السنة المتواترة اختلافًا، قيل: لم يوجد منها شيء، وقيل: إنما الأعمال بالنيات وقيل: البيّنة على المدعى واليمين على من أنكر. وأنه يوجب علمَ اليقين كالعيان علمًا ضروريًا، لا كما يقول المعتزلة: إنه يوجب علمَ طمانينةٍ يرجّح جانب الصدق ولا يفيد اليقين، ولا كما يقوله أقوام: إنه يوجب علمًا استدلاليًا ينشأ من ملاحظة المقدمات لا ضروريًا؛ وذلک لأن وجود مكة وبغداد أوضح وأجلى من أن يقام عليه دليل يعترى الشک فى إثباته، ويحتاج فى دفعه إلى مقدمات غامضة ظنية. أو يكون اتصالاً فيه شبهة صورة أى من حيث عدم تواتره فى القرن الأول وإن لم يبق ذالک معنى. كالمشهور، وهو ما كان من الآحاد فى الأصل، أى فى القرن الأول، وهو قرن الصحابة، ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهو القرن الثانى ومن بعدهم، يعنى قرن التابعين وتبع التابعين، ولا اعتبار للشهرة بعد ذالک فإن عامة أخبار الآحاد قد اشتهرت فى هذا الزمان فلم يبق شيء منها آحادًا.

**(ترجمه وتشریح):** ۔الاول اس بحث میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس امر کی تفصیل بیان کریں گے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم تک کس کیفیت کے ساتھ یہ حدیث (ارشادات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم) پہنچی ہے۔تواتر آیا اس کے علاوہ جن جن طرق سے وہ اتصال قائم ہے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) کامل (۲) مشہور (۳) خبر واحد۔جن کی تفصیل یہ ہے قسم اول کہ اس میں اتصال کامل درجہ کا ہو مثلاً متواتر کاف تمثیل سے اشارہ ہے کہ اس کے علاوہ بھی دوسری شکل ممکن ہے۔مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے بالمشافہ سن لینا (ایک بڑی تعداد کا) اس کی تعریف یہ ہے "هو الخبر الذى الخ" وہ خبر جس کے روایت کرنے والے اس قدر ہوں کہ ان کی تعداد شمار کرنا دشوار ہو اور ظاہر ہے کہ اتنی بڑی تعداد کا کسی جھوٹے امر پر اتفاق کر لینا امر محال ہے کہ ان کی تعداد زائد ہے اور ان راویوں کے اماکن بھی مختلف ہیں یہ سب کس طرح کذب پر اتفاق کر سکتے ہیں اور ایک جماعت کے نزدیک اس میں کوئی مخصوص تعداد نہیں ہے۔البتہ بعض حضرات کے نزدیک سات اور بعض کے نزدیک چالیس اور بعض کے نزدیک ستر۔اس تعدادِ خاص سے بالاتر ہو کر اس قدر کافی ہے کہ جس قدر روات سے علم ضروری حاصل ہو سکتا ہے پس یہی تواتر کی علامتوں میں سے ایک علامت ہے۔

ویدوم الخ:۔ اور متواتر کی یہ تعریف دائمی ہے کہ ہر زمانہ میں تواتر کیلئے یہی معیار ہوگا کہ جب یہ خبر جاری ہوگی آخر زمانہ تک اسی انداز سے اس کی روایت ہوتی رہے گی۔

فالاول :۔ یعنی وہ زمانہ کہ جس زمانہ میں اس خبر کا ظہور ہوا تھا اور لآخر وہ زمانہ کہ اس روایت کا نقل کرنے والا جس زمانہ

میں نقل کرتا ہے اس وقت بھی اسی طرح اس کی روایت جاری ہے (اس کے برخلاف) اگر اول زمانہ میں اس حد پر وہ روایت نہیں کی گئی تو وہ روایت آحاد الاصل میں شمار کی گئی ہے اور اس کو خبر مشہور سے موسوم کیا گیا ہے جبکہ وہ درمیانی مدت اور آخر زمانہ میں خوب پھیل چکی ہو اور اگر اوسط زمانہ اور آخر زمانہ میں بھی اس معیار پر روایت نہیں کی گئی تو اس کو منقطع سے تعبیر کریں گے (یعنی اول زمانہ میں وہ حد تواتر پر تھی بعد کے زمانہ میں یہ درجہ ختم ہو گیا)۔

کنقل القرآن الخ:۔ یہ مثال مطلقاً متواتر کی ہے سنت متواترہ کی نہیں اس وجہ سے کہ اس میں اختلاف ہے ایک جماعت کی رائے ہے کہ سنت متواترہ کیلئے کوئی مثال نہیں اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ انما الاعمال الخ اس کی مثال ہے۔ تیسری جماعت کی رائے ہے کہ یہ ارشاد "البینة علی المدعی الخ" سنت متواترہ کی مثال ہے۔

وانہ الخ:۔ اس درجہ کی روایت علم الیقین کا فائدہ دیتی ہے کہ جس طرح عینی طور پر دیکھنا علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے معتزلہ اس کے برخلاف کہتے ہیں ان کے نزدیک صرف طمانیت کے درجہ میں علم ہوگا۔ یقین کا نہیں۔ نیز ایک اور جماعت ہے جو کہ یہ کہتی ہے کہ اس سے علم استدلال حاصل ہوگا۔ ضروری علم نہیں۔

وذلک الــــخ:۔ یعنی تواتر سے علم الیقین کا حاصل ہونا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ (مثلاً مکة المکرمه، بغداد وغیرہ) شہروں کا وجود (جو کہ خبر متواتر سے معلوم ہوا ہے) خوب واضح اور روشن ہے بالمقابل اس سے کہ اس کو دلائل سے ثابت کیا جائے تا کہ شک وشبہ ختم ہو جائے اور ظاہر ہے کہ دلائل کے قائم کرنے میں مقدماتِ عارضہ ظنیہ کو ترتیب دینا ہوگا تا کہ شک وشبہ باقی نہ رہے۔ اول صورت تواتر کی شکل میں ان کا وجود معلوم ہوتا ہے اور ثانی صورت دلائل کی صورت میں تاہم اول ہی اوضح ہے۔

اویکون:۔ دوسری صورت اتصال کی وہ ہے کہ جس میں صورۃً ایک درجہ میں شبہ ہو گیا (کہ اتصال ہے یا نہیں) وہ اس وجہ سے کہ اول زمانہ میں وہ روایت حد تواتر کو نہ پہنچی تھی اور اول زمانہ سے مراد دور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہے۔ مثلاً خبر مشہور، اور خبر مشہور وہ ہے کہ دور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں وہ روایت آحاد فی الاصل کے قبیلہ میں سے تھی اس کے بعد وہ پھیل گئی حتی کہ اس کو ایک بڑی جماعت نے نقل در نقل کیا ہے کہ اس جماعت کا کذب پر اتفاق ہونا ممکن نہیں ہے اور یہ شہرت قرن ثانی اور اس کے بعد کے اقران میں اس کو حاصل ہوتی ہے یعنی تابعین اور تبع تابعین کے دور میں اور ان کے بعد اگر شہرت ہوئی ہے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ اس زمانہ میں بہت سی اخبار احاد مشہور ہو چکی ہیں تو اس کا اگر اعتبار کر لیا گیا تو کوئی خبر واحد خبر واحد نہ رہے گی۔

**(فوائد)** قال صورۃً یعنی یہ شبہ معنوی طور پر نہیں اس لئے کہ ایک بڑی جماعت نے اس کو قبول کر لیا اور نقل کیا ہے۔

المشہور ماخوذ ہے۔ شہر یشہر شہراً و شہرۃً فاشتہر، سیعنی جو واضح ہو جائے انسانوں کے درمیان پھیل جائے۔ (شرح حسامی)

والصلوٰۃ الخمس نیز تعداد رکعات، مقدار زکوٰۃ بھی اسی کی مثالیں ہیں۔ "ثم انتشر" مصنف رحمہ اللہ نے اشتہر کے بالمقابل اس جگہ انتشر کا لفظ اس وجہ سے (غالباً) استعمال کیا ہے کہ مشہور جو کہ اصطلاحی معنی میں ہے اور تعریف کے موقع پر لغوی معنی بیان کرنے تھے اسی وجہ سے فرق کر دیا ہے تا کہ تعریف الشیٔ بنفسہ نہ ہو جائے۔

**وانه يوجب علم طمانينة أي اطمينان يرجّح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد، حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى، ولا يكفّر جاحده، بل يضلّل على الأصح. وقال الجصاص: إنه أحد قسمي المتواتر، فيفيد علم اليقين ويكفّر جاحده**

كـالـمتواتر على ما مرّ. أو يكون اتصالاً فيه شبهة صورةً ومعنىً، لأنه لم يشتهر في قرن من القرون الثلاثة التي شهد بخيريّتهم. كخبر الواحد، وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدًا، إنما قال ذلك ردًّا لمن فرّق بينهما، وقال: يُقبل خبر الاثنين دون الواحد. ولا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر، يعني في القرون الثلاثة لما لم تبلغ رواته حدّ المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك بأيّ قدر كان؛ لأن كلها سواء في أن لا يخرجه عن الآحاديّة. وأنه يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾ أي فهلّا خرج من كل جماعةٍ كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقّهوا في الدين، أي تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء، ويسيروا في آفاق العالم لأخذ العلم، ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لأجل ترتيب المعاش ومحافظة الأهل والأموال عن الكفار إذا رجعت هذه الطائفة إلى هذه الفرقة لعلّهم يحذرون أيضًا، فضمير ليتفقهوا، ولينذروا، ورجعوا راجع إلى الطائفة، وضمير إليهم ولعلّهم راجع إلى الفرقة، فالله تعالى أوجب الإنذار على الطائفة، وهي اسم للواحد والاثنين فصاعدًا، وأوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به؛ فثبت أن خبر الواحد موجب للعمل، وفي الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها، وحينئذٍ تكون ممّا نحن فيه على ما بيّنتُ ذلك في التفسير الأحمدي، ويمكن أن يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَهُ﴾ فقد أوجب على كل من أوتي علم الكتاب بيانه، ووعظه للناس، ولا فائدة منه إلّا قبول الناس تلك الموعظة، فيكون خبر الواحد حجة للعمل.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ وانہ الخ اور خبر مشہور کے ذریعہ ایسا علم حاصل ہوتا ہے جس میں مخاطب (سامع) کو طمانیت، اطمینان ہوجاتا ہے جس کا درجہ یقین کے قریب ہے اور ظن غالب سے فوقیت رکھتا ہے اس کا مرتبہ خبر متواتر سے کم اور خبر واحد سے زیادہ ہے چنانچہ خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے مثلاً کتاب اللہ میں مطلق ہے لہٰذا خبر مشہور سے اس کو مقید کردیا جائے جیسا کہ احناف نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قرأت کی وجہ سے کفارہ یمین کے روزوں کو تسلسل کی قید کے ساتھ مقید کردیا ہے وغیر ذالك۔

**(فائدہ)**:۔طمانینۃ:۔اس کو طمانیت سے تعبیر اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ تسکین النفس الیہ (یعنی) نفس اس سے سکون پالیتا ہے شبہات وغیرہ ختم ہوجاتے ہیں۔ (نوادر صفحہ نمبر ۲۷۸)

ولا یکفر الخ:۔ اگر کوئی شخص خبر مشہور کا انکار کرتا ہے تو وہ کافر نہ ہوگا البتہ وہ گمراہ ہوگا۔ قول اصح کے مطابق اور امام ابوبکر جصاص فرماتے ہیں کہ خبر مشہور متواتر کی اقسام میں سے ایک قسم ہے (ان کے نزدیک متواتر کی دو قسمیں ہیں) لہٰذا اس سے بھی علم الیقین کا فائدہ حاصل ہوجاتا ہے اور اس کا منکر مثل خبر متواتر کے کافر ہوجاتا ہے جس کی تفصیل القرآن کی تعریف کے ذیل

میں گزر چکی ہے۔ او یکون الخ تیسری قسم کا بیان ہے یعنی وہ خبر اس نوع کی ہے کہ اس کے اتصال میں صورتاً ر معناً دونوں اعتبار سے شبہ ہو کیونکہ اس خبر کو خیر القرون کے کسی قرن میں جو کہ تین ہیں اور ان کی شہادت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے وہ مشہور نہیں ہوئی۔

کخبر واحد الخ اور خبر واحد وہ روایت ہے کہ اس کے راوی ایک یا دو ہوں یا اس سے زائد اس کے برخلاف بعض کی رائے (جبائی، معتزلہ کی) ہے کہ دو کی روایت قابل قبول ہو سکتی ہے ایک کی نہیں اور اس کو خبر واحد کہتے ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ نے اس قول پر رد کرتے ہوئے یہ ارشاد فرمایا اور جبکہ وہ مشہور اور متواتر سے کم رتبہ پر ہے تو اس میں کسی خاص تعداد کا اعتبار نہ ہوگا۔ کہ اب وہ تعداد ایک ہو یا اس سے زائد سب کا درجہ برابر ہے اور اب وہ ہر حال میں خبر واحد ہی رہے گی اور یہ خبر واحد عمل کو ثابت کرتی ہے۔ (البتہ) اس سے علم الیقین کا درجہ حاصل نہیں ہوگا اور ظاہر ہے کہ خبر واحد اور مشہور، متواتر کے درمیان فرق ضرور ہوگا اگر چہ خبر واحد کا راوی عادل ہے۔ ولی ہے تاہم حکماً اس کا درجہ یہی ہے۔

بالکتاب الخ:۔ جار مجرور سے مل کر یوجب سے متعلق ہوتا ہے۔ یعنی خبر واحد کے ذریعہ جو امر ثابت ہوتا ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اس کا ثبوت کتاب اللہ سے بھی ہے۔ سنت سے اور اجماع وقیاس سے بھی ہر چار دلائل اس پر شاہد ہیں کہ خبر واحد سے جو ثابت شدہ ہو اس پر عمل کرنا لازم ہے اس پر دلائل ملاحظہ ہوں۔

قال تعالیٰ فلولا نفر من کل الخ ای فهلا الخ کہ یہ جماعت قلیلہ اپنے گھروں سے جائے اور علماء کرام کے پاس حاضر ہو اور آفاق عالم میں سیاحت برائے علم کرے حصول علم کی غرض سے اور بعد فراغت حاصل کر لینے علم کے اس قوم کو خدا سے ڈرائے جو اپنے اپنے گھروں میں باقی رہ گئے تھے ترتیب معاش اور اہل وعیال کی حفاظت اور اموال کی دیکھ بھال کی وجہ سے کیونکہ اگر سب ہی آجاتے تو کفار ان سب کو نقصان پہنچا دیتے۔

فضمیر الخ:۔ لیتفقهوا اور لینذروا اور رجعوا کی ضمیریں الطائفه کی جانب راجع ہیں اور الیهم، لعلهم کی ضمیریں الفرقه کی جانب راجع ہیں اسے سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے الطائفه پر واجب کر دیا حصول علم کے بعد انداز (ڈرانا) اور طائفہ کا اطلاق واحد اثنین اور اس سے زائد افراد پر بھی ہوتا ہے۔ نیز جماعت (الفرقة) پر بھی واجب کر دیا ہے کہ اس طائفہ کے قول کو قبول کریں اور اس کے مطابق عمل کریں۔ یہی دلیل ہے کہ خبر واحد موجب للعمل (یعنی خبر واحد عمل کیلئے موجب ہے)

وفی الآیة الخ اس آیت سے ایک اور بھی توجیہ ممکن ہے یعنی ان تمام ضمائر کو مذکورہ صورت سے بالکل برعکس کر دیا جائے اب اس صورت میں خبر واحد کا موجب للعمل ہونا اس سے ثابت نہ ہوگا۔

ویمکن الخ:۔ کتاب اللہ سے مراد اس آیت کی جانب بھی اشارہ کرنا ممکن ہو سکتا ہے قال تعالیٰ واذ اخذ اللہ الخ یعنی اس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر صاحب علم پر واجب ہے کہ وہ کتاب اللہ کو بیان کرے اور لوگوں کو وعظ ونصیحت (امر بالمعروف ونہی عن المنکر) کرے اور اس کا فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ لوگ اس کو قبول کریں ثابت ہوا کہ خبر واحد حجت ہے عمل کیلئے......... واللہ اعلم بالصواب۔

**(فائدہ)** یوجب الخ خبر واحد سے عمل کا وجوب ثابت ہوگا بشرطیکہ راوی مسلمان ہو عادل ہو ضبط حدیث اور اس کے عمل میں کوئی فتور نہ ہو اور اس خبر واحد کی سند میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم تک اتصال موجود ہو۔ (اصول الشاشی وغیرہ)

والسنة، وهي أنه عليه السلام قَبِل خبر بريرة في الصدقة حتى قال في جوابها: لكِ صدقة ولنا هديةٌ، وخبر سلمان في الهديّة حتى أخذها وأكلها، وأيضًا بعث عليًا ومعاذًا إلى اليمن بالقضاء، ودحية الكلبي إلى قيصر روم برسالة كتاب يدعوه إلى الإسلام، فلو لم يكن أخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذلك، وهذه الأخبار وإن كانت آحادًا لكن لما تلقّته الأمة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلايلزم إثبات أخبار الآحاد، ووقع في بعض النسخ قوله: والإجماع والمعقول عطفًا على الكتاب والسنة، فالإجماع: هو أن الصحابة احتجّوا بأخبار الآحاد فيماً بينهم، واحتجّ أبو بكرعلى الأنصار بقوله: الأيمة من قريش فقبلوه من غير نكير، وهكذا أجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته. والمعقول: هو أن المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة، فلو رُدّ خبر الواحد فيها لتعطّلت الأحكام. وقيل: لا عمل إلا عن علمٍ بالنص، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ أي لا تتبّع ما لا علم لك، فالعلم لازم للعمل، والعمل ملزوم للعلم، فإذا كان كذلك فلا يوجب العمل؛ لأنه لا يوجب العلم، أو يوجب العلم؛ لأنه يوجب العمل لانتفاء اللازم أو لثبوت الملزوم، نشرٌ على ترتيب اللف، أي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم، أو يوجب العلم لثبوت ملزومه، وهو العمل، والجواب أن النص محمول على شهادة الزور، أو المعنى لا تتّبع ما ليس لك به علم بوجهٍ مّا بدليل وقوع النكرة في سياق النفي.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ بالسنة الخ:۔سنت بھی اس پر شاہد ہے کہ خبر واحد موجب للعمل ہے چنانچہ خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کے حق میں حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خبر (جو کہ خبر واحد ہی ہے) کو قبول فرمالیا تھا اور قبول کرتے ہوئے جواباً ارشاد فرمایا لك صلقة الخ۔ نیز حضرت سلمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خبر (واحد) کو قبول فرمالیا تھا ھدیۃ کے متعلق یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو لیا اور تناول فرمالیا (۳) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی اور حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو یمن روانہ فرمایا اور حضرت دحیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو قیصر روم کی جانب اپنی تحریر مبارک دے کر دعوت اسلام کی غرض سے، اگر خبر احاد موجب للعمل نہ ہوسکتی تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود ایسا کیوں کیا؟ وھذا الخ اور یہ اخبار اگرچہ (ابتداء) خبر واحد تھیں لیکن جب امت نے ان کو قبول کرلیا تو یہ خبر مشہور کے مثل (بمنزلہ) ہوگئی ہیں لہٰذا اب ان کو ثابت کرنے کیلئے اخبار احاد کے ساتھ ثابت کرنا لازم نہ ہوگا یعنی اخبار احاد کا قابل حجت ہونا ثابت کیا جائے اس کی کوئی ضرورت نہیں جب وہ خبر واحد ہے اور اس کا خبر واحد ہونا ثابت ہو چکا تو اس میں شان حجیت بھی ثابت ہوگئی مزید ضرورت نہ ہوگی۔

وبالاجماع الخ:۔اس کا عطف الکتاب والسنة پر ہے یعنی حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے خبر آحاد سے آپس میں استدلال کیا گویا کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اس پر جماع ہوگیا جبکہ کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ مثلاً حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے انصار پر حجت قائم کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے "الائمة من قریش" چنانچہ تمام حضرات نے اس کو قبول کیا اور کوئی نکیر نہیں کی۔ اس طرح حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اجماع کیا، خبر آحاد سے پانی کے

پاک اور نجس ہونے کے متعلق۔

والمعقول الخ قیاس کا اقتضاء بس یہی ہے کہ خبر واحد موجب للعمل ہو کیونکہ ہر معاملہ اور ضرورت میں خبر متواتر یا خبر مشہور کا ہونا ممکن نہیں (اور نہ ثابت ہے) لہٰذا خبر واحد کو اگر رد کر دیا جائے گا اور ان سے عمل کا اثبات نہ کیا جائے گا تو بکثرت احکامات مشروعہ معطل ہو جائیں گے۔ یہ مذہب جمہور امت کا ہے۔

وقیل الخ ابن داؤد اور بعض اہل حدیث کی یہ رائے ہے کہ عمل کا وجوب (خبر واحد سے) اس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ نص سے علم الیقین حاصل نہ ہو جائے اس بات سے استدلال کرتے ہیں قال تعالیٰ "ولا تقف الخ" یعنی جب تک تجھ کو علم یقین حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک اتباع نہ کر کیونکہ علم عمل کو لازم کرتا ہے اور عمل ملزوم برائے علم ہے اور جب تک یہ صورت نہ پائی جائے تو عمل کیلئے وہ موجب نہ ہوگا چونکہ عمل کیلئے جو چیز لازم (علم) ہے وہ جب تک نہ پائی جائے گی تو عمل کا ثبوت نہ ہوگا۔

والجواب الخ شارح جواباً ارشاد فرماتے ہیں کہ جس نص سے استدلال کیا گیا ہے اس کا محل شہادت زور ہے او المعنی الخ یا اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی نوع کا علم جب تک حاصل نہ ہو اس وقت تک اتباع نہ کر اور یہ معنی اور مفہوم جو لیا گیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ علم نکرہ ہے جو کہ نفی کے تحت آیا ہے اور یہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

لہٰذا علم سے مراد ہے کہ کوئی راجح صورت نہیں پائی جا رہی ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں عمل کیسے کیا جائے گا۔

**ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد التواتر والشهرة، فلا بد أن يعرف حال راويه بأنه إمّا معروف أو مجهول، والمعروف إمّا معروف بالفقه أو بالعدالة، والمجهول على خمسة أنواع، فاشتغل ببيانه. وقال: والراوى إن عرف بالفقه والتقدّم بالاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة، وهو جمع عبدل مرخّم عبد الله، والمراد بهم: عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وقيل: عبد الله بن زبير، ويلحق بهم زيد بن ثابت، وأبى بن كعب، ومعاذ بن جبل، وعائشة وأبو موسى الأشعرى رضى الله عنهم. كان حديثه حجة يترك به القياس خلافًا لمالك، فإنه قال: القياس مقدّم على خبر الواحد إن خالفه؛ لما روى أن أبا هريرة لما روى من حمل جنازة فليتوضأ، قال له ابن عباس: أيلزمنا الوضوء من حمل عيدانٍ يابسةٍ؟ ونحن نقول: إن الخبر يقين بأصله، وإنما الشبهة فى طريق وصوله، والقياس مشكوك بأصله ووصفه، فلا يعارض الخبر قطّ.**

**(ترجمه وتشریح)**:۔ خبر واحد کہ اس کے رواۃ (راوی کی جمع) حد تواتر اور حد شہرت تک نہ پہنچ سکے تو یہ ضروری امر ہے کہ اس روایت کے راوی کا حال کس نوع کا ہے یعنی وہ راوی معروف الحال ہے یا مجہول الحال معروف بالفقہ ہے یا معروف العدالۃ ہے؟ اور مجہول کی کل پانچ اقسام ہیں چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ راوی کی اقسام کو بیان فرماتے ہوئے وقال فرما دیا۔

والراوی الخ:۔ اگر راوی فقیہ ہے اور اجتہادی صلاحیت کی وجہ سے اس کو حق تقدم حاصل ہے تو اس کی روایت کردہ حدیث حجت ہے اور اس کے خلاف اگر قیاس ہوگا تو قیاس کو ترک کر دیا جائے گا خلافاً لمالک کیونکہ حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خبر واحد سے قیاس مقدم ہے اگر قیاس خبر واحد کے خلاف ہو دلیل یہ روایت ہے۔ "ان اباھریرۃ الخ" (ترجمہ) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ

نے یہ روایت بیان کی کہ "من حمل جنازة" جو شخص جنازہ اٹھائے وہ وضوء کرے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس روایت کو سن کر یہ ارشاد فرمایا "ایلزمنا الوضوء الخ" کیا ہم پر وضو لازم ہو جائے گا دو خشک لکڑیوں کے اٹھانے کی وجہ سے؟ احناف کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ خبر واحد اپنی اصل کے ساتھ تو یقینی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے اور خبر واحد میں جو شبہ بیان کیا ہے وہ نفس خبر میں نہیں بلکہ اس کے طریق وصول میں ہے بخلاف قیاس کے کہ وہ اپنی اصل سے ہی مشکوک ہے اور اپنی صفت کے اعتبار سے بھی (ممکن ہے کہ مجتہد سے قیاس کرنے میں نسیان چوک وغیرہ ہوگئی ہو) اور جب کہ قیاس میں اس قدر ضعف ہے تو وہ خبر واحد کے ساتھ کسی بھی وقت مقابلہ نہیں کرسکتا ہے بلکہ خبر واحد کو راجح قرار دیا جائے گا قیاس کے مقابلہ میں۔

کالخلفاء الراشدين الخ:۔ جن رواۃ میں فقہ معلوم ہو اور بوجہ اجتہاد کے ان کو حق تقدم دیا گیا ہے مثلاً حضرات خلفاء راشدین اور حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ نیز ان حضرات کے ساتھ زید بن ثابت، ابی بن کعب، معاذ بن جبل، حضرت عائشہ، حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہم۔

**(فائدہ)**:۔ جب ان حضرات کی روایت کردہ روایت ثابت ہو جائے گی تو اس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا مگر اولیٰ سے مراد یہ نہیں کہ قیاس پر بھی عمل کیا جاسکتا ہے چونکہ یہ درست نہیں اہل علم نے اس کی تصریح کردی ہے کہ واجب ہوگا عمل کرنا خبر واحد پر۔ چنانچہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے احوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ قیاس اور اپنی ذاتی آراء کو خبر واحد کے سامنے آجانے کے بعد بالکل ترک کردیتے تھے اور خبر واحد پر عمل کرتے تھے جس کی مثالیں احادیث کتب میں بکثرت موجود ہیں۔

**وإن عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كأنس وأبي هريرة إن وافق حديثه القياس عُمل به، وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة، وهي أنه لو عمل بالحديث لانسدّ باب الرأى من كل وجه فيكون مخالفًا لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَآأُولِى الْأَبْصَارِ﴾ والراوى فرض أنه غير فقيه، والنقل بالمعنى كان مستفيضًا فيهم، فلعلّ الراوى نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه وأخطأ ولم يُدرك مراد رسول الله ﷺ فلهذا كان مخالفًا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث ويعمل بالقياس، وهذا ليس ازدراء بأبي هريرة واستخفافًا به معاذ الله منه، بل بيانًا لنكتة في هذا المقام فتنبّه. كحديث المُصرّاة هي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن أيامًا وقت إرادة البيع ليحلب المشترى بعد ذلك، فيغترّ بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال، ثم يظهر الخطأ بعد ذلك فلا يحلب إلا قليلاً، وحديثه: هو ما روى أبو هريرة أن النبي قال: لا تُصرّوا الإبل والغنم، فمن أبتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردّها وصاعًا من تمرٍ، ومعناه: إن ابتُلى المشترى بهذا الاغترار فإن رضيها فخير وحسن، وإن غضبها ردّها وردّ صاعًا من تمرٍ عوضَ اللبن الذى أكل في يوم أول، فإن هذا الحديث مخالف للقياس من كل وجه؛ فإن ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدّر بالمثل في المثلى، وبالقيمة في ذوات القيم، فضمان اللبن المشروب ينبغي أن يكون باللبن أو بالقيمة، ولو كان بالتمر**

فينبغي أن يقاس بقلّة اللبن و كثرته، لا أنه يجب صاع من التمر ألبتة قلّ اللبن أو كثر، فذهب مالك والشافعي إلى ظاهر الحديث، وابن أبي ليلى وأبو يوسف إلى أنه تردّ قيمة اللبن، وأبو حنيفة إلى أنه ليس له أن يردّها ويرجع على البائع بأرشها ويمسكها، هكذا نقله بعض الشارحين، ثم هذه التفرقة بين المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن أبّان، وتابَعَه أكثر المتأخرين، وأما عند الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي شرطًا لتقدم الحديث على القياس، بل خبر كل راوٍ عدلٍ مقدّم على القياس إذا لم يكن مخالفًا للكتاب والسنة المشهورة، ولهذا قَبِل عمر حديث حمل بن مالك في الجنين، وأوجب الغُرّة فيه مع أنه مخالف للقياس؛ لأن الجنين إن كان حيًّا وجبت الدية كاملةً، وإن كان ميتًا فلا شيء فيه، وأما حديث الوضوء على من قهقه في الصلاة فهو وإن كان مخالفًا للقياس لكن رواه عدّة من الصحابة الكبراء كجابر وأنس وغيرهما، ولذا كان مقدّمًا على القياس.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔اور اگر راوی کی عدالت اور ضبط روایت معروف ہے (البتہ) فقہ معروف نہیں (یعنی راوی فقیہ نہیں) جیسے حضرت انس، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ اگر اس نوع کے راوی کی روایت کردہ خبر واحد قیاس کے مطابق ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کے خلاف ہے تو بغیر ضرورت کے ترک نہیں کیا جائے گا جب ضرورت اس پر مجبور کرے گی تو خبر واحد کو ترک کر دیں گے (کسی تاویل اور توجیہ کے ساتھ) اس ضرورت کی تشریح شارح کے کلام میں موجود ہے۔

وھی الخ یعنی ضرورت کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر خبر واحد پر عمل کیا تو اجتہاد (قیاس) کا دروازہ بالکل بند ہو جائے گا جو کہ کسی بھی طرح مطلوب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد: "فَاعْتَبِرُوْا یٰٓاُولِی الْأَبْصَارِ" کے قطعی مخالف ہے کہ اس آیت میں قیاس کرنے کا امر ہے۔ (فاعتبروا ای قیسوا)

والراوی الخ لہٰذا ترک کرنے کے وقت یہ بات پیش نظر ہوگی کہ اس خبر واحد کا راوی فقیہ نہیں ہے اور وہ راوی (جس نے اس خبر واحد کی روایت کی ہے) اس بات میں معروف ہے کہ روایت بالمعنی کرتا ہے شاید کہ اس روایت کو اس نے بالمعنی نقل کیا اپنی فہم کے اعتبار سے اور (فی الواقع) اس سے خطاء ہوگئی جس سے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد کو نہ سمجھ کر اپنے الفاظ (عبارت) سے ادا نہ کر سکا جس کی وجہ سے وہ قیاس کے مخالف ہوگئی من کل وجہ (علماء نے یہ ایک اصول بیان کیا ہے نقل صحیح اور عقل سلیم میں تخالف نہیں) لہٰذا مجبوراً خبر واحد کو (عمل کیلئے ترک کر دیا گیا اس شبہ کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے کہ متن حدیث شاید بدل گیا ہو اگر چہ اتصال میں کوئی شبہ نہیں اور اب قیاس پر عمل کر لیا جائے گا۔

(تنبیہ) یہ تفصیل جس میں ضرورت کی تشریح کی گئی ہے معاذ اللہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جانب حقارت اور استخفاف کو منسوب نہیں کیا گیا بلکہ ایک نکتہ کا بیان کرنا پیش نظر ہے۔

لحدیث الخ [1] بیان مذکورہ کیلئے ایک روایت بطور نظیر کے بیان فرماتے ہیں وہ حدیث یہ ہے "عن ابی ھریرة رضی

---

(۱) المصراۃ اسم مفعول لغوی معنی حیوان کو روک دینا کہ دودھ نہ نکالا جائے چند یوم جبکہ اس کو فروخت کرنے کا ارادہ کیا ہوتا کہ خریدار جب اس کا دودھ نکالے تو کثیر ظاہر ہو اور وہ زائد قیمت پر خرید لے تو اس میں ایک طرح سے مشتری کو کثرت لبن کا دھوکہ دیا گیا ہے۔ اسلام الحق غفرلہ ۱۲۔

اللّٰه عنه لاتصروا الابل والغنم الخ" رواہ المسلم اور یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے من کل وجہ کیونکہ عبارت (متن) حدیث سے معلوم ہوا کہ مشتری جب اس بکری وغیرہ کو واپس کرے تو اس کے دودھ کے عوض (جو کہ اس نے استعمال کیا ہے) ایک صاع تمر بھی ادا کردے حالانکہ ضمان العدوانات الخ ضمان کی ادائیگی ابواب بیع میں ہو یا ناحق تعدی کی وجہ سے لازم ہو جائیں تو وہ مثل کے اصول کے ساتھ مقدر ہیں یعنی اگر مثلی ہے تو اس کے مثل اور اگر غیر مثلی ہے تو قیمت۔ لہٰذا استعمال کردہ دودھ کا ضمان یا تو دودھ ہی اس کے مطابق دیا جائے یا اس کی قیمت البتہ اگر تمر (خشک کھجوروں سے ادائیگی مقصود ہے) تو دودھ کا اندازہ کر کے اس کے حساب سے کم یا زائد جس طرح بھی حساب کے مطابق ہو ادا کردے۔

**وإن كان مجهولاً أي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب بأن لم يعرف إلا بحديث أوحديثين كوابصة بن معبد، فحاله لا يخلو عن خمسة أقسام، فإن روى عنه السلف، أو اختلفوا فيه، أوسكتوا عن الطعن صار كالمعروف في كل من الأقسام الثلاثة؛ لأن رواية السلف شاهدة بصحته، والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم، فلذا يقبل، وأما المختلف فيه فأوردوا في مثاله ما رُوي أن ابن مسعود سئل عمّن تزوّج امرأة ولم يسمّ لها مهرًا حتى مات عنها، فاجتهد شهرًا وقال بعد ذلك: ماسمعت من رسول اللّٰه شيئًا، ولكن أجتهد برأيي، فإن أصبت فمن اللّٰه، وإن أخطأتُ فمنّي ومن الشيطان أرى لها مهر مثل نسائها لا وَكس ولا شَطَط، فقام معقل بن سنان، وقال: أشهد أن رسول اللّٰه قضى في بِرْدع بنت واشق مثل قضائك، فسر ابن مسعود سرورًا لم يُر مثله قطّ لموافقة قضائه قضاءَ رسول اللّٰه، وردّه عليّ وقال: ما نُصغي بقول أعرابي بَوّال على عقبيه، وحسبها الميراث ولا مهر لها؛ لمخالفة رأيه: وهو أن المعقود عليه عاد إليها مسلّمًا؛ فلا تستوجب بمقابلته عوضًا كما لو طلّقها قبل الدخول ولم يسمّ لها مهرًا، فعلي عمل ههنا بالرأي والقياس، وقدّمه على خبر الواحد، ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان؛ لأن الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة، وهو مؤكّد بالقياس، وهو أن الموت يؤكّد مهر المثل كما يؤكد المسمّى.**

**(ترجمه وتشريح)**:۔ اور اگر راوی روایت حدیث، عدالت حال میں مجہول ہو (اگرچہ معلوم النسب ہو) بایں صورت کہ اس سے صرف ایک یا دو حدیثیں مروی ہوں (اور اس کے علاوہ اس کو نہ جانا گیا ہو) جیسا کہ حضرت وابصہ بن معبد رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ اس طرح کے راوی کی پانچ شکلیں ہوں گی۔ (۱) اس راوی سے سلف نے روایت نقل کی ہے۔ (۲) یا اسلاف نے اختلاف کیا ہے کہ بعض حضرات نے قبول کی اور بعض نے قبول نہ کی۔ (۳) یا یہ کہ اسلاف کے سامنے جب اس کی روایت آئی تو ان حضرات نے کوئی طعن (اشکال) نہیں کیا بلکہ سکوت کر لیا تو ان ہر سہ صورت میں وہ راوی مثل معروف بالعدالۃ کے ہو جائے گا۔ اس کی روایت کو مثل تفصیل بالا درجہ حاصل ہوگا۔

فإن وافق الخ لان الخ:۔ اس وجہ سے کہ حضرات سلف کا روایت کرنا اس کی روایت پر شہادت دینا ہے اور طعن نہ کرنا سکوت

کرلینا قائم مقام قبول کر لینے کے ہے کیونکہ حضرات اسلاف ایسے مقام پر کہ نکیر کرنا ضروری ہوتا ہے سکوت نہیں کرتے اور اسلاف نے اگر اختلاف کیا ہو (جو کہ قسم دوم ہے) اس کی مثال یہ ہے روی ان ابن مسعود الخ یعنی حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے (اس واقعہ میں) معقل بن سنان کی روایت قبول کرلی ای قولہ قضیٰ الخ برخلاف اس کے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کو رد کرتے ہوئے ارشاد فرمایا "مانصغی بقول اعرابی الخ"۔

لمخالفة رایه الخ:۔ یعنی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے (قیاس) چونکہ اس کے مخالف ہے اس وجہ سے مہر واجب نہ ہوگا قیاس کی تقریر یہ ہے: وھو ان الخ کہ معقود علیہ (فرج منکوحہ) اس عورت منکوحہ کو طلاق قبل الدخول کی صورت میں سالم (جوں کی توں) واپس مل گئی کہ اس میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کے مقابلہ میں کوئی عوض نہیں دیا جاسکے گا جس طرح طلاق قبل الدخول میں اِس عورت کو مہر نہیں دیا جاتا جس کا مہر بوقت نکاح طے شدہ نہ ہو۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس موقع پر رائے اور قیاس پر عمل کیا اور اس کو خبر واحد پر مقدم کیا اور احناف نے خبر واحد پر عمل کیا یعنی حدیث معقل بن سنان رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اس وجہ سے کہ ثقہ فقہاء کرام نے جب ان سے روایت لی ہے۔ چنانچہ حضرت علقمہ، مسروق اور حسن رحمہم اللہ تعالیٰ اس سے روایت کے ناقل (راوی) ہیں تو اب یہ راوی معروف بالعدالۃ ہوگئے۔

وھو الخ احناف فرماتے ہیں کہ دوسرے قیاس سے اس کی مزید تائید بھی ہوتی ہے وہ یہ کہ موت مہر مثل کو مؤکد کردیتا ہے جس طرح مہر طے شدہ مؤکد ہوتا ہے۔

**(فائدہ)**:۔ ماروی کما رواہ الترمذی مشکوٰۃ کتاب النکاح، اُریٰ مجہول یعنی میں گمان کرتا ہوں۔

لاوکس ولا شطط نہ کم اور نہ زائد۔ فسر خوش ہوئے آخر یہ خوشی کیوں نہ ہوتی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے ساتھ ان کا فیصلہ موافقت کرگیا۔ بؤال علی عقبیه اھل عرب کی یہ عادت تھی کہ وہ ایڑیوں کو کھڑا کرکے اس پر پیشاب کرتے تھے اسی جگہ جہاں کے بیٹھے ہوتے۔

فذھب مالك الخ:۔ حضرت امام مالک اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ ظاہر حدیث کے مطابق حکم فرماتے ہیں اور امام ابن ابی لیلی اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں دودھ کی قیمت کی (حساب کے مطابق) ادائیگی کرے اور امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشتری کو اس بکری وغیرہ کے واپس کرنے کا حق ہی نہیں البتہ بائع سے اس قدر ثمن میں سے واپس لے سکتا ہے جس قدر اس نے دھوکہ سے ثمن زائد وصول کرلیا بعض شراح نے اسی طرح بیان کیا ہے کیونکہ یہ عیب نہیں ہے جس کی وجہ سے مشتری کو خیار عیب حاصل ہو۔

ثم ھذا الخ یہ فرق جو بیان کیا گیا ہے کہ راوی معروف بالفقہ کی روایت کا درجہ قبول ایک نوع کا ہے اور معروف بالعدالۃ (بلافقہ) کا دوسری نوع کا ہے اس کے قائل عیسیٰ بن ربان، بکثرت علماء متاخرین، امام ابوالحسن الکرخی اور ایک جماعت علماء احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ ہے کہ راوی کا فقیہ ہونا قیاس پر روایت (حدیث) کے مقدم ہونے کیلئے شرط نہیں بلکہ ہر عادل راوی کی روایت قیاس پر مقدم ہوتی ہے البتہ (یہ شرط ہے کہ) وہ روایت کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو چنانچہ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حمل بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث فی الجنین کو قبول فرمایا اور غرہ واجب فرمایا جنین کے ضائع ہونے میں حالانکہ یہ قیاس کے خلاف ہے کیونکہ قیاس کا اقتضاء تو یہ تھا (اور ہے) کہ اگر وہ جنین زندہ پیدا ہوا تھا تو

کامل دیت واجب ہو اور اگر وہ مردہ تھا تو غیرہ واجب ہے۔

واما حدیث الوضوء الخ متن مذکور ان وافق الخ کا تقاضا یہ تھا کہ الوضوء علی من الخ والی حدیث قابل قبول نہ ہونی چاہئے تھی کیونکہ خلاف قیاس ہے مگر اس کے باوجود کہ وہ خلاف قیاس ہے پھر بھی قابل قبول ہے حضرات فقہاء احناف کے نزدیک شارح جواباً فرماتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ اس روایت کے راوی کبار صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی ایک بڑی جماعت ہے۔ مثل حضرت جابر، حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہما (وغیرہ) اس وجہ سے اس کو قیاس پر مقدم کیا گیا ہے۔

(**فائدہ**):۔ الجنین:۔ بفتح الجیم جو بچہ کہ شکم مادر میں ہو اور ہر وہ شی جو کہ پوشیدہ ہو یعنی اگر کسی کی ضرب وغیرہ سے ایک حاملہ عورت کا بچہ (جنین) ضائع ہو جائے تو اس پر غرہ واجب ہے۔ (غرہ کی دیت جس کی مقدار یہ ہے)۔

**وإن لم يظهر من السلف إلا الرد كان مستنكرًا، فلا يقبل، وهذا هو القسم الرابع من المجهول، ومثاله: ما روت فاطمة بنت قيس أن زوجها طلّقها ثلاثًا، ولم يفرض لها رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة، وردّه عمر، وقال: لا ندع كتاب ربّنا وسنة نبيّنا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، أحفظت أم نسيت؟ فإني سمعت رسول الله يقول: لها النفقة والسكنى. وقد قال ذلك عمر بمحضر من الصحابة؛ فلم ينكره أحد؛ فكان إجماعًا على أن الحديث مستنكر. ولكن قيل: أراد عمر بالكتاب والسنة والقياس على الحامل المبتوتة، وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس، وقيل: بيّن السنة هو بنفسه، وأراد بالكتاب قوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾ في باب السكنى، وقوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾ في باب النفقة. وإن لم يظهر، هذا هو القسم الخامس من المجهول، أي إن لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل بردّ ولا قبول يجوز العمل به، ولا يجب بشرط إن لم يكن مخالفًا للقياس، وفائدة إضافة الحكم حينئذٍ إلى الحديث دون القياس أن لا يتمكّن الخصم فيه ما يتمكن في القياس من منع هذا الحكم.**

(**ترجمہ وتشریح**):۔ مذکورہ اقسام خمسہ کی قسم رابع اور اگر اسلاف نے اس کو رد کر دیا ہے تو یہ رد کر دینا غیر معروف ہونا ہے۔ لہٰذا اس راوی کی روایت کو قبول نہ کیا جائے گا۔ مثلاً فاطمہ بنت قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے۔

ان زوجها الخ مشکوۃ۔ فلا یقبل یعنی اگر وہ روایت قیاس کے خلاف ہے تو اس پر عمل کرنا واجب نہیں کیونکہ اسلاف (صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم) کا اس روایت کو رد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس روایت میں اس راوی پر اشکال ہوا ہے۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فاطمہ بنت قیس کی روایت (مذکورہ) کو رد فرمایا تھا اور کہا تھا "لاندع کتاب ربنا الخ" اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ ارشاد نبوی نقل فرمایا "فانی سمعت الخ" اور یہ تمام کلام حضرات صحابہ کی موجودگی میں فرمایا جس پر کسی نے نکیر نہیں کی گویا کہ تمام صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس حدیث (غیر معروف) پر سب نے اجماع کر لیا کہ وہ قابل قبول نہیں۔ ولکن الخ بعض صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کتاب اللہ وسنت سے مراد لیا ہے حاملہ مبتوتہ اور طلاق رجعی والی معتدہ پر قیاس کرتے ہوئے یہ اشارہ فرمایا ہے یعنی جس طرح احتباس جو کہ سبب وجوب نفقہ ہوتا ہے حاملہ مبتوتہ اور معتدہ عن

طلاق رجعی ان دونوں میں موجود ہے اسی طرح مطلقہ ثلاث میں احتباس پایا جاتا ہے لہٰذا احتباس اس سب کے درمیان مشترک ہے لہٰذا اس کے حق میں بھی نفقہ واجب ہونا ضروری ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس طرح قیاس فرمایا اور اس روایت کو رد کیا۔ ایک قول حضرت امام طحاوی حنفی رحمۃ اللہ کا بھی ہے وہ فرماتے ہیں کہ سنت سے مراد تو خود حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بیان فرمائی اور کتاب اللہ سے مراد یہ آیت قال تعالیٰ "لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ" اور یہ آیت قال تعالیٰ والمطلقات الخ ہے۔

وان لم الخ:۔ **پانچویں قسم:**۔ حضرات اسلاف کے درمیان اس کا قبول ورد ظاہر نہ ہوسکا تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس خبر واحد پر عمل کرنا جائز ہے البتہ واجب نہیں بشرطیکہ قیاس کے مخالف نہ ہو۔

وفائدة الخ! شبہ ہوتا ہے کہ جب وہ خبر واحد حدیث قیاس کے مخالف نہیں بلکہ قیاس سے بھی اسی طرح حکم ثابت ہوتا ہے مگر اس کے باوجود حکم کی اضافت اسی خبر واحد (قسم خامس) کی جانب ہوگی قیاس کی جانب نہیں کیوں؟ اور اس میں کیا فائدہ ہے؟

جواب! ایسی صورت میں حکم کی اضافت حدیث کی جانب کرنے میں فائدہ یہ ہے کہ فریق مخالف اس میں حکم کی نفی پر قادر نہ ہوگا جیسا کہ وہ قیاس میں قادر ہوتا ہے۔

## شرائط راوی

**ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوى شرع فى شرائطه، فقال: وإنما جعل الخبر حجة بشرائط فى الراوى، وهى أربعة: العقل، والضبط، والعدالة، والإسلام. فالعقل: وهو نور فى بدن الآدمى يضىء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى إليه درك الحواس، أى نور يتضىء بسبب ذلك النور طريق يُبتدى بذلك الطريق من مكان ينتهى إلى ذلك المكان درك الحواس، مثلاً لو نظر أحد إلى بناء رفيع انتهى درك البصر إلى البناء، ثم يبتدء منه طريق إلى أنه لا بد له من صانع ذى علم وحكمة، فمبتدأ العقول هو منتهى الحواس، وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس إلى المعقول، وأما إذا كان معقولاً صرفًا، فإنما يبتدء به طريق العلم من حيث يوجد. فيَتَبدّى المطلوب للقلب، فيدركه القلب بتأمّله، وفيه تنبيه على أن القلب مدرك، والعقل آلة له على طريق أهل الإسلام، فللقلب عين باطنة يدرك بها الأشياء بعد إشراقه بالعقل كما أن فى الملك الظاهر تدرك العين بعد الإشراق بالشمس أو السراج، وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل والحواس الظاهرة أو الباطنة. والشرط الكامل منه، أى الشرط فى باب رواية الحديث الكامل من العقل وهو عقل البالغ دون القاصر منه، وهو عقل الصبى والمعتوه والمجنون؛ لأن الشرع لما لم يجعلهم أهلاً للتصرف فى أمور أنفسهم ففى أمر الدين أولى، وهذا إذا كان السماع والرواية قبل البلوغ، والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبى فيه؛ إذ لا خلل فى تحمله لكونه مميِّزًا، ولا فى روايته لكونه عاقلاً.**

(**ترجمه وتشريح**):۔ راوی کی اقسام (خمسہ) سے فراغت کے بعد شرائط (برائے) راوی کو بیان کرتے ہیں۔

فقال وانما الخ خبر واحد کے حجت ہونے کیلئے اس کے راوی میں چند شرائط کا پایا جانا ضروری ہے اور شرائط سے مراد صفات ہیں کہ راوی ان صفات سے متصف ہونا چاہئے وہ صفات چار ہیں (۱) صاحب عقل ہو (۲) صاحب ضبط ہو (۳) صاحب عدالت ہو (۴) مسلمان ہو۔ جن کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

العقل الخ عقل کامل ہونا کیوں ضروری ہے؟ کیونکہ خبر وہ کلام ہے جس کی وضع معنی ظاہر کرنے کی غرض سے ہوتی ہے اور اس کا اعتبار بغیر عقل کے ہو نہیں سکتا۔ **عقل کی تعریف**۔ عقل وہ ایک خاص قسم کا نور ہے جو انسان کے بدن (سر یا قلب) میں موجود ہے جس کے ذریعہ راستہ روشن ہو جاتا ہے۔ وہ راستہ ایسا ہوتا ہے کہ جس کے ذریعہ کھل جاتا ہے۔

مثلاً اگر کوئی شخص کسی بلند تعمیر کو دیکھے تو نگاہ کی گہرائی اس کی بناء کا ادراک کر لیتی ہے اس کے بعد نور عقل کے ذریعہ ایک ایسی راہ سامنے آتی ہے کہ وہ معلوم کر لیتا ہے کہ اس عمارت کا کوئی کاریگر ضرور ہے جو کہ ذی علم بھی ہے اور صاحب حکمت بھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ عقول کی جہاں سے ابتداء ہوتی ہے حواس کا وہاں اختتام ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ وہ امور اس نوع کے ہوں کہ محسوس سے معقول کی طرف انتقال ہونا ممکن ہے اور اگر وہ اشیاء اس نوع کی ہوں کہ ان میں صرف معقولیت ہی ہو تو اس نور عقل کے ذریعہ طریق علم روشن ہوتے ہیں جس سے کہ وہ ادراک علم کر سکے جب انسان کو یہ نورانیت حاصل ہو جاتی ہے تو قلب پر مطلوب آشکارا ہو جاتا ہے جس کا ادراک غور وفکر کے ذریعہ قلب کر لیتا ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت سے اس حقیقت پر تنبیہ فرمائی ہے کہ قلب مدرک ہے اور عقل اس کا آلہ جس سے کہ وہ اہل اسلام کے طریقہ کو معلوم کر لیتا ہے پس قلب کیلئے ایک باطنی آنکھ کا ہونا ثابت ہو گیا جس کے ذریعہ اشیاء کا ادراک ہوتا ہے۔ (البتہ اس ادراک کو) عقل کے ذریعہ روشنی ملتی ہے اس کے بعد ادراک ہوگا جیسا کہ ظاہر میں آنکھ ادراک کرتی ہے (مگر) سورج یا چراغ کی روشنی ہو جانے کے بعد حکماء کی رائے اس کے خلاف ہے وہ فرماتے ہیں (اصل) مدرک نفس ناطقہ ہے جو کہ عقل اور حواس ظاہرہ یا حواس باطنہ کے واسطہ سے ادراک کرتی ہے اور شرط مذکورہ میں کامل عقل کا ہونا ضروری ہے یعنی عاقل، بالغ کی عقل چنانچہ بچہ اور دیوانہ کی عقل قاصر ہے (ناقص) وہ معتبر نہیں اس وجہ سے کہ جب شرعاً یہ اپنے نفس میں تصرف کے اہل (مخاطب) مکلف نہیں تو امر دینی میں بدرجہ اولیٰ مکلف نہیں البتہ اگر سماع تو اس حدیث کا بلوغ سے قبل ہوا تھا مگر اب اس کی روایت بعد بلوغ ہو رہی ہے تو بچہ کا قول معتبر ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اب اس کے تحمل میں کوئی نقص نہیں اس وجہ سے کہ اب وہ ممیز ہے اور صاحب عقل ہے۔

**والضبط هو سماع الكلام كما يحق سماعه، أى سماعًا مثل سماع شيء يحق سماعه، يعنى من أوّله إلى آخره بتمام الكلمات والهيئة التركيبية، وإنما قال ذلك؛ لأنه كثيرًا ما يجيء السامع فى سماع مجلس الوعظ بعد أن مضى شيء من أوّله وفاته ولم يعلمه المعلّم للازدحام حتى يردّد الكلام الماضى بعد حضوره، فمثل هذا السماع لا يكون حجة فى باب الحديث، بل يكون تبرّكًا كما يُؤتى بالصبيان فى مجلس الوعظ تبرّكًا لهم. ثم فهمه بمعناه الذى أريد به لغويًا كان أو شرعيًا، لا أن يقتصر على حفظ الألفاظ فقط؛ لأنه ليس بسماع مطلق بل سماع صوت. ثم حفظه ببذل المجهود له الضمير فى حفظه وله راجع إلى**

المسموع، والمجهود مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة أي ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية له. ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده وهي العمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته، أي مع مذاكرته حال كونه مستقرًا على إساءة الظن بنفسه بأن لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة، بل يقول: إني إذا تركته نسيته، وهذا كله إلى حين أدائه أي إلى حين أن يؤديه ويبلغه إلى شخص آخر كذالك واحدًا كان أو جماعةً، فحينئذٍ تفرغ ذمته عند اللّٰه تعالى، وتشتغل به ذمة إنسان آخر يؤدّيه إلى أحد، وهكذا إلى يوم التناد أو إلى أن تُؤلَف كتب الأحاديث، وهذا بخلاف القرآن؛ لأنه لم يشترط لنقله فهمه بمعناه؛ لأنه ما ثبت في الأصل إلا بأيمة الهدى وخير الورى، وهم نقلوه بعد الضبط التام، ونظمُه في نفسه معجز يتعلّق به الأحكام فلم يعتبر معناه، ولأنه محفوظ عن التغيير، ومصون عن التبديل، قال اللّٰه تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ﴾ فيصحّ نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه.

**(ترجمه وتشریح)**:۔الضبط الخ:۔اس میں چند امور کی رعایت کرنا ہے (۱) کامل توجہ کے ساتھ متکلم سے کلام کا سننا (۲) اس کا سمجھنا (۳) اس کلام کو محفوظ رکھنا (۴) اس کی حدود حفظ کی رعایت کے ساتھ (متکلم کے طریقہ پر) قائم وثابت رہنا۔

**(فائدہ)**:۔ضبط کی شرط اس وجہ سے ہے کہ اس کے بغیر اس کا صدق ممکن نہیں امور اربعہ کی تشریح قال الشارح ای سماعاً الخ یعنی سماع کما یحق سماعه کا مطلب یہ ہے کہ کلام کو اول سے آخر تک سنے تمام کلمات اور کلمات کی ہیئت ترکیبیہ کو بھی سنے۔وانما قال ذلك مصنف رحمه الله نے حق سماع کی قید اس وجہ سے لگائی ہے کہ بسااوقات مجلس وعظ میں سامع حاضر ہوتے ہیں قدرے حصہ وعظ وکلام گزر جانے کے بعد اور ان کا وہ ابتدائی کلام ان کے سماع میں نہیں آتا اب کثرت بھیڑ کی وجہ سے معلم اس کے بعد میں آنے والے کو نہیں بتلا سکتا تو اس طرح کا کلام اور سماع حدیث کے باب میں حجت کے قابل نہیں یہ تو ایک تبرک کی حیثیت سے شرکت ہوگئی جب مکمل طور پر کلام کو سنا تو اس کے بعد کلام کے مفہوم کو سمجھ لیا گیا۔

من حيث اللغة يامن حيث الشرع فقط حفظ الفاظ پر اقتصار کرنا کافی نہ ہوگا کیونکہ یہ سماع کامل نہیں بلکہ اس کو تو سماع صوت (صرف آواز کا سن لینا) ہے اور ظاہر ہے کہ آواز کا سن لینا فہم کیلئے مفید نہ ہوگا فہم کے بعد پوری انسانی قوت کے ساتھ اس کلام کو محفوظ کرے۔

حفظ اور له متن کی عبارت میں کلمات کی ضمیریں کلام مسموع کی جانب راجع ہیں، الجهود (مصدر میمی ہے) الجهد کے معنی میں لغوی معنی طاقت ایک مرتبہ حفظ کرنے کے بعد (کافی نہ ہوگا بلکہ) اس کلام کے حفظ پر اس کی محافظت پر اس کی حدود کی رعایت کرتے ہوئے ثابت وقائم رہے (تاکہ کلام محفوظ رہے) حدود کی محافظت کا مطلب یہ ہے کہ اس کلام سے جو ثابت ہوا اس پر اپنی ذات سے عمل کرے اور اس پر نگاہ رکھے کہ برابر اس کا مذاکرہ (تکرار حفظ تکلم) کرتا رہے یہ خیال کرتے ہوئے کہ ایسا نہ کرنے پر میں بھول سکتا ہوں لہٰذا اس کو اپنے نفس پر اعتماد نہ ہونا چاہئے اور اس کلام کو اسی طرح دوسرے تک پہنچادے۔ ایک شخص کو یا ایک جماعت کو، اب وہ عنداللہ اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو چکا اور اب اس کی ذمہ داری دوسرے شخص پر آگئی حتی کہ یہی صورت اور طریقہ کار قیامت تک یا اس وقت تک کہ جب تک کتب احادیث کی تا ت شروع ہوں (جیسا کہ فی زمانا یہ سلسلہ شروع

ہو چکا۔ لہٰذا اس شرائط میں بعض اجزاء درجہ شرط سے نکل چکے ہیں) البتہ یہ شرائط مذکورہ (فہم وغیرہ) قرآن کریم کیلئے نہیں ہیں اس وجہ سے کہ اس میں کلمات قرآن کو نقل کرنے کیلئے فہم شرط نہیں۔ اس وجہ سے کہ قرآن کریم ابتداء ہی میں ضبط تام کے بعد نقل ہوا ہے اور نفس کلام سے بھی بہت سے احکامات متعلق ہیں جو اس پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن کریم کے کلمات کا نقل کرنا بلا فہم کے بھی درست ہے۔ چنانچہ حالت جنابت وغیرہ میں تلاوت کلام پاک جائز نہیں۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کی حفاظت کی ذمہ داری خاص طور پر بذات خود لی ہے۔ قال تعالیٰ "اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ الخ" لہٰذا قرآن کریم نقل کرنا جائز ہے اس شخص کیلئے بھی جو اس کے معنی بھی نہ سمجھتا ہو! (مشکوٰۃ الانوار)

**والعدالة، وهي الاستقامة في الدين، وهو يتفاوت إلى درجات متفاوتة بالإفراط والتعصب، والمعتبر ههنا كمالها، وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى إذا ارتكب كبيرة أو أصرّ على صغيرة سقطت عدالته، وإن لم يصرّ على صغيرة بل يُلِمّ بها أحيانًا لم تسقط عدالته؛ لأن الاحتراز عن جميع ذلك من خواص الأنبياء ومتعذر في حق عامة البشر، والإصرار على رضى الله عنه ذلك يكون بمنزلة الكبيرة، فيجب الاحتراز عنه، وفي الكبائر اختلاف، فعن ابن عمر أنها سبع: الإشراك بالله، وقتل النفس المؤمنة، وقذف المحصَنة، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم، وروى أبو هريرة مع ذلك أكل الربا، وعلى أضاف إلى ذلك السرقة، وشرب الخمر، و زاد بعضهم الزنا، و اللواطة، والسحر، وشهادة الزور، و اليمين الكاذبة، وقطع الطريق، والغيبة، والقمار، وقيل: هما أمران إضافيان، فكل ذنب باعتبار ماتحته كبير، و باعتبار ما فوقه صغير. دون القاصر، وهو ما ثبت بظاهر الإسلام واعتدال العقل، فإن الظاهر أن كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب و يمتنع عن خلاف الشرع، ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث؛ لأن هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر، وهو هوى النفس، فكان عدلاً من وجه دون وجه، وإنما يكفي هذا في الشاهد في غير الحدود و القصاص ما لم يطعن الخصم، فإذا كان في الحدود و القصاص أو طعن الخصم فيه لا يكفي ههنا أيضًا.**

(**ترجمه وتشریح**):۔ والعدالہ الخ یعنی دین میں استقامت اختیار کرنا اور استقامت کے درجات مختلف ہیں کہ جس قدر استقامت دین پر مستحکم اور قوت کے ساتھ قائم ہوگا اسی درجہ کا وہ اعلیٰ درجہ کا عادل ہوگا اور روایت حدیث کے باب میں جس عدالت کا اعتبار کیا گیا ہے کہ اس کی عدالت کامل ہو وہ یہ ہے کہ اس کا رجحان دین کی جانب ہو اور اس کی عقل بھی اور نفسانی خواہشات اور شہوت رانی سے دور رہتا ہے لہٰذا اگر وہ کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرے گا یا کسی صغیرہ پر اصرار کرے گا تو اس کی عدالت ختم ہو جائے گی۔ البتہ اگر کبھی کسی صغیرہ گناہ میں پڑ گیا تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ ہر گناہ سے (دائمی طور پر بچنا) حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی خصوصیات میں سے ہے اور عوام الناس کے حق میں یہ امر دشوار ہے۔

والاصرار الخ اصرار کے معنی کسی کام کو بار بار کرنا، اس پر جماؤ کر لینا لہٰذا اصغائر پر اصرار کرنا اس کو کبیرہ کے درجہ میں پہنچا دیتا ہے لہٰذا اصرار علی الصغائر سے پرہیز کرنا واجب ہے اور گناہ کبائر میں (کہ وہ کس قدر ہیں اور کون سے ہیں) اختلاف ہے حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے کہ وہ سات ہیں الاشراك الخ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان سات کے ساتھ نمبر آٹھ سود کھانا اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کے ساتھ (۹) چوری کرنا (۱۰) شراب پینا اور بعض حضرات نے اور بھی چند امور کو اس میں شمار کیا ہے۔

الزنا الخ ایک دوسری جماعت کی یہ رائے ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ یہ دونوں امر اضافی ہیں یعنی ہر گناہ اس گناہ کے بالمقابل جو کہ اس کے تحت ہے وہ کبیرہ ہے اور اپنے سے اوپر کے بالمقابل وہ صغیرہ ہے اور اگر تفصیل اس باب میں دیکھنا ہو تو راقم الحروف کی شرح مشکوٰۃ (تشریحات علی المشکوٰۃ اردو) کا ملاحظہ کریں۔

دون القاصر الخ:۔ اس عبارت کا تعلق ماقبل کی عبارت سے یعنی والعدالة وهي الاستقامة في الدين دون القاصر الخ۔ سے ہے یعنی عدالت کامل درجہ کی معتبر ہے روایت حدیث میں عدالت قاصرہ کافی نہیں اور عدالت قاصرہ وہ ہے کہ جو ایک مسلمان میں اس کی ظاہری حالت سے نظر آتی ہو کیونکہ ظاہری امر تو یہی ہے کہ ہر مسلمان جس کی عقل میں اعتدال ہو وہ جھوٹ سے پرہیز کرے گا اور اجتناب کرے گا لیکن روایت حدیث میں یہ کافی نہ ہوگا اس وجہ سے کہ اس ظاہر کے ایک دوسرا ظاہر بھی مخالف ہے اور وہ انسان کا ہوائے نفس میں مبتلاء ہو جانا۔ لہٰذا صرف ظاہر سے عادل ہونا من وجہ ہوگا۔ من کل وجہ نہیں البتہ اس میں نوع کی عدالت حدود وقصاص کے علاوہ دوسرے امور میں کفایت کر جائے گی بشرطیکہ فریق ثانی اعتراض نہ کردے اور عدم اعتماد ظاہر کردے شاہد پر لہٰذا اب ان کی شہادت ان معاملات میں معتبر نہ ہوگی جبکہ روایت حدیث کا معاملہ ایک عظیم معاملہ ہے اس میں کافی احتیاط کی ضرورت ہے اس وجہ سے اہل اصول نے راوی کی عدالت میں کافی احتیاط کو پیش نظر رکھا ہے۔

**والإسلام: وهو التصديق والإقرار بالله تعالى كما هو واقع، فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق إلى المُخبِر اختيارًا؛ لأن الإذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة ولا يُسمى ذلك إيمانًا، قال الله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَ هُمْ﴾ وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع، ولو سلّم فكفرهم باعتبار أمارات الإنكار، و الإقرار شرطٌ لإجراء الأحكام، أو ركنٌ مثل التصديق بأسمائه وصفاته، بدل من قوله: بالله، ويحتمل أن يكون متعلّقًا بالواقع المقدر خبرًا لهو، والأسماء هي المشتقات من الرحمن و الرحيم والعليم والقدير، والصفات هي مبادى المشتقات من العلم والقدرة. وقبول أحكامه وشرائعه يحتمل أن يكون مرفوعًا معطوفًا على الإقرار، ويحتمل أن يكون مجرورًا معطوفًا على قوله: بأسمائه وصفاته. والشرط فيه البيان إجمالاً كما ذكرنا، أي الشرط في الإسلام بيان الشرائع إجمالاً بأن يقول: كل ما جاء به محمد فهو حق، وإن الله تعالى مع جميع صفاته قديم، ثابت، حقّ، وقد كان النبي ﷺ يكتفي بالإيمان الإجمالي حيث قال لأعرابي شهد بهلال رمضان: أتشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله؟ قال: نعم، فقبل شهادته**

وحَكَم بالصوم، وقال لجارية: أين الله؟ قالت: في السماء، فقال: مَن أنا؟ فقالت: أنت رسول الله، فقال لمالكها: أعتقها فإنها مؤمنة، وقال بعض المشايخ: لا بدّ من الوصف على التفصيل حتى إذا بلغت المرأة فاستوصفت الإسلام، فلم تَصِف، فإنها تَبين من زوجها، وجعل ذلك رِدّة منها، وفيه حرج عظيم لا يخفى. ولهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدّت غفلته، تفريع على الشروط الأربعة على غير ترتيب اللفّ، فالكافر راجع إلى الإسلام، والفاسق إلى العدالة، والصبي والمعتوه إلى كمال العقل، والذي اشتدّت غفلته إلى الضبط، وأما الأعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل روايتهم في الحديث لوجود الشرائط وإن لم تقبل شهادتهم في المعاملات، هكذا قيل.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔الاسلام الخ یعنی قلب سے تصدیق کرتا ہوا اور زبان سے اقرار کرتا ہو ذات باری تعالیٰ کا کما ھو الخ التصدیق یعنی اختیاری طور پر مخبر کی جانب صدق کی نسب کرنا اور یہ قید اس وجہ سے لگائی گئی ہے کہ اذعان (قلبی اقرار) کی کیفیت کبھی کفار کے قلب میں پائی جاتی ہے ضرورتاً مگر اس پر ایمان کا اطلاق نہیں ہوسکتا جیسا کہ باری تعالیٰ نے خبر دی ہے قال تعالیٰ "یعرفونہ الخ" اور اختیاری تصدیق کفار کے حق میں پائی نہیں جاتی اور اگر اس کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو کفار کا کفر علامت انکار کی بنیاد پر بھی قائم ہے اور احکام کے اجراء کیلئے اقرار باللسان شرط ہے یا یہ کہ وہ رکن کا درجہ رکھتا ہے جس طرح تصدیق رکن ایمانی ہے۔

باسماۂ الخ باللہ سے یہ بدل ہے اور دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ اس جگہ الواقع مقدر تسلیم کیا جائے اور اس کے متعلق اس کو گردانا جائے بعد ترکیب یہ ہو کی خبر ہو جائے گی الاسماء جو کہ ذات باری تعالیٰ کی صفات پر دلالت کرتے ہیں مثلاً الرحمن الرحیم، العلیم، القدیر وغیرھم الصفات پر مشتقات العلم والقدرۃ (وغیرھا) کے مبادی ہیں۔

وقبول احکامہ الخ اس کی ترکیب میں بھی دو احتمال ہیں (۱) بحالت رفع جبکہ اس کا عطف الاقرار پر ہو۔ (۲) بحالت جر جبکہ اس کا عطف باسماۂ پر ہو۔ شرائع شریعت کی جمع ،شریعت وہ احکامات ہیں جن کا مکلف اہل ایمان کو بتایا جاتا ہے۔

(۲) نیز شریعت کی تعریف یہ بھی کی گئی ہے الثابتۃ بالدلائل القطعیۃ۔ یعنی جو امور دلائل قطعیہ سے ثابت شدہ ہوں۔

والشرط فیہ الخ:۔البیان پر الف لام، مضاف الیہ کے قائم مقام ہے۔ اسلام (مسلمان ہونے) میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ شرائع[1] اسلام کا بیان، اظہار کرے مثلاً اس طرح اقرار کرے، کل ماجاء بہ الخ ہر وہ امر جس کو آپ ﷺ لائے ہیں وہ برحق ہے اور حق تعالیٰ اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم اور ثابت اور حق ہے۔

چونکہ آپ ﷺ کی سنت یہ رہی ہے کہ ایمان اجمالی پر اکتفاء فرماتے تھے چنانچہ ایک اعرابی جس وقت حاضر خدمت ہوئے اور انہوں نے ہلال رمضان کی شہادت دی تو آپ ﷺ نے سوال فرمایا کیا تو اس کلمہ شہادت "ان لا الٰہ الخ" کا اقرار کرتا ہے؟ اعرابی نے جواب دیا نعم (جی ہاں میں اقرار کرتا ہوں) پس آپ ﷺ نے اس کی شہادت کو قبول کیا

(۱) یہ شرط اس وقت ہے جبکہ اس میں کوئی علامت مسلمان ہونے کی اس شخص میں نظر آ رہی ہو لہٰذا جب علامت واضح طور پر ثابت ہے مثلاً نماز کیلئے حاضر ہوتا ہے تو اب یہ شرط نہ رہے گی۔

اور روزہ کا حکم (اعلان) فرمادیا، دوسرا واقعہ۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک باندی سے دریافت فرمایا أین اللّٰہ ؟ اللہ کہاں ہے؟ جواب دیا آسمان میں۔ سوال فرمایا مَنْ أنا ؟ میں کون ہوں؟ جواب دیا آپ اللہ کے رسول ہیں اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باندی کے مالک سے فرمایا اس کو تو آزاد کردے، یہ مؤمن ہے بعض مشائخ کی یہ رائے ہے کہ تفصیلاً بیان کرے صفات کا مگر جمہور علماء اس کے خلاف نہیں ہیں کہ اس میں عظیم حرج ہے۔

ولهذا الخ یہی وجہ ہے کہ کافر فاسق بچہ اور دیوانہ دائمی کی خبر (واحد) کو قبول نہیں کیا جاتا ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت شرائط مذکورہ کی فرع ہے الاسلام کے بالمقابل الکافر، العدالته کے بالمقابل (الفاسق) اور کمال عقل کے بالمقابل الصبی اور المعتوہ اور الضبط کے بالمقابل والذی اشتدت غفلته (جس کی غفلت حد سے بڑھ گئی ہو)۔

البتہ اعمیٰ، محدود فی القذف، عورت، غلام کی خبر واحد قابل قبول ہے اس وجہ سے کہ شرائط موجود ہیں اگرچہ معاملات میں ان کی شرائط معتبر نہیں یہی بعض حضرات کی رائے ہے۔

**(فائدہ)**:۔ بدعتی اور جن کے عقائد باطل ہوں ان کی خبر فی الحدیث معتبر ہے یا نہیں ایک قول ہے کہ ان کی خبر اصلاً قابل قبول نہیں دوسرا قول ہے کہ جو جماعت کذب کو مباح قرار دیتی ہو اس کی خبر فی الحدیث معتبر نہیں مثلاً شیعہ کی وہ جماعت جو کہ غلو کی حد تک پہنچی ہوئی ہے۔

## دوسری تقسیم

**والتقسيم الثاني في الانقطاع، أي عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله. وهو نوعان: ظاهر وباطن. أما الظاهر فالمرسل من الأخبار بأن لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله، بل يقول: قال الرسول: كذا، وهو أربعة أقسام؛ لأنه إما أن يرسله الصحابي، أو يرسله القرن الثاني والثالث، أو يرسله من دونهم، أو هو مرسل من وجه دون وجه. وهو: إن كان من الصحابي فمقبول بالإجماع؛ لأن غالب حاله أن يسمع بنفسه منه، وإن كان يحتمل أن يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو بنفسه حاضرًا حينئذٍ، فإن أرسل الصحابي يقول: قال رسول الله ﷺ: كذا، وإن أسند يقول: سمعت رسول الله ﷺ، أو حدثني رسول الله ﷺ كذا. ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا، أي مقبول عند الحنفية بأن يقول التابعي أو تبع التابعي: قال رسول الله ﷺ: كذا، وعند الشافعي لا يقبل؛ لأنه إذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة، فإذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق الأولى إلا إذا تؤيدّ بحجة قطعية، أو قياس صحيح، أو تلقّته الأمة بالقبول، أو ثبت اتصاله بوجه آخر. ونحن نقول: إن كلامنا في إرسال مَن لو أسنده إلى شخص آخر يقبل، ولا يُظنّ به الكذب، فَلأَنْ لا يظن به الكذب على رسول الله أولى، بل هو فوق المسند؛ لأن العدل إذا اتّضح له طريق الإسناد يقول بلا وسوسة: قال: كذا وكذا، وإذا لم**

يتّضح له ذلك يذكر أسماء الراوي ليحمله ما تحمّل عنه، ويفرغ ذمته من ذلك. وإرسال من دون هؤلاء بأن يقول من بعد القرن الثاني والثالث: قال النبي ﷺ: كذا مقبول. كذلك عند الكرخي خلافًا لابن أبان؛ لأن الزمان بعد القرون الثلاثة زمان فسق، ولم يشهد النبي ﷺ بعدالتهم فلا يقبل والذي أرسل من وجه، وأسند من وجه مقبول عند العامة كحديث لا نكاح إلا بوليّ رواه إسرائيل بن يونس مسندًا، وشعبة مرسلاً، فيغلب إسناده على إرساله، وقيل: لا يقبل؛ لأن الإسناد كالتعديل والإرسال كالجرح، وإذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح.

**(ترجمہ وتشریح)** :۔سنت کی قسم اول اتصال سے متعلق ہے یعنی حدیث کے اتصال کا ثابت نہ ہونا یعنی آپ ﷺ سے ہم تک سند متصل نہیں ہے جس کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) باطن یعنی یہ انقطاع ظاہراً ہو یا یہ انقطاع فی السند باطناً ہو ہر ایک کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

اما الظاهر الخ:۔مرسل من الاخبار یعنی راوی اپنے اور آپ ﷺ کے درمیان کے واسطوں کو حذف کر دے اور درمیانی واسطوں کو ترک کر کے اس طرح روایت کرتا ہو "قال الرسول ﷺ کذا۔ الوسائط:۔واسطہ کی جمع (درمیان، درمیانی) اس پر الف لام برائے جنس ہے خواہ درمیان سند سے کسی صحابی کو حذف کر دیا ہو جو کہ اس خبر کے اصل سامع (راوی) تھے یا اور کسی راوی کو۔

وهو الخ اس ارسال کی چار اقسام ہیں (۱) کسی صحابی کو حذف کیا ہو (۲) قرن ثانی (تابعی) کے راوی کو ترک کیا ہو (۳) قرن ثالث (تبع تابعی) کے راوی کو حذف کیا ہو (۴) یا ان کے علاوہ اور کسی کو ترک کر دیا ہو۔

وهو ان كان الخ:۔اگر ارسال نوع اول ہے یعنی صحابی سے تو بالاتفاق قابل قبول ہے اس وجہ سے غالب یہی ہے کہ ان صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بذات خود آپ ﷺ سے سماعت کی ہوگی اگر چہ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ ان صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خود تو آپ ﷺ سے سماعت نہیں کی بلکہ دوسرے صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سامع ہیں لہٰذا اگر صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارسال کیا اور یہ کہا قال رسول الله ﷺ الخ اور یا اس طرح اسناد کرے سمعت رسول الله ﷺ کذا۔ یا اس طرح روایت کرے، حدثني رسول الله ﷺ کذا۔ ہر صورت قابل قبول ہے۔

ومن القرن الثاني الخ:۔اور قسم ثانی وثالث بھی احناف کے نزدیک مثل قسم اول کے قابل قبول ہے۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قابل قبول نہیں دلیل یہ ہے کہ جب راوی کی صفات نامعلوم ہوں تو وہ حدیث حجت نہیں اور اس صورت میں تو ذات اور صفات دونوں ہی نامعلوم ہیں تو اب بدرجہ اولیٰ قابل قبول نہ ہوگی البتہ ان امور میں سے اگر کوئی امر پایا گیا تو قابل قبول ہوگی (۱) اس کی تائید کسی حجت قطعی سے ہو رہی ہو۔ (۲) قیاس صحیح سے تائید ہو۔ (۳) امت نے اس کو قبول کیا ہو۔ (۴) یا کسی دوسری صورت میں اس کا اتصال ثابت شدہ ہو۔

ونحن نقول الخ:۔ہماری گفتگو اس راوی کے ارسال سے متعلق ہے کہ اگر وہ اس خبر کی اسناد کسی دوسرے راوی (دوسری سند) سے نقل کرے تو وہ قابل ہو جائے گی کہ اس شخص کی جانب سے کذب کا گمان نہیں ہو سکتا اور جب اس شخص پر کذب کا گمان

جا ہی نہیں سکتا تو بدرجہ اولیٰ یہ امر ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ شخص آپ ﷺ پر کذب کس طرح بول سکتا ہے اور کذب کے ساتھ کس طرح یہ کہہ سکتا ہے، قال رسول اللہ ﷺ بلکہ یہ صورت تو سند سے اولیٰ درجہ پر ہوگی۔

لان العدل الخ:۔ اس وجہ سے کہ عدالت نے جب اس کے طریق اسناد کو واضح کر دیا تو اب وہ بلا وسوسہ کے یہ کہہ سکتا ہے قال رسول اللہ ﷺ کذا اور اگر اس کیلئے عدالت واضح نہیں ہوئی تو راوی کے اسماء کو ذکر کرے گا تا کہ راوی کا عدل برداشت کرلے اس امر کو جس کو اس راوی کی طرف سے اس عدل نے برداشت کیا ہے اور وہ اپنے ذمہ سے بری ہو جائے۔ وارسال الخ اور قرن ثانی وثالث کے روایت کنندہ اس طرح روایت کریں قال النبی ﷺ کذا۔ یہ بھی امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک قابل قبول ہے، ابن ابان اس کے خلاف ہیں کیونکہ قرن ثالث کے بعد والا زمانہ فسق کا زمانہ ہے۔ آپ ﷺ نے قرن ثالث کے بعد والوں کی عدالت کی شہادت نہیں دی۔ لہٰذا قابل قبول نہ ہوگی۔

والذی ارسل الخ:۔ اور اگر من وجہ مرسل ہو اور من وجہ مسند ہو تو عامۃ المشائخ کے نزدیک وہ روایت بھی قابل قبول ہے، مثل اس حدیث "لانکاح الخ" کہ اس روایت کو اسرائیل بن یونس نے مسنداً روایت کیا ہے اور شعبہ نے مرسلاً لہٰذا اس کے ارسال پر اس کا مسند ہونا غالب ہو گیا اور بعض حضرات فرماتے ہیں یہ بھی قابل قبول نہیں کیونکہ اسناد کا ہونا تو مثل تعدیل کے ہے اور ارسال ہونا مثل اس میں جرح کے ہو جانے کے ہے اور جب یہ دونوں امر جمع ہو جائیں تو تعدیل غالب آ جائے گی جرح پر۔

**وأما الباطن فنوعان: بأن يكون الاتصال فيه ظاهرًا، ولكن وقع الخلل بوجه آخر، وهو فقد شرائط الراوى، أو مخالفته لدليل فوقه. فإن كان لنقصان فى الناقل فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر، والفاسق، والصبى، والمُغفّل. وإن كان بالعرض بأن خالف الكتاب كحديث لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب يخالف لعموم قوله: ﴿فَاقْرَأُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ وكحديث مَن مسّ ذكره فليتوضأ يخالف قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّوْنَ أَنْ يَّتَطَهَّرُوْا﴾ لأنه فى مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مسّ الذكر. أو السنة المعروفة كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله ﷺ: البيّنة على المدّعى واليمين على من أنكر وهو مشهور، أو الحادثة المشهورة كحديث الجهر بالتسمية فى الصلاة الذى رواه أبو هريرة، فإن حادثة الصلاة مشهورة مستمرّة كان يحضرها ألوف من الرجال ولم يسمع التسمية إلا أبو هريرة، وهذا شيء عجيب. أو أعرض عنه الأيمة من الصدر الأول يعنى أن الصحابة إذا تكلّموا فيما بينهم بالرأى، ولم يلتفتوا إلى الحديث كان ذلك دليل انقطاعه، مثل ما رُوى أن الصحابة اختلفوا فيما بينهم فى وجوب الزكاة على الصبى بالرأى، ولم يلتفتوا إلى قوله: ابتغوا فى مال اليتامى خيرًا كيلا تأكله الصدقة، فعلم أنه غير ثابت أو مؤوّل بتأويل أن المراد بالصدقة النفقةُ عليه كما قال ﷺ: نفقة المرء على نفسه صدقة. كان مردودًا منقطعًا أيضًا، جواب إنْ أى يكون الخبر فى كل من هذه المواضع الأربعة مردودًا كما فى النوع الأول.**

(**ترجمہ وتشریح**) :۔ انقطاع کی دوسری قسم الباطن یعنی انقطاع باطنی جس کی دو قسمیں ہیں یہ انقطاع بایں

صورت ہو کہ ظاہراً تو اس میں اتصال سند موجود ہے لیکن کسی دوسری وجہ سے اس میں انقطاع آ گیا مثلاً راوی میں شرائط موجود نہیں (جن کا ذکر ہو چکا) یا اس خبر کے مخالف ہو کسی دلیل سے جو کہ اس سے فوقیت رکھتی ہو درجہ میں پس اگر یہ خلل کسی ایسے نقصان کی وجہ سے ہو جو ناقل میں ہے تو اس کا حکم عدم قبول میں وہی ہے جو کہ ماقبل میں مذکور ہو چکا جس طرح کافر، فاسق، بچہ اور غافل کی روایت قابل قبول نہیں ایسے ناقل کی بھی روایت قابل قبول نہیں اور اگر یہ نقصان اصول حدیث پر عرض کرنے کی صورت میں ظاہر ہوا تو اس کی چار صورتیں ہیں۔(۱) کتاب اللہ کے خلاف ہو۔(۲) سنت معروفہ کے خلاف ہو۔(۳) حدیث مشہور کے خلاف ہو۔(۴) یا صدر اول کے ائمہ نے اس سے اعراض کر لیا ہو تو ان چاروں صورتوں میں وہ خبر مردود ہو جائے گی، قابل نہ ہوگی جن کی مثالیں شارح نے بیان کی ہیں۔(۱) اول کی مثال حدیث لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب جو کہ "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" کے عموم کے خلاف ہے اور حدیث مس ذکرہ الخ کے خلاف ہے اس آیت "فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ أَنْ يَّتَطَهَّرُوْا" کے کیونکہ اس میں اس جماعت کی تعریف کی گئی ہے جو کہ پانی سے استنجاء کرتی ہے جس میں مس ذکر کا پایا جانا ظاہر ہے صورت ثانی کی مثال یہ حدیث القضاء بشاهد ويمين مخالف ہے اس حدیث معروف البينة على المدعي الخ کے۔ مثال صورت ثالث نماز میں جہراً پڑھنا جس کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کیا ہے اور یہ ان واقعات کے خلاف ہے جو کہ نماز کے باب میں بہت مشہور ہیں اور آپ کی خدمت میں ہمیشہ حاضر خدمت رہتے کہ ان حضرات نے جہراً تسمیہ کو نہیں سنا (جیسا کہ احادیث سے ظاہر ہے کہ کسی نے روایت نہیں کیا) البتہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں جو کہ واقعہ عجیبہ ہے۔

صورت چہارم! حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اعراض کر لینا چنانچہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بچہ پر اس کے مال میں زکوٰۃ فرض ہونے پر گفتگو کی اور اختلاف رائے ہوا تو ان حضرات نے اس روایت "قال ﷺ ابتغوا في مال اليتامى الخ" کی جانب التفات نہیں فرمایا بایں وجہ کہ یہ روایت یا تو ثابت نہیں اور اگر ثابت ہے تو کسی تاویل کے ساتھ مؤول ہے۔

یعنی اس میں اشارہ کیا گیا ہے، صدقہ سے نفقہ کا کیونکہ ایک روایت میں ہے قال عليه السلام نفقة المرأ على نفسه صدقة..... جس سے ثابت ہوا کہ نفقہ پر صدقہ کا اطلاق خود ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، لہٰذا اس روایت میں بھی یہی مراد ہے۔

**والتقسيم الثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة، وهو إما حقوق الله تعالى وهو نوعان: العقوبات وغيرها، وإما حقوق العباد، وهو ثلاثة أقسام: ما فيه إلزام محض، أو لا إلزام فيه أصلا، أو فيه إلزام من وجه دون وجه، فهذه خمسة أنواع، وهذا التقسيم لمطلق الخبر الواحد أعمّ من أن يكون خبر الرسول، أو أصحابه، أو عامة الخلق من أهل السوق، وهي من المسامحات المشهورة لجمهور السلف اقتداءً بفخر الإسلام. فإنْ كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد فيه حجة، سواء كان من العبادات أو العقوبات، أو دائرة بينهما، أو مؤنة مع أحدهما، ولكن قيل: بلا شرط عدد؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم قبلوا حديث إذا التقى الختانان، من عائشة وحدها، وقيل: بشرط عدد؛ لأن النبي لم يقبل خبر ذي اليدين في عدم تمام صلاته ما لم ينضمّ إليه خبر غيره. خلافًا للكرخي في العقوبات، فإنه لا يقبل فيها خبر الواحد، ولا يثبت الحدود منه؛**

لأن فی اتصاله إلی الرسول شبهة، والحدود تندریء بها، وأما إثباتها بالبینات عند القاضی فیجوز بالنص علی خلاف القیاس، وهو قوله تعالی: ﴿فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ﴾ وأمثاله، ولأن الحدود لم تثبت بالبینات، وإنما تثبت أسبابها، والحدود ثابتة بالکتاب. وإن کان من حقوق العباد مما فیه إلزام محض کخبر إثبات الحقّ علی أحد فی الدیون، والأعیان المبیعة والمرتهنة والمغصوبة. تشترط فیه سائر شرائط الأخبار من العقل، والعدالة، والضبط، والإسلام. مع العدد ولفظ الشهادة والولایة بأن یکون اثنین، ویتلفّظ بقوله: أشهد، وتکون له الولایة بالحریة، فإذا اجتمعت هذه الشرائط الثلاثة مع الأربعة المتقدمة فحینئذٍ یُقبل خبر الواحد عند القاضی فی المعاملات التی فیها إلزام علی المدّعی علیه.

**(ترجمه وتشریح)**:۔ جو تقسیم کہ خاص طور پر سنت رسول کے ساتھ تعلق رکھتی ہے (جس کا بیان جاری ہے) اس کی یہ تیسری قسم ہے محل خبر کے بیان میں وہ محل کہ اس میں خبر کو حجت کا مقام دیا گیا ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) حقوق اللہ (۲) حقوق العباد۔ اول قسم کی دو قسمیں ہیں (۱) عقوبات (سزائیں حدود وغیرہ) (۲) عبادات۔ قسم ثانی حقوق العباد کی تین اقسام ہیں (۱) جس میں صرف الزام ہو (۲) اصلاً الزام ہی نہ ہو (۳) من وجہ الزام اور من وجہ عدم الزام۔ کل یہ پانچ اقسام ہو جاتی ہیں۔

اور یہ تقسیم مطلقاً خبر واحد کے حق میں ہے خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم، خبر صحابی اور عامة الناس یعنی جملہ اخبار کیلئے یہی تقسیم حاصل ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں علامہ فخر الاسلام کی اقتداء میں جمہور سلف سے یہ منجملہ اور مسامحات کے ایک تسامح یہ بھی ہے اس وجہ سے کہ اس جگہ صرف بحث اس کیلئے حجت ہے اور اس کا تعلق سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور سنت صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم سے ہے فقط۔

فان الخ۔ اگر محل خبر کا تعلق حقوق اللہ سے ہے تو خبر واحد اس میں حجت ہوگی خواہ وہ عبادات سے متعلق ہو یا عقوبات سے یا وہ ہر دو کے درمیان دائر ہو یا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ ہو۔ البتہ ایک جماعت کی رائے ہے کہ اس میں تعداد کی کوئی شرط نہیں اور دوسری جماعت تعداد کی قید سے مشروط کرتی ہے اول کی دلیل اس حدیث "اذا التقی الختانان الخ" کو حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم نے فقط حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا سے قبول کر لیا تھا کہ اس کی راوی فقط حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا ہی ہیں۔ دلیل برائے قول ثانی ذی الیدین کے قول کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا تھا جبکہ ان صحابی رضی اللہ تعالی عنہ نے عدم تمام صلاۃ کی خبر دی البتہ اس وقت قبول فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم سے اس کی تائید کرالی۔ علامہ کرخی عقوبات میں اختلاف کرتے ہیں کہ وہ خبر واحد سے ان کا ثابت ہونا تسلیم نہیں کرتے کیونکہ خبر واحد کے اتصال الی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم میں قدرے شبہ ہو جاتا ہے اور حدود شبہات سے ختم ہو جاتے ہیں۔

ایک سوال کا جواب قاضی کی عدالت میں حدود کا ثابت ہو جانا گواہوں کے ذریعہ؟ تو یہ چونکہ خلاف القیاس ثابت ہے وہ نص یہ ہے کہ قال تعالیٰ "فاستشهدوا الخ" نیز اس کے علاوہ اور بھی مثالیں ہیں دوسرا جواب حدود کتاب اللہ سے ثابت ہیں اور قاضی کی عدالت میں ان کا ثبوت ان کے اسباب کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔

وان کان الخ اور اگر محل خبر حقوق العباد ہو اور وہ اس نوع میں سے ہو کہ اس میں الزام ہے من کل وجہ تو اس خبر میں وہی تمام

شرائط مطلوب ہوں گی جو کہ اخبار نبویہ میں معتبر تسلیم کی گئی ہیں یعنی عاقل ہونا، عادل ہونا وغیرہ۔ مثلاً کسی شخص کے ذمہ کسی حق کو ثابت کرنا، حق دیون، اعیان مبیعہ، اعیان مرتہنہ، اعیان مغصوبہ، مع العدد، یعنی ان شرائط مذکورہ کے ساتھ مزید یہ بھی ہوں گی تعداد اور لفظ شہادت، نیز ولایت اور کم از کم نصاب دو ہیں اور لفظ شہادت مثلاً شاہد یہ کہے انی شاھد الخ۔ ولایت کہ اس کو اپنے نفس پر ولایت حاصل ہو غلام نہ ہو یہ کل سات شرطیں ہوتی ہیں جب سب جمع ہو جائیں گی تب قاضی کی عدالت میں خبر واحد قابل قبول ہوگی اور یہ تفصیل معاملات سے متعلق ہے وہ معاملات کہ جن میں مدعی علیہ پر مدعی کے حق کو ثابت و لازم کرتا ہے اور اس مدعی کے دعویٰ کو اس محل میں خبر واحد سے تعبیر کیا گیا ہے۔

**وإن كان لا إلزام فيه أصلاً كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة فى الهدايا ونحوها بأن يقول: وَكَّلَكَ فلان، أو ضاربك فى هذا، أو أهدى إليك هذا الشيء هديّة، فإنه لا إلزام فيه على أحد بل يُختار بين أن يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين أن لا يقبل. يثبت بأخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة، يعنى يشترط أن يكون المُخبر مميّزًا صبيًا كان أو بالغًا، حرًّا كان أو عبدًا، مسلمًا كان أو كافرًا، عادلاً كان أو فاسقًا، فيجوز لمن أخبره بالوكالة والمضاربة أن يتصرّف فيه ويباشره؛ لأن الإنسان قلّما يجد رجلاً مستجمعًا للشرائط يبعثه إلى وكيله أو غلامه بالخبر، فلو شرطت فيه الشروط لتعطّلت المصالح فى العالم؛ ولأن الخبر غير ملزم فى الواقع، فلا تعتبر فيه شرائط الإلزام، والنبى عليه السلام كان يقبل خبر الهدية من البرّ والفاجر. وإن كان فيه إلزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحِجر المأذون، فإنه من حيث إن الموكل والمولى يتصرّف فى حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرّف بالتوكيل والإذن فلا إلزام فيه أصلاً، ومن حيث إن التصرّف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر، وتلزمه العهدة فى ذلك، ففيه إلزام ضرر على الوكيل والعبد، فلهذا يشترط فيه أحد شطرى الشهادة عند أبى حنيفة، يعنى العدد أو العدالة أى لا بد أن يكون المخبر اثنين أو واحدًا عدلاً رعايةً لشبه الجانبين؛ إذ لو كان إلزامًا محضًا يشترط فيه كلاهما، ولو لم يكن إلزاما أصلاًما شرط فيه شيء منهما، فوفّرنا حظًّا من الجانبين فيه، وعندهما لا يشترط فيه شيء، بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميّز، وهذا إذا كان المخبر فضوليًا، فإن كان وكيلاً أو رسولاً من المؤكل والمولى لم تشترط العدالة والعدد اتفاقًا؛ لأن عبارة الوكيل والرسول كعبارة المؤكّل والمرسِل.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ وان كان الخ:۔ اور اگر محل خبر (یعنی جس امر سے متعلق خبر دی گئی وہ ہے کہ اس میں کسی پر کسی شی (حق) کا الزام اصلاً نہیں ہے تو اخبار احاد ثابت ہو جاتی ہیں اس شرط کے ساتھ کہ خبر دینے والا باتمیز ہو خواہ وہ بچہ ہو یا بالغ، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا حربی کافر اور اس میں عدل ہونا شرط نہیں لہٰذا عادل ہو یا فاسق ہر ایک کی خبر قابل قبول ہوگی۔

کخبر الوكالة الخ:۔ شارح اس کی مثال دیتے ہیں مثلاً وکالت کی خبر دینا عقد مضاربت کی خبر دینا، ھدایا میں پیغام پہنچانا

اوراس طرح دوسرے امور چنانچہ ایک شخص اس طرح خبر پہنچائے کہ فلاں شخص نے تجھ کو وکیل بنا دیا، فلاں نے اس میں تجھ سے عقد مضاربت کرلیا، فلاں شخص نے تجھ کو یہ ہدیہ دیا ہے، یہ امور ایسے ہیں کہ کسی شخص پر ان میں قطعی طور پر لازم کر دینا نہیں بلکہ مخبر الیہ کو اختیار ہے کہ وہ قبول کرے وکالت وغیرہ (اور امور مذکورہ میں سے کسی کو) یا قبول نہ کرے، فیجوز الخ:۔ شارح رحمۃ اللہ ان شرائط اور عدم شرائط کے معتبر اور عدم معتبر ہونے کے بعد یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ مخبر الیہ کیلئے جائز ہے کہ وہ ایسے مخبر کی خبر (واحد) کو قبول کرلے، وکالت وغیرہ معاملات میں اور قبول کرنے کے بعد تصرف کرلے کیونکہ بہت کم ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ ایسا شخص ملے جو کہ تمام شرائط سے متصف ہو تب وہ اپنے وکیل مضارب کے پاس اس کے نتیجہ سے خبر دے اگر ان شرائط کو لازم قرار دیں گے (ان امور میں) تو دنیا کی بے شمار مصالح فوت ہو جائیں گی۔

ولان الخ:۔ دوسری ایک وجہ ان شرائط کے لازمی نہ ہونے کی یہ ہے کہ واقع میں یہ خبر غیر لازم ہے تو ایسی خبر میں شرائط الزام کا اعتبار کیسے ہوگا اور احادیث سے ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہدیہ کی خبر میں مؤمن اور فاجر کی خبر کو قبول کر لیتے تھے۔

وان کان الخ:۔ اور اگر وہ محل خبر اس نوع سے ہو کہ من وجہ اس میں الزام ہو اور من وجہ اس میں الزام نہ ہو تو ایسی صورت میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ کے نزدیک اس میں ایک شرط کا ہونا شہادت کی دو شرطوں میں سے لازم ہے یعنی تعداد (دو)، یا عدالت ہو تا کہ ہر دو جانب کی رعایت ہو جائے کہ ایک اعتبار سے مشابہ ہے الزام والی نوع سے اور دوسرے اعتبار سے مشابہ ہے غیر الزام والی نوع سے، حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک اس نوع میں بھی کوئی شرط نہیں۔

**مثالیں**:۔ وکیل کو وکالت سے معزول کرنے کی خبر..... عبد ماذون پر حجر (پابندی) کی خبر، ان میں دو اعتبارات ہیں۔

فانہ الخ:۔ ایک اعتبار اور حیثیت تو یہ ہے کہ مؤکل اور مولیٰ تصرف کرتا ہے اپنے ذاتی حق میں وکیل کو معزول کرکے اور غلام پر حجر (پابندی) عائد کرکے تو اس میں اصلاً کسی دوسرے پر الزام نہیں اور دوسری حیثیت اس میں یہ ہے کہ تصرف (بعد العزل والحجر) کا اقتصار (وکیل) اور غلام پر عائد ہوگا اور ذمہ داری اس وقت ان پر عائد ہوگی تو اس صورت میں نقصان کا الزام آتا ہے وکیل اور غلام پر۔ لہذا دونوں شکلیں اس میں موجود ہیں اسی وجہ سے ہر دو جانب کا اعتبار کرلیا گیا۔

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ کے نزدیک حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی اس کے خلاف ان کے نزدیک ہر مخبر کی خبر (مثل قسم ثانی کے) قابل قبول ہوگی۔ وھذا الخ اور یہ اختلاف حضرت امام اعظم اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے درمیان اس وقت ہے جبکہ مخبر فضولی ہے (کہ اس کو خبر دینے پر مامور نہیں کیا گیا تھا) اور اگر وہ مخبر وکیل یا قاصد کی حیثیت سے خبر دینے آیا ہے تو اب بالاتفاق اس میں وہ شرائط ضروری نہیں۔ اس وجہ سے کہ وکیل اور قاصد کا کلام ایسا ہی ہے جیسا کہ خود مؤکل اور مرسل کا۔

**والتقسيم الرابع في بيان نفس الخبر وهذا التقسيم أيضًا لمطلق خبر الواحد أعم من أن يكون خبر الرسول أو غيره، ولهذا قال: وهو أربعة أقسام: قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول؛ إذ الأدلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب وسائر الذنوب. وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية؛ لأن الحادث الفاني لا يكون إلهاً بالبداهة. وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق؛ فإنه من حيث إسلامه يحتمل الصدق، ومن حيث فسقه يحتمل الكذب فهو واجب التوقف. وقسم يترجح أحد احتماليه على الآخر**

كخبر العدل المستجمع للشرائط، ولهذا النوع الأخير المقصود ههنا أطراف ثلاثه: طرف السماع بأن يسمع الحديث من المحدث أوّلاً، وطرف الحفظ بأن يحفظ بعد ذلك من أوله إلى آخره، وطرف الأداء بأن يلقيه إلى الآخر لتفرّغ ذمته، وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة. فالأول: طرف السماع، وذلك إما أن يكون عزيمة، وهو ما يكون من جنس الإسماع، أي يسمع التلميذ عبارة الحديث مشافهةً أو مغايبةً بأن تقرأ على المحدّث من كتاب أو حفظ، وهو يسمع، ثم تقول له: أهو كما قرأت عليك؟ فيقول هو: نعم، وهذا أحوط؛ لأنه إذا قرأ بنفسه كان أشد عنايةً في ضبط المتن؛ لأنه عامل لنفسه، والمحدث عامل لغيره.أو يقرأ عليك المحدّث بنفسه من كتاب أو حفظ، وأنت تسمعه، وقيل: هذا أحسن؛ لأنه كان وظيفة النبي، والجواب أنه معلّم الأمة، وكان مأمونًا عن الخطأ والنسيان، فالاحتياط في حقّنا هو الأول. أو يكتب إليك كتابًا على رسم الكتب بأن يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان إلى فلان بن فلان، ثم يُسمّي ويُثني. ويذكر فيه حدّثني فلان عن فلان الخ إلى أن يتصل بالرسول، ويذكر بعد ذلك متن الحديث.ثم يقول فيه: إذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدّث به عني، فهذا من الغائب كالخطاب من الحاضر في جواز الرواية. وكذلك الرسالة على هذا الوجه بأن يقول المحدّث للرسول: بلّغ عني فلانًا أنه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان الخ، فإذا بلغك رسالتي هذه فارْوِ عنّي بهذا الحديث. فيكونان، أي الكتاب والرسالة حجّتين إذا ثبتا بالحجة أي بالبيّنة أن هذا كتاب فلان أو رسول فلان على ما عرف في كتاب القاضي، فهذه أربعة أقسام للعزيمة في طرف السماع، والأوّلان أكملان من الأخيرين.

(**ترجمه وتشریح**) :۔اقسام سنت کی قسم رابع نفس خبر کی بحث میں ہے اور اس نوع کا تعلق بھی مطلقاً خبر واحد کے ساتھ ہے کہ وہ خبر رسول اللہ ﷺ سے ہو یا اور دوسرے اخبار۔

(**فائدہ**) نفس خبر سے مراد ہے کہ جس میں اتصال عدم اتصال اور محل خبر وغیرہ امور سے کوئی تعرض نہ ہو۔

وھو الخ:۔خبر کی چار اقسام ہیں (۱) جس خبر میں علم کا احاطہ ہو سچائی کے ساتھ (۲) جس میں کذب کا احاطہ ہو (۳) دونوں احتمال برابر درجہ کے ساتھ ہوں کہ سچائی کا بھی اور کذب کا بھی احتمال ہو (۴) سچائی کے احتمال کو غلبہ ہو یا جھوٹ کے احتمال کو غلبہ ہو اول نوع کی مثال خبر رسول اللہ ﷺ ہیں کیونکہ دلائل قطعیہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ آپ ﷺ تمام گناہوں اور جھوٹ سے معصوم ہیں۔لہٰذا قطعی طور پر آپ ﷺ کی خبر سچی ہے۔

**مثال برائے دوم**:۔فرعون کا دعویٰ ربوبیت کیونکہ جو شئی (مخلوق) حادث فانی ہو وہ اللہ ہو ہی نہیں سکتا بداھتاً، **مثال برائے سوم**:۔ فاسق کی خبر اس اعتبار سے کہ وہ مسلمان ہے صدق کا احتمال ہے اس کی خبر میں اور فسق کی وجہ سے کذب کا احتمال ہے۔لہٰذا اس خبر کو موقوف کر دیا جائے گا وجوباً۔**مثال برائے چہارم**:۔ عادل شخص کی خبر کہ جس میں تمام شرائط جمع ہوں اور اس

مقام پر اس نوع ہی کو بیان کرنا مقصود ہے اور اس نوع رابع کی تین جانبیں ہوں گی (۱) طرف السماع :۔ کہ محدث سے حدیث کو اولاً سماعت کرے (۲) طرف الحفظ :۔ سماعت کے بعد اس حدیث کو اول سے آخر تک یاد کرے (۳) طرف الاداء :۔ اس سماعت کی ہوئی اور محفوظ کی ہوئی حدیث کو دوسروں کو پہنچادے تا کہ وہ اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے اور ان میں عزیمت اور رخصت دونوں درجے ہیں۔

فالاول الخ:۔ یعنی صورت اول طرف السماع کی ہے اور اس کا درجہ عزیمت (اعلیٰ اور اصل) ہو جو کہ جنس سماع میں سے ہو شاگرد اپنے شیخ (محدث) کو متن حدیث سنائے کتاب میں دیکھ کر یا حفظ سے اور یہ سماعت بالمشافہہ ہو یا غائبانہ ہو شیخ کو سنا کر شاگرد دریافت کرے گا اسی طرح ہے کہ جس طرح میں نے قرأت کی ہے؟ اس کے بعد شیخ تصدیق کرے یہ صورت بہت ہی احتیاط کو لئے ہوئے ہے اس وجہ سے کہ شاگرد جب خود قرأت کرے گا تو اس کو ضبط کرنے میں زیادہ توجہ ہوگی اس وجہ سے کہ اس شاگرد کو خود اپنے لئے عمل کرنا ہے اور محدث دوسرے کیلئے کرے گا اور ظاہر ہے کہ جو اپنے لئے کام کرتا ہے اس کی توجہ اس طرف زائد ہوتی ہے۔

**(فائدہ)** :۔ بالعجب کہ فی زمانا شیخ (استاذ) کو تلامذہ پر زیادہ توجہ ہوتی ہے اور تلامذہ کو اپنے لئے کوئی خاص توجہ نہیں ہوتی۔ دوسری نوعیت یہ ہے کہ شیخ تلمیذ پر قرأت کرے کتاب میں دیکھ کر یا حفظ سے اور تلمیذ سماعت کرتا ہو۔ بعض علماء کی رائے ہے کہ یہ صورت زیادہ بہتر ہے اس وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ اسی طرح تھا۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو امت کیلئے معلم تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم خطاء ونسیان سے محفوظ تھے، لہٰذا ہمارے لئے اول صورت زیادہ مناسب ہے۔

اویکتب الخ:۔ یا یہ صورت ہو کہ شیخ تیرے لئے تحریری صورت میں (احادیث کو) قلم بند کردے اور یہ کتاب اس صورت سے ہو کہ بسم اللہ سے قبل یہ لکھے من فلان بن فلان الی فلان بن فلان۔ اس کے بعد بسم اللہ اور ثناء تحریر کرے اور اس تحریر میں اس کے بعد یہ لکھا جائے حدثنی فلان عن فلان الخ اور سند کو آخر تک پہنچادے اور سند کے بعد متن حدیث تحریر کردے اور یہ بھی لکھ دے کہ جب یہ میری کتاب تیرے پاس پہنچے اور تو اس کو سمجھ لے تو اس کے بعد میری جانب سے اس کو روایت کرسکتا ہے اس کو (من الغائب کالخطاب من الحاضر) جو کہ روایت کی ایک جائز صورت ہے۔

وکذالك الخ:۔ اور اسی طرح قاصد کے ذریعہ روایت حدیث کو منتقل کرنا مثلاً شیخ اپنے قاصد سے یہ کہے کہ بلغ الخ میری جانب سے فلاں شخص پر حدیث پہنچادے کہ اس حدیث کو مجھ سے فلاں بن فلاں الخ نے روایت (حدثنی) کی ہے۔ لہٰذا جب تیرے پاس یہ حدیث قاصد کی معرفت پہنچ جائے تو تجھ کو اجازت ہے کہ تو اس حدیث کو میری طرف سے روایت کردے اب یہ دونوں صورتیں یعنی کتاب اور رسالت (تحریر اور قاصد) کے ذریعہ جو روایت پہنچی ہو وہ قابل حجت ہے بشرطیکہ یہ دونوں چیزیں شہادت کے ذریعہ سے ثابت ہوں اور شاہد یہ شہادت دیں کہ یہ تحریر فلاں کی ہے یا یہ قاصد فلاں کا ہے جس کی مکمل تفصیل کتاب ادب القاضی میں موجود ہے یہ عزیمت کے درجہ کی کل چار اقسام اور صورتیں ہوتی ہیں۔ طرف سماع سے متعلق اول دو اکمل (زیادہ کامل) بعد کی دو صورتوں کے بالمقابل۔

**(فائدہ)** :۔ وقیل ھذا احسن الخ عامۃ المحدثین اسی کے قائل ہیں۔ مامونا الخ یعنی حضرات انبیاء علیہم السلام

احکامات کی رسالت میں محفوظ ہیں۔ فہمہ اس سے معلوم ہوا کہ روایت حدیث کیلئے سمجھ لینا ضروری ہے اور یہ فہم لفظ اور معنی دونوں کا ہونا چاہئے اس وجہ سے کہ جب تک وہ الفاظ حدیث کو سمجھے گا نہیں تو اس وقت تک کرسکتا ہے حدیث کے معنی کے سمجھنے کی بابت تفصیل گزر چکی۔

فحدث الخ حضرات جمہور محدثین کے نزدیک یہ جملہ شیخ کی جانب سے ادا ہونا شرط نہیں اجازت حدیث کیلئے قول اصح کے مطابق اس وجہ سے کہ کتاب کیلئے صراحتاً اجازت ضروری نہیں بلکہ معنی اجازت اس میں خود پائی گئی جبکہ وہ قید کتابت میں آ گئی۔

اذا الخ اکثر علماء کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ البینة دومرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ماعرف الخ ایک قاضی کی تحریر دوسرے قاضی کے پاس جب پہنچے تو اس میں بھی یہی حکم ہے۔

**أو يكون رخصة، وهو الذى لا إسماع فيه، أى لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين لا غيبًا ولامشافهةً. كالإجازة بأن يقول المحدّث لغيره: أجزتُ لک أن تَروى عنّى هذا الكتاب الذى حدّثنى فلان عن فلان** الخ. **والمناولة بأن يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده إلى المستفيد ويقول: هذا كتاب سماعى من شيخى فلان أجزت لک أن تروى عنى هذا فهو لا يصحّ بدون الإجازة، والإجازة تصحّ بدون المناولة، فالإجازة لا بدّ منها فى كل حال. والمُجاز له إن كان عالماً به، أى بما فى الكتاب قبل الإجازة تصحّ الإجازة، وإلّا فلا، يعنى إذا أجزنا بكتاب المشكاة مثلاً لأحد، فإن كان ذلک الشخص عالماً بكتاب المشكاة قبل ذلک بالمطالعة بقوة نفسه أو بإعانة الشروح أو نحو ذلک، ولكن لم يكن له سند صحيح يتصل بالمصنف، فحينئذٍ تصحّ إجازتنا له، وإن لم يكن كذلک، بل يعتمد على أن يطالع بعد الإجاز ة، ويعلّم الناس كما فى زماننا لم تكن تلک الإجازة حجة بل إجازة تبرّک. والثانى: طرف الحفظ، والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع من وقت السماع إلى وقت الأداء، ولم يعتمد على الكتاب، ولهذا لم يجمع أبو حنيفة كتابًا فى الحديث، ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب، وكان ذلک سببًا لطعن المتعصّبين القاصرين إلى يوم الدين، ولم يفهموا ورعه وتقواه، ولاعمله وهداه. والرخصة أن يعتمد الكتاب، فإن نظر فيه وتذكّر سماعه ومجلس درسه وما جرى فيه يكون حجة وإلا فلا، أى إن لم يتذكر ذلک، فلا يكون حجة عند أبى حنيفة سواء كان خطّه أو خطّ غيره، وعندهما وعند الشافعى يجوز له الرواية ويجب العمل بها، وعند أنس يجوز الاعتماد على الخطّ إن كان فى يده أو فى يد أمينه، ولا يجوز إن كان فى يد غيره؛ لأنه لا يؤمن عن التغيّر، وعن محمد يجوز العمل بالخط وإن لم يكن فى يده، فذهب إليه رخصة تيسيرًا على القياس.**

**(ترجمه وتشريح)**:۔ او یکون الخ دوسری نوعیت رخصت کی ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ اس میں سماع نہ ہو یعنی کلام کا مذاکرہ نہ غائبانہ ہو اور نہ بالمشافہہ (شیخ کے سامنے حاضر ہو سامنے موجود ہو) جس کی ایک صورت اجازت کا دینا ہے بایں

صورت کہ شیخ (محدث) دوسرے شخص (جس کو اجازت دینا ہے) یہ کہے اجزت لك ان تروی عنی الخ میری جانب سے تجھ کو اجازت ہے کہ تو میری جانب سے روایت کرسکتا ہے، الخ۔

دوسری صورت مناولۃ ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ شیخ اپنی وہ کتاب استفادہ کنندہ کو دے جس میں اپنے شیخ سے حدیث کی سماعت ہو اور یہ کہے ھذا کتاب الخ یہ اجازت ہر حال میں ضروری امر ہے تیسری صورت المجازلہ کی ہے بشرطیکہ اجازت سے قبل اس کتاب کا وہ عالم ہو اس کے بغیر اجازت درست نہیں۔ مثلاً ایک شخص کو مشکوٰۃ کی اجازت دی اگر یہ شخص مشکوٰۃ کا عالم ہے جس کو اس نے ذاتی قوت سے مطالعہ کیا ہو۔ شروحات کی مدد سے یا اور کسی طرح اس کا یہ عالم تھا لیکن اس کے پاس اس کی سند صحیح نہ تھی جس سے کہ مصنف (صاحب مشکوٰۃ) کے ساتھ اتصال قائم ہو جائے تو ایسی صورت میں اجازت دینا اس شخص کو درست ہے اور اگر یہ صورت نہیں بلکہ وہ اجازت کے بعد مطالعہ کرے گا لوگوں کو سکھلائے گا (جیسا کہ فی زمانا ہوتا ہے) تو یہ اجازت حجت نہ ہوگی بلکہ یہ اجازت قابل ترک ہے و الثانی طرف الخ دوسری قسم جانب حفظ میں (بھی) دو درجے ہیں عزیمت اور رخصت، اس کا درجہ عزیمت یہ ہے کہ سماع کے وقت سے حدیث (مسموع) کو محفوظ کرے یہاں تک کہ اس کو دوسرے تک پہنچا دے اور کتاب (محض) پر اعتماد نہ کرے اسی وجہ سے حضرت امام اعظم رحمہ اللہ نے حدیث میں کسی کتاب کو تالیف نہیں فرمایا اور محض کتاب پر اعتماد کرتے ہوئے روایت حدیث کرنے کو جائز نہیں قرار دیا اور یہ جمع نہ کرنا اہل تعصب اور کوتاہ نظر کیلئے سبب طعن (اعتراض) امام صاحب کے حق میں بن گیا حالانکہ ان کی احتیاط اور تقویٰ کو یہ لوگ سمجھ نہ سکے اور اس نوع کا درجہ رخصت یہ ہے کہ کتاب پر اعتماد کرنا پس اگر راوی کتاب میں نظر کرے بیان اور روایت کے وقت مگر اس کے ساتھ سماع اور مجلس درس کا اہتمام بھی کرتا ہے تو یہ روایت قابل حجت ہوگی ورنہ نہیں ہوگی۔ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک عام ہے کہ خود اس کی تحریر ہے یا دوسرے کی اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص کو روایت کرنا جائز نہیں ہے اور عمل کرنا اس پر واجب بھی یعنی قابل حجت ہے اور انس کے نزدیک تحریر پر اعتماد کرنا اس وقت درست ہوگا جبکہ وہ اس کے قبضہ میں ہو یا اس کے اپنے امین کے قبضہ میں ہو اور اگر کسی دوسرے کے قبضہ میں ہو تو درست نہیں۔ اس وجہ سے تغیر کا اندیشہ ہے اور امام محمد رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ بہرصورت تحریر پر اعتماد کرنا جائز ہے اور عمل کرنا لازم۔ اس میں انسانوں پر بہت ہی سہولت ہے۔

**والثالث طرف الأداء، والعزيمة فيه أن يؤدّى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه، والرخصة أن ينقله بمعناه، أى بلفظ آخر يؤدّى معنى الحديث، وهذا صحيح عند العامة؛ لأن الصحابة كانوا يقولون: قال: كذا، أو قريبًا منه أو نحوًا منه، وعند البعض لا يجوز ذلك؛ لأنه مخصوص بجوامع الكلم؛ فلا يؤمن فى النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان، والحق هو التفصيل الذى ذكره المصنف بقوله: فإن كان محكمًا لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر فى وجوه اللغة؛ إذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان. وإن كان ظاهرًا يحتمل غيره بأن يكون عامًا يحتمل التخصيص أو حقيقةً يحتمل المجاز، فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للفقيه المجتهد؛ لأنه يقف على المراد، فلا يقع**

الخلل في نقله بمعناه مثلاً قوله: من بدّل دينه فاقتلوه كلمة مَن عامة تخصّ منها المرأة، فإن نقله ناقل ويقول: كل من بدل دينه فاقتلوه يشمل المرأة أيضًا، فيقع الخلل في الأحكام. وما كان من جوامع الكلم بأن كان لفظًا وجيزًا تحته معانٍ جَمّة كقوله: الغُرم بالغُنم، والخراج بالضمان والعجماء جُبَارٌ. أو المشكل أو المشترك أو المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل، أي لا للمجتهد ولا لغيره، أمّا في جوامع الكلم فلأنه لما كان مخصوصًا به فلا يقدِر أحد على نقله، وأمّا في المشكل والمشترك؛ فلأنه إنما ينقله بتأويل مخصوصٍ لا يكون حجة على غيره، وأمّا في المجمل فلعدم الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل.

(**ترجمه وتشریح**):۔والثالث الخ:۔تیسری نوع طرف الاداء اس میں بھی درجہ عزیمت اور رخصت دونوں ہیں۔عزیمت کا درجہ اس طرح پر ہے کہ راوی ان الفاظ کے ساتھ ہی ادائیگی کردے جن الفاظ کی سماعت اپنے شیخ سے کی ہے اور انہی معنی کے ساتھ اور رخصت کا درجہ یہ ہے کہ اس روایت کے معنی کو دوسرے الفاظ کے ساتھ ادا کردے اور یہ عامۃ المحدثین کے نزدیک صحیح ہے اس وجہ سے کہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم روایت حدیث کے ساتھ یہ فرماتے :قال رسول للهﷺ كذا او قريباً منه او نحواً منه.

اور بعض حضرات کے نزدیک یہ درست نہیں اس وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات جوامع الکلم کے ساتھ مخصوص ہے۔لہٰذا جب حدیث کو دوسرے الفاظ کے ساتھ منتقل کریں گے تو معنی میں کمی اور زیادتی سے حفاظت دشوار ہوگی قول فیصل (حق) یہ ہے کہ جس کو مصنف رحمہ اللہ نے فان کان الخ سے بیان فرمایا ہے(۱) اگر وہ محکم ہے معنی پر دلالت کرنے میں جس میں غیر کا احتمال ہی نہیں تو اس شخص کیلئے جائز ہے جو کہ لغت (عرب) کی اقسام وجوہات پر بصیرت رکھتا ہو کیونکہ اس شخص پر حدیث کے معنی مشتبہ نہیں ہوں گے جس سے کہ نقصان یا زیادتی لازم آجائے۔(۲) اور اگر معنی پر دلالت کرنے میں ظاہر ہے جس میں غیر کا احتمال ہے بایں صورت کہ وہ کلام عموم پر مشتمل ہو جس میں تخصیص کا احتمال ہو یا وہ لام حقیقت پر مشتمل ہو کہ اس میں مجاز کا احتمال ہو۔تب مجتہد کے علاوہ دوسروں کو روایت بالمعنی نقل کرنا جائز نہیں اس وجہ سے کہ مجتہد تو اس روایت کے معنی (مفہوم، مراد) سے واقف ہے لہٰذا اس کے نقل کرنے میں کوئی خلل کا اندیشہ نہیں،مثال قال عليه السلام "من بدل دينه فاقتلوه" اس میں کلمہ من عام ہے اس میں سے عورت کو خاص کرکے (جدا کرنا ہوگا) لہٰذا اگر کوئی شخص اس حدیث کو روایت بالمعنی کے طور پر اس طرح نقل کردے كل من الخ تو اس میں عورت بھی شامل ہوگی حالانکہ اس سے احکام میں خلل واقع ہو جائے گا۔(اس وجہ سے کہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا)(۳) اور جو کلام "جوامع الکلم" میں سے ہو۔بایں صورت کہ لفظ بہت مختصر ہو اور اس کے تحت معنی بے شمار ہوں مثلاً ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "الغرم بالغنم والخراج بالضمان الخ" لہٰذا اس میں بھی روایت بالمعنی جائز نہیں۔

اوالمشکل الخ اور اگر کلام مشکل، مشترک، مجمل کی اقسام میں سے ہو تو اس طرح کے کلام (اقسام اربعہ میں سے) کو روایت بالمعنی کے طور پر نقل کرنا کسی کیلئے بھی درست نہیں۔اس وجہ سے کہ جب جوامع الکلم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہیں تو دوسرا قادر ہی نہیں کہ ان کو منتقل کرسکے اور مجمل میں چونکہ واقفیت ہوتی نہیں اس کے معنی پر کہ جب تک دریافت نہ

کرلیا جائے متکلم کی جانب سے اور مشترک اور مشکل میں اس وجہ سے کہ ایک مجتہد اپنے اجتہاد کی بنیاد پر مخصوص تاویل کے ساتھ اس کو بیان کرے گا جو کہ دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا۔

(**فوائد**):۔ یشتمل اس وجہ سے کہ لفظ کل عموم میں نص ہے اور اس جگہ مراد ہے نہیں، جمة ماخوذ ہے (الجمو) سے معنی بکثرت کسی شئی کا ہونا۔ الغرم غین پر ضمہ تاوان، ضمان، الغنم غین پر ضمہ غنیمت، نفع الخراج خاء پر فتح جو شئی کسی چیز سے برآمد ہو۔ بالضمان میں باء برائے سبب ہے، العجباء عین پر فتح جو کہ کلام پر قادر نہ ہو اور اس جگہ مراد چوپائے ہیں جبار جیم پر ضمہ۔ معنی لاشیء فیہ یعنی کوئی تاوان اور کوئی ضمان نہیں اس میں۔

**ولما فرغ عن بيان التقسيمات الأربع شرع في بيان طعنٍ يلحق الحديث من جانب الراوي أو من غيره، فقال: والمروي عنه إذا أنكر الرواية، فإن كان إنكار جاحد بأن يقول: كذبتَ عليّ، وما رويتُ لك هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقًا، وإن كان إنكار متوقّف بأن قال: لا أذكر أنيّ رويتُ لك هذا الحديث أو لا أعرفه ففيه خلاف، فعند الكرخي وأحمد بن حنبل يسقط العمل به، وعند الشافعي ومالك لا يسقط. أو عَمِل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين سقط العمل به؛ لأنه إن خالفه للوقوف على نَسخه أو موضوعيته فقد سقط الاحتجاج به، وإن خالف لقلّة المُبالاة به أو لِغفلته فقد سقطت عدالته، مثاله: ما روت عائشة رضي الله عنها أنه قال: أيما امرأة نكحت بلا إذن وليّها فنكاحها باطل ثم إنها زوّجت بنت أخيها بلا إذن وليّها، وإنما قال: خلاف بيقين احترازًا عما إذا كان محتملاً للمعنيين، فعمل بأحدهما على ما سيأتي. وإن كان قبل الرواية أو لم يعرف تاريخه لم يكن جرحًا، أمّا على الأول؛ فلأنّ الظاهر أنه كان ذلك مذهبه فتركه لأجل الحديث، وأما على الثاني؛ فلأن الحديث حجة بأصله، ووقوع الشك في سقوطه لجهل التاريخ لا يسقط قطّ. وتعيين الراوي بعض محتملاته بأن كان مشتركًا فعمل بتأويل منه، لا يمنع العمل به للتأويل الآخر كما روى ابن عمر رضي الله عنه أنه قال: المتبايعان بالخيار ما لم يتفرّقا، فهذا يحتمل تفرّق الأقوال وتفرّق الأبدان، وأوّله ابن عمر رضي الله عنه الراوي بتفرّق الأبدان كما هو قول الشافعي، وهذا لا ينافي أن نعمل نحن بتفرّق الأقوال. والامتناع أي امتناع الراوي عن العمل به مثل العمل بخلافه أي بخلاف ما رواه، فيخرج عن الحجية كما روى ابن عمر رضي الله عنه أنه كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع، وقد صحّ عن مجاهد أنه قال: صحبتُ ابن رضي الله عنه عشر سنين فلم أره رَفَعَ يديه إلّا في تكبيرة الافتتاح، فترك العمل به دليل على انتساخه. وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن إذا كان الحديث ظاهرًا لا يحتمل الخفاء عليهم، من ههنا شروع في الطعن من غير الراوي، ومثاله ما روى**

عبادة بن الصّامت رضي الله عنه أنه قال عليه السلام: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فيتمسّك به الشافعي، ويجعل النفي إلى عام جزءاً من الحدّ، ونحن نقول: إن عمر رضي الله عنه نفى رجلاً فارتدّ ولحق بالروم فحلف أن لا ينفي أحدًا أبدًا، فلو كان النفي حدًّا لَمَا حلف على تركه، فعلم أن النفي منه كان سياسةً لا حدًّا، وحديث الحدود كان ظاهرًا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين نصبوا لإقامة الحدود، واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم، فإنه لا يوجب جرحًا فيه كحديث وجوب الوضوء بالقهقهة في الصلاة رواه زيد بن خالد الجهني وأبو موسى الأشعري لم يعمل به، وذلك لا يوجب كونه جرحًا عليه؛ لأنه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على أبي موسى الأشعري.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ سنن کی اقسام اربعہ سے فراغت کے بعد مصنف طعن کا بیان شروع کرتے ہیں جو کہ حدیث میں لاحق ہے راوی یا غیر راوی کی جانب سے۔

والمروی عنہ الخ:۔ جس راوی سے ایک روایت مروی (منقول) ہے وہ راوی اس روایت کا انکار کرتا ہو۔ یا خود اس راوی کا عمل اس کے خلاف ہو (روایت کر دینے کے بعد) تو اب اس روایت کا عمل ساقط ہو جائے گا۔

**انکار کی تفصیل**:۔ اگر انکار کی نوعیت یہ ہو کذبت علی یا یہ کہے مارویت لک ھذا۔ تو بالاتفاق اس حدیث (منکر) پر عمل نہیں ہوگا۔ ساقط ہو جائے گا اس انکار کو جاحد یعنی جھٹلا کر انکار کرنا کہتے ہیں۔

**دوسری نوعیت انکار کی**:۔ انکار متوقف ہے جس کی صورت یہ ہے کہ وہ بیان دے، لااذکر انی الخ مجھ کو تو یاد نہیں کہ میں نے یہ حدیث تجھ سے روایت کی ہے۔ یا یہ کہے "لا اعرفہ" میں اس کو نہیں پہچانتا اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

حضرت امام کرخی اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا عمل ساقط ہو جائے گا اور امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک عمل ساقط نہ ہوگا۔

او عمل الخ یعنی باوجود روایت کرنے کے راوی کا عمل اس کے خلاف ہے اگر یہ عمل کا خلاف بالیقین ہے تو عمل ساقط ہو جائے گا اور اگر عمل کا خلاف اس وجہ سے ہے کہ راوی کو واقفیت ہو چکی کہ وہ روایت منسوخ ہو گئی یا وہ روایت موضوع ہے تو فقط اس سے حجت قائم کرنا ساقط ہوگا اور اگر عمل کا خلاف اس وجہ سے ہے کہ اس کے ساتھ رغبت کم ہے یا غفلت کی وجہ سے ہے تو اس کی عدالت ختم ہو جائے گی اس وجہ سے کہ اب یہ امر ظاہر ہو چکا کہ وہ فاسق ہے مغفل ہے جس کی روایت کا کوئی اعتبار نہیں۔

مثالہ الخ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا راوی ہیں قال ﷺ "ایما امرأۃ" الخ حالانکہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے بھائی عبد الرحمٰن کی صاحبزادی کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کر دیا۔

مصنف رحمہ اللہ نے متن میں فرمایا خلاف بیقین اس سے احتراز کرتے ہوئے اس کی قید لگائی گئی ہے کہ اگر وہ کلام دو معنوں کا احتمال رکھتا ہو اور ان میں سے ایک پر عمل کر لیا (تو ظاہر ہے کہ دوسرے معنی کی رو سے اختلاف ہوگا) مزید تفصیل عنقریب آ رہی ہے۔ انشاء اللہ

وان کان الخ اور اگر عمل کا اختلاف روایت لئے جانے سے قبل ہوا ہے یا تاریخ کا علم نہیں کہ عمل روایت کے بعد ہوا ہے یا

پہلے تو کوئی نقصان نہیں (اور وہ حدیث حجت ہوگی)

صورت اول میں کہ روایت سے قبل عمل خلاف ہوا تھا تو یہ امر بالکل ظاہر ہے بایں وجہ کہ ان کا مذہب روایت سے قبل وہ تھا۔ مگر جب روایت آ گئی تو حدیث کی وجہ سے اس کو ترک کر دیا اور ثانی صورت میں حدیث کی حجیت اس وجہ سے قائم رہے گی کہ حدیث تو اصالتاً حجت ہے اب تاریخ نہ معلوم ہونے کی صورت میں ایک درجہ میں شک وارد ہو گیا ہے ظاہر ہے کہ محض شک سے عمل بالحدیث کیسے ساقط ہو جائے گا۔

وتعین الخ:۔ اگر حدیث کے راوی (صحابی) کی جانب سے ایک مشترک (معنی حدیث) میں سے ایک (تاویل کرتے ہوئے) معنی محتمل کی تعیین کر دی گئی ہو تو ہم اس پر (بھی) عمل کریں گے۔ اس پر عمل کرنا دوسری تاویل کیلئے مانع نہیں ہوگا بلکہ اس پر بھی عمل کیا جا سکتا ہے اس وجہ سے کہ صرف راوی کا قول حجت نہیں۔ مثال ترمذی کی ایک روایت ہے، حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس کے راوی ہیں۔ قال ﷺ المتبایعان الخ اس حدیث میں دو احتمال ہیں۔ (۱) اقوال کا تفرق (۲) ہر دو متعاقدین کا تفرق۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو کہ اس روایت کے راوی ہیں تاویل فرماتے ہیں کہ دونوں کا متفرق ہو جانا (جدا جدا ہو جانا) حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ احناف کے نزدیک تفرق اقوال مراد ہے۔ لہٰذا اس میں کوئی منافات اور تضاد نہیں۔

والامتناع الخ:۔ اور خود راوی کا اس کے مطابق عمل کرنے سے باز رہنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کے خلاف پر عمل کرنا۔ لہٰذا اس صورت میں بھی یہ حدیث حجیت سے نکل جائے گی مثال حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ راوی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع الخ کا یہ عمل تھا اور حضرت مجاہد رحمۃ اللہ سے سند صحیح کے ساتھ روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ۲۰ سال تک حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صحبت میں قیام کیا آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تکبیر تحریمہ کے وقت ہی رفع یدین کرتے تھے لہٰذا اس روایت کے مطابق عمل نہ کرنا دلیل ہے کہ وہ روایت منسوخ ہو چکی۔

وعمل الصحابی الخ:۔ اور اگر صحابی کا عمل حدیث کے موجب کے خلاف ہے تو طعن کو لازم کر دے گا جبکہ حدیث ظاہر ہو اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم پر اس کے خفی ہونے کا احتمال نہ ہو۔ مصنف رحمۃ اللہ اس جگہ طعن کی بحث شروع فرماتے ہیں۔

**مثال!** حضرت عبادۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک روایت ہے قال ﷺ البکر بالبکر الخ، حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ نے اس روایت کی بنیاد پر جلاوطنی کو حد کا جز قرار دے دیا ہے، احناف کا کہنا ہے اور استدلال ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک شخص کو جلاوطن کر دیا تھا وہ شخص مرتد ہو گیا اور روم میں قیام پذیر ہو گیا تھا تو اسکے بعد حضرت نے قسم کھائی تھی کہ "اب کبھی جلا وطن نہیں کروں گا" ظاہر ہے کہ اگر جلاوطن کرنا حد کا جز ہوتا تو وہ قسم کیوں کھاتے؟

اس سے ظاہر اور ثابت ہے کہ جلاوطن کرنا سیاستاً ہے حداً نہیں۔ جس قدر احادیث حدود ہیں وہ ظاہر ہیں، جس میں خفاء کا کوئی احتمال نہیں (بالخصوص حضرات خلفاء عظام پر) کہ ان حضرات نے حدود کو قائم کیا بہ متن کی عبارت مذکورہ "اذا کان الحدیث ظاهراً" کی جانب اشارہ ہے کہ جو احادیث حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کیلئے ایسی ہوں کہ وہ خفی ہو سکتی ہیں تو حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اس کے خلاف عمل کرنا ثابت نہیں کرے گا جرح کو اس حدیث خفی میں۔

لحدیث وجوب الخ:۔ اس حدیث کے راوی (جس میں قہقہہ سے وضوء کے وجوب کو بیان کیا گیا ہے زید بن خالد جہنی

ہیں حالانکہ ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر عمل نہیں کیا۔ چنانچہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل نہ کرنا تو ان صحابی (زید) پر جرح کو ثابت نہیں کرتا، اس وجہ سے کہ یہ عمل (نماز میں قہقہہ کا ہونا) نادر عمل میں سے ہے کہ یہ احتمال ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر وہ مخفی ہو۔ (ف) امام طحاوی رحمۃ اللہ نے روایت کیا ہے کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل وجوب وضوء کا ہے۔

والطعن المبهم من أئمة الحديث لا يجرح الراوى عندنا بأن يقول: هذا الحديث مجروح أومنكر أو نحوهما فيعمل به، إلا إذا وقع مفسّرًا بما هو جرح متفق عليه الكل لا مختلف فيه بحيث يكون جرحًا عند بعض دون بعض، ومع ذلك يكون الجرح صادرًا ممن اشتهر بالنصحية دون التعصب؛ لأن المتعصبين قد أخلوا الدين كثيرًا، ويجعلون المكروه حرامًا، والمندوب فرضًا، فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين، حتى لا يقبل الطعن بالتدليس، وهو فى اللغة: كِتمان عيب السلعة عن المشترى، وفي اصطلاح المحدّثين: كتمان التفصيل فى الإسناد بأن يقول: حدّثنا فلان عن فلان إلخ، ولا يقو: حدّثنا فلان قال: أخبرنا فلان إلخ، لأن غايته أنه يوهم شبهة الإرسال، وحقيقة الإرسال ليس بجرح فشبهته أولى. والتلبيس، وهو أن يذكر الراوى شيخه بالكنية لا بالاسم، أويذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس، ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثورى: حدّثنى أبوسعيد، وهو كنية للحسن البصرى والكلبى جميعًا، ووقع فى بعض النسخ ههنا قوله: والإرسال تبعًا لفخر الإسلام، وهو ليس بطعن أيضًا على ما قدّمنا. وركض الدابة كما يطعن بعض الأقران على محمد بن الحسن بذلك، وهو أمر مشروع من أصحاب الجهاد لا يصلح جرحًا، والمزاح وهو لايصلح جرحًا؛ لأن النبى كان يمازح كثيرًا، ولكن لا يقول إلّا حقًا كما قال لعجوزة إنّ العجائز لاتدخل الجنة فلمّا ولّت تبكى، قال: أخبروها بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً عُرُباً﴾ وحداثة السنّ أى صغره كما يقول سفيان الثورى لأبى حنيفة: ما يقول هذا الشاب الحديث السنّ عندى؛ وذلك لأن كثيرًا من الصحابة كانوا يروُون فى حداثة سنّهم بشرط الإتقان عند التحمّل والعدالة عند الأداء. وعدم الاعتياد بالرواية، فإن أبا بكر لم يكن معتادًا بالرواية مع أن أحدًا لم يُعادله فى الضبط والإتقان. واستكثار مسائل الفقه، كما طعن بذلك بعض المحدثين على أصحابنا، فإن ذلك دليل قوة الذهن وجَوْدته، وقد كان أبويوسف يحفظ عشرين ألف حديث من الموضوع فما ظنّك بالصحيح؟

**(ترجمه وتشریح)**: والطعن الخ اگر ائمہ حدیث کی جانب سے مبہم طعن ہے تو راوی کی عدالت پر جرح ثابت نہیں کرے گا مثلاً یہ کہا جائے هذا الحديث مجروح منكر یا اس کے ہمشکل اور جب اس پر اسی طعن کا اثر نہیں ہوا تو اس کے مطابق

عمل کیا جائے گا اور اس طعن کا احناف کے نزدیک کوئی (خاص) اعتبار کی وجہ سے نہیں کیا گیا کہ مسلمان میں عدالت اصل ہے ظاہر ہے کہ مبہم اعتراض قابل التفات نہیں ہوا کرتا۔

الا انہ:۔ البتہ اگر واضح طور پر اعتراض (طعن) کیا گیا ہے اور وہ متفق علیہ جرح بھی ہے جس میں کسی کا اختلاف نہ ہو۔ (وہ امر نہ ہو) کہ بعض کے نزدیک وہ امر قابل طعن ہے اور بعض کے نزدیک نہیں۔ (باوجود اس نوعیت کے) وہ قابل جرح ہوگا بشرطیکہ ایسے شخص کی جانب سے وہ طعن ہو کہ وہ نصیحت فی الدین لا امر الدین میں مشہور و معروف ہو اور اس میں تعصب نہ پایا جاتا ہو ایک ہلکے اور معمولی امر کو بھی (بعض حضرات) بڑی چیز شمار کرتے ہیں اس نوع کے حضرات دین کے بکثرت امور کو نقصان پہنچاتے ہیں اور مکروہ اشیاء کو حرام، مندوب کو فرض کا درجہ دینے لگتے ہیں اس طرح کے کوتاہ نظر لوگوں کی جرح کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

حتی الخ:۔ لایقبل الا الجرح المتفق علیہ الخ کی یہ فرع ہے یعنی حتی کہ طعن، تلبیس اور ارسال (وغیرھم) جیسی وجوہات سے بھی اگر طعن کیا جائے گا تو وہ قابل قبول ہوں گی۔

التدلیس:۔ مشتری سے عیب کو نہ بتلانا۔ چھپا دینا اور محدثین کی اصطلاح میں اسناد میں تفصیل کو پوشیدہ رکھنا مثلاً یہ کہنا حدثنا عن الخ اور یہ صورت اختیار نہ کرنا، حدثنا فلان الخ عدم قبول کی وجہ یہ ہے کہ اس تدلیس کے ساتھ روایت زیادہ سے زیادہ ارسال کا وہم پیدا کرتی ہے اور جب کہ ارسال ہی موجب طعن نہیں تو تدلیس بدرجہ اولیٰ موجب تدلیس نہیں۔

التلبیس:۔ راوی اپنے شیخ کو کنیت کے ساتھ بیان کرے نام نہ بیان کرے ایسی صفت کے ساتھ ذکر کرے جو کہ لوگوں کے درمیان معروف نہ ہو اور اس پر طعن بھی نہ ہوا ہو۔ مثلاً حضرت سفیان ثوری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔ حدثنی ابوسعید، یہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ کی کنیت ہے نیز کلبی کی بھی کنیت ہے اور منار کے بعض نسخوں میں اس مقام پر والارسال الخ موجود ہے علامہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ کی اتباع کرتے ہوئے حالانکہ یہ وجوہات طعن میں سے نہیں جس کی تفصیل ماقبل میں گزر چکی۔

ورکض الدابۃ الخ:۔ اس کو بھی بعض حضرات نے اسباب طعن میں شمار کیا ہے چنانچہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ پر بعض ہم عصر حضرات نے اس سے طعن لگایا ہے حالانکہ یہ ایک امر مشروع ہے اہل جہاد کیلئے جس کو اسباب طعن میں داخل کرنا درست نہیں۔ والمزاح بلکہ باہم خوش طبعی کرنا۔ اس کو بھی اسباب جرح میں داخل نہیں کیا جا سکتا۔ اس وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بکثرت مزاح فرماتے تھے۔ البتہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مزاح میں کلمہ حق کے علاوہ اور کچھ نہیں فرماتے تھے۔ جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بوڑھی عورت کیلئے فرمایا کہ بوڑھی عورتیں جنت میں داخل نہ ہوں گی جب وہ رونے لگی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی "انا انشانا الخ"۔

وحداثۃ السن الخ:۔ اور کم عمری کو بھی اسباب طعن میں داخل نہ کیا جائے گا کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کم عمر بچہ خوب حفظ بھی رکھتا ہے اور اس میں عدالت بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ازراہ تعجب سفیان ثوری حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ کی بابت ارشاد فرماتے ہیں، مایقول ھذا الشاب الخ۔ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی بڑی تعداد اپنی کم عمری میں روایت کرتے تھے اس شرط کے ساتھ تحمل کے وقت اتقان ہو اور ادائیگی (بیان حدیث) کے وقت عدالت ہو۔

وعدم الخ:۔ تعداد کی کثرت کا نہ ہونا موجب طعن میں داخل نہیں چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایتوں کی تعداد کثیر نہیں حالانکہ آپ کے بالمقابل اتقان اور ضبط میں کوئی ایک بھی نہیں ہوگا۔

واستکثار الخ:۔ کثرت مسائل کا استنباط طعن میں داخل نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے احناف پر یہ اعتراض کیا ہے، اس وجہ سے کہ کثرت مسائل کا استنباط کرنا تو دلیل ہے ذہن کے قوی ہونے کی اور ذہن میں جودۃ ہونے کی۔

حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ کو بیس ہزار احادیث موضوع حفظ یاد تھیں اور احادیث صحیحہ کس قدر یاد ہوں گی؟ اندازہ کرلیا جائے۔

## ﴿بحث تعارض﴾

ولما فرغ المصنف عن بيانٌ أقسام السنة شرع في بحث المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة تبعًا لفخر الإسلام، وكان ينبغي أن يدرجهما في بحث معارضة العقليات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح، فقال: وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ، وإلا فلا تعارض في نفس الأمر؛ لأن أحدهما يكون منسوخًا والآخر ناسخًا، وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى؛ لأن ذلك من أمارات العجز، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، فلا بد من بيانه أي بيان التعارض. فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مَزِيّة لإحداهما على الأخرى في الذات والصفة، فلا يكون بين المفسَّر والمحكم مثلاً، ولا بين العبارة والإشارة إلا معارضة صورية؛ لأن أحدهما أولى من الآخر باعتبار الوصف، ولا يكون بين المشهور والآحاد من الحديث، ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب معارضة أصلاً؛ لأن أحدهما أولى من الآخر باعتبار الذات. في حكمين متضادّين بأن يكون في أحدهما الحِلّ وفي الآخر الحرمة مثلاً، وإلا فلاتعارض، وهذا القيد إنما ذكر في الركن تبعًا وضمنًا، وإلا فهو داخل في الشرط على ما قال. وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم، فإن النكاح يوجب الحلّ في الزوجة والحرمةَ في أمّها، ولا يسمى هذا تعارضًا لعدم اتحاد المحل، وكذا الخمر كان حلالاً في ابتداء الإسلام، ثم حرم، ولا يسمّى هذا تعارضًا أيضًا لعدم اتحاد الوقت، وكذا لو لم يكن الحكم متضادًا لا يسمّى معارضة أيضًا، وهو ظاهر، وقيل: لا بد من قيد اتحاد النسبة أيضًا؛ لأن الحلّ في المنكوحة بالنسبة إلى الزوج والحرمة بالنسبة إلى غيره لا يسمّى تعارضًا أيضًا. وحكمها بين الآيتين المصير إلى السنة؛ لأن الآيتين إذا تعارضتا تساقطتا، فلا بد للعمل من المصير إلى ما بعده وهو السنة، ولا يمكن المصير إلى الآية الثالثة؛ لأنه يفضي إلى الترجيح بكثرة الأدلّة، وذلك لا يجوز، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ مع قوله تعالى ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ فإن الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي، والثاني بخصوصه

ینفیه، وقد وردا فی الصلاة جمیعًا فتساقطا، فیُصار إلی حدیث بعده، وهو قوله علیه السلام: من کان له إمام فقراء ة الإمام قراء ة له.

## ﴿تعارض کا بیان﴾

سنت کی اقسام سے فراغت کے بعد کتاب وسنت کے درمیان اگر تعارض ہو جائے (جو کہ مشترک بحث ہے ہر دو کیلئے) تو کیا کرنا ہوگا اسکی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں شارح کی رائے ہے کہ یہ بحث معارضہ عقلیات فی باب الترجیح کے تحت آنا چاہئے تھا۔

**(فصل)**:۔ تعارض کی وجہ؟ کبھی (یہ) تعارض قرآن وسنت کی حجتوں کے درمیان اس وجہ سے ہو جاتا ہے کہ ہم کو ناسخ اور منسوخ کا حال معلوم نہیں ہوتا ورنہ فی نفسہ کوئی تعارض نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے کہ ہر دو دلائل میں ایک ناسخ دوسرا منسوخ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں تعارض ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ یہ باری تعالیٰ کے عاجز ہونے کی علامت ہوگا (حق تعالیٰ کی ذات اس سے بلندتر، بالاتر ہے)

اب جب کہ اہل نظر ناسخ اور منسوخ کے درمیان فرق نہ کر سکے تو بظاہر تعارض ہو جانا امر لازمی ہے اس وجہ سے تعارض کا بیان کر دینا ضروری ہے فرکن الخ:۔ باہم تعارض ہونے کیلئے رکن اعلیٰ یہ ہے کہ ہر دو دلائل کا باہم تقابل ہو کہ وہ دونوں دلائل برابر کے درجہ کے ہوں کسی ایک کو دوسرے پر ذات، صفات میں بڑھاوا نہ ہو، چنانچہ مفسر اور محکم عبارت النص اور اشارۃ النص کے درمیان (مثلاً) تقابل نہ پائے جانے کی وجہ سے تعارض نہیں ہو سکتا۔ البتہ صورتاً معارضہ ہو سکتا ہے اس وجہ سے کہ ان مثالوں میں یہ ہے کہ من حیث الوصف ایک اول درجہ رکھتا ہے ثانی کے بالمقابل۔ (محکم افضل ہے مفسر سے) اور اسی طرح خبر مشہور اور خبر واحد کے درمیان معارضہ نہیں ہو سکتا۔ خاص اور عام (المخصوص البعض من الکتاب) کے مابین تعارض نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے کہ ان میں سے ایک اعلیٰ دوسرے کے بالمقابل من حیث الذات ہے۔ لہٰذا جب برابری کا درجہ نہ ہوا تو تعارض نہ ہوگا کہ اگر ان میں تعارض ہوا (بظاہر) تو وہ قابل التفات نہ ہوگا بلکہ جو اعلیٰ مرتبہ کی دلیل ہوگی وہ راجح ہوگی۔

فی حکمین الخ:۔ اور یہ تقابل ایسے دو حکموں کے درمیان ہو کہ ایک دوسرے کے بالمقابل ہو۔ بایں صورت کہ ان دونوں میں سے ایک حلال اور دوسرے میں حرمت ہو (مثلاً) اور اگر یہ نہ ہو تو کوئی تعارض نہ ہوگا اور مصنف رحمۃ اللہ نے یہ قید جو بیان کی ہے رکن کے ساتھ تبعاً اور ضمناً بیان کی ہے اس وجہ سے کہ علماء کی تصریح کے مطابق یہ شرط کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔

وشرطها الخ:۔ اور اس تعارض کی (ایک) شرط یہ ہے کہ محل اور وقت میں اتحاد ہو حکم کے تضاد کے ساتھ، لہٰذا اگر دونوں کا تعلق دو محل کے ساتھ ہے تو کوئی تعارض نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر دو علیحدہ علیحدہ وقت کے ساتھ دلائل (باہم متعارض نظر آتے ہیں تو وہ) دراصل تعارض ہے نہیں۔ ایک کا تعلق ایک وقت اور ایک محل کے ساتھ ہوگا اور دوسرے کا تعلق دوسرے کے ساتھ **(مثال)** زوجہ سے وطی کو نکاح حلال کرتا ہے اور زوجہ کی والدہ میں حرام۔ یعنی ایک عورت سے نکاح کیا تو اس عقد نکاح نے منکوحہ سے وطی کو حلال کر دیا مگر اس کی والدہ (خوش دامن صاحبہ) سے وطی کو حرام کر دیا۔ لہٰذا اس کو تعارض سے تعبیر اس وجہ سے نہیں کر سکتے کہ یہ اتحاد محل نہیں۔ زوجہ کا محل دیگر اور ساس (زوجہ کی والدہ کا) محل دیگر ہے اسی طرح شراب ابتداء اسلام میں حلال تھی کہ اس حلت کا

تعلق ایک زمانہ سے ہے اور نہ حرمت (والی نص کا تعلق) دوسرے زمانہ سے ہے لہٰذا اس کو بھی تعارض نہیں کہا جا سکتا اور اسی طرح اگر حکم متضاد نہ ہوں تو اس کو بھی تعارض سے موسوم نہیں کیا جا سکتا۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ اتحاد نسبت بھی ہونا ضروری ہے تعارض ثابت کرنے کیلئے چنانچہ منکوحہ میں حلت زوج کی جانب نسبت کے اعتبار سے ہے دوسرے کی جانب نہیں، لہٰذا اس کو بھی تعارض نہیں کہہ سکتے۔

وحکمھا الخ:۔ اس تعارض کا حکم یہ ہے کہ جب دو آیتوں میں تعارض ہو گیا تو سنت کی جانب رخ کرنا ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اس صورت میں ہر دو آیت پر عمل ممکن نہیں رہا اور جب تعارض ہوگا تو دونوں ہی ساقط ہوں گی لہٰذا عمل کیلئے سنت پر نظر کرنا ہوگی کہ اس کا درجہ اس کے بعد ہے کسی تیسری آیت کی جانب رجوع کرنا ممکن نہیں۔ اس وجہ سے کہ اس صورت میں کثرت دلائل کی وجہ سے ترجیح دینا لازم آ جائے گا جو کہ درست نہیں (جیسا کہ دو اور دو سے زائد شاہد برابر کا درجہ رکھتے ہیں)

**مثال!** قال تعالیٰ فاقرؤا ما الخ۔ اس کے بالمقابل دوسری آیت قال تعالیٰ "وَاِذَا قُرِأَى الْقُرْآنُ الخ" وارد ہوئی۔ لہٰذا تعارض ہو گیا کہ اول آیت علی العموم مقتدی پر قرأت کو ثابت کرتی ہے اور ثانی خاص صورت میں اس کی نفی کرتی ہے حالانکہ حضرات مفسرین کی تصریح کے مطابق ہر دو آیت نماز کیلئے ہیں۔ اس وجہ سے اب ضرورت ہوئی سنت کی جانب متوجہ ہونے کی۔ اس میں ہے قال علیہ السلام من کان لہ الخ جس سے ثابت ہو گیا کہ مقتدی قرأت نہ کرے۔

**وبين السنتين المصير إلى أقوال الصحابة أو القياس، هكذا ذكر فخر الإسلام بكلمة أو، فلايفهم الترتيب بينهما، وقيل: أقوال الصحابة مقدّمة على القياس، سواء كان فيما يدرك بالقياس أولا، وقيل: القياس مقدّم مطلقًا، وقيل في التطبيق: إن أقوال الصحابة مقدّمة فيما لا يدرك بالقياس، والقياس مقدّم فيما يدرك به، ومثاله: ما روى أن النبي ﷺ صلّى صلاة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين، وروت عائشة أنه صلّاها بأربع ركوعات وأربع سجدات فيتعارضان، فيصار إلى القياس بعده، وهو الاعتبار بسائر الصلوات. وعند العجز يجب تقرير الأصول، أى إذا عجز عن المصير بأن تعارضت السنتان وأقوال الصحابة والقياس أيضًا، أو لم يوجد دليل بعده، فحينئذٍ يجب تقرير الأصول، أى تقرير كل شيء على أصله، وإبقاء ما كان على ما كان. كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير الأصول، فإنه روى أنه ﷺ نهى عن لحوم الحمر الأهلية في يوم خيبر، وأمر بإلقاء قدور طبخ فيها لحومها، وروى غالب بن فهر أنه قال لرسول الله ﷺ: لم يبق من مالى إلا حميرات، فقال: كُل من سمين مَالِك فأباح لحومها، فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها؛ لأنه متولّد منها، وأيضا روى جابر أنه ﷺ سُئل: أنتوضأ بماء هو فضالة الحمر؟ قال: نعم، و روى أنس أنه ﷺ نهى عن الحمر الأهلية وقال: إنها رجس، وهذا يدل على نجاسة سؤرها، والقياسان أيضا متعارضان؛ لأنه لا يمكن إلحاقه بالعرق ليكون طاهرًا لِقلَة الضرورة فيه و كثرتها في**

العرق، ولا يمكن إلحاقه باللبن ليكون نجسًا بجامع التولّد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن، وكذا لا يمكن إلحاقه بسؤر الكلب ليكون نجسًا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب، ولا يمكن إلحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرًا، لوجود الضرورة في الهرّة أكثر ممّا يكون في الحمار، فلمّا تعارض هذا كله وانسدّ باب الترجيح وجب تقرير كل واحد من التوضي والماء على أصله، فقيل: إن الماء عُرف طاهرًا في الأصل فلا يتنجّس به ما كان طاهرا، فوجب استعمال الطاهر والتوضي به، والآدمي لما كان في الأصل مُحدثاً بقي كذلك. ولم يزل به الحدث للتعارض فوجب ضمّ التيمم إليه، ولا يقال: إن الماء كان في الأصل مطهرًا فما الاحتياج إلى ضمّ التيمم؟ لأنا نقول: لو أبقينا الماء مطهرًا لفات أصل الآدمي وهو الحدث، فلم يكن تقرير الأصول بل تقرير الماء فقط، ولا يقال: إن المُبيح والمُحرّم إذا تعارضا ترجّح المحرّم، فيجب أن يترجح المحرّم ولا يفضي إلى الشك؛ لأنا نقول: إن هذا الترجيح كان للاحتياط، والاحتياط ههنا في جعله مشكوكًا ليتوضأ به ويتيمّم. وسمّى أي سؤر الحمار مشكوكاً لهذا، أي لأجل التعارض لا أن يعني به الجهل أي لا يعني به أن حكمه مجهول ليكون من قبيل لا أدري، بل حكمه معلوم، وهو وجوب التوضي وضمّ التيمّم إليه.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔ وبين السنتين الخ:۔ اوراگر دوسنتوں (روایتوں) میں تعارض ہو جائے تو حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم یا قیاس کی جانب نظر کی جائے۔ علامہ فخر الاسلام نے اسی طرح او کے ساتھ یہ بیان فرمایا ہے اور یہ ترتیب سمجھ سے باہر ہے اس وجہ سے کہ او تو اختیار کو ثابت کرتا ہے یعنی خواہ صحابی کے قول کی جانب توجہ کرے یا قیاس کی جانب اور بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ قیاس سے اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم مقدم ہوں گے خواہ قول صحابی قیاس کے ساتھ ادراک شدہ ہو یا نہ ہو۔

تیسرا قول یہ ہے کہ قیاس ہر حال میں مقدم ہے ایک قول ان اقوال کے درمیان موافقت پیدا کرتا ہے وہ یہ ہے کہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے وہ اقوال مقدم ہوں گے (قیاس پر) جن کو قیاس کے ذریعہ ادراک (دریافت) کرنا ممکن نہ ہو اور جن امور میں قیاس سے استنباط ممکن ہے ان میں قیاس مقدم ہے۔

(**فائدہ**) چونکہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے وہ اقوال جن میں قیاس کو دخل نہیں وہ تو (گویا کہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کردہ ہیں اور جو قیاس کے ساتھ حاصل شدہ ہوں تو یہ اجتہاد ہے اور ایک مجتہد دوسرے اجتہاد کا پابند نہیں ہوتا مزید تفصیل انشاء اللہ دوسرے مقام پر ملاحظہ ہو!

**مثال!** امام نسائی رحمۃ اللہ نے نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج گرہن کی دور و ادا کیں اور ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کئے اس کے برخلاف حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے (مشکوٰۃ عن البخاری۔ مسلم) آپ نے نماز کسوف ادا کی اور اس میں چار رکوع اور چار سجدے کئے۔ ان دونوں روایتوں میں

تعارض ہو گیا۔ اس وجہ سے قیاس کی جانب متوجہ ہوئے اور دیگر تمام نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے دو رکوع اور چار سجدے دو ر ات میں تسلیم کئے اور عند الفجر الخ جبکہ دو حدیثوں، اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور قیاس میں (بھی) ہو جائے (تو اس وقت عاجز ہونا لازم آ گیا) اور اس کے بعد نہ کوئی دلیل پائی جا رہی ہے تو ایسی حالت میں ہر ایک کو اپنی اپنی اصل پر برقرار رکھا جائے گا اور جو جس نوعیت سے وارد ہے اسی پر رہنے دیا جائے گا۔ کمافی سور الحمار الخ چنانچہ اس کی مثال حمار کا پس خوردہ ہے کہ اس کی نجاست و طہارت کے دلائل میں تعارض وارد ہے تو اس کو اس کی اصل پر قائم رکھا گیا نہ اس پر نجس ہونے کا حکم اور نہ طاہر ہونے کا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی لحوم الحمر الاهلية سے غزوہ خیبر کے موقع پر اور جس ہانڈی میں وہ گوشت پکایا جا رہا تھا اس کو ضائع کر دینے کا امر فرمایا (ترمذی عن جابر) اور ایک دوسری روایت غالب ابن فہر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے۔ "انه قال لرسول الله ﷺ الخ" جس سے اس کے لحم (گوشت) کا مباح ہونا معلوم ہوا۔ الاحمیرات:۔ حمارۃ کی جمع ہے (گدھا) لہٰذا ان میں تعارض وارد ہوا تو اس کے پس خوردہ میں اشتباہ پیدا ہو گیا۔ اس وجہ سے کہ جب گوشت میں تعارض ہے تو اس کے پس خوردہ میں بھی کیونکہ لعاب دہن گوشت سے ہی پیدا ہوتا ہے نیز ایک روایت حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے (رواہ البیہقی) کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ سور حمار سے وضوء کرنے کا کیا حکم ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دے دی اس کے برخلاف حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا جس سے نجس ہونا معلوم ہوا۔ اسی طرح دونوں قیاس بھی اس باب میں متعارض ہو گئے۔ (۱) اگر اس کے پس خوردہ کو پسینہ کے ساتھ لاحق کر دیں تو وہ طاہر ہے مگر یہ ممکن نہیں اس وجہ سے کہ اس کے پس خوردہ میں ضرورت بہت قلیل الوقوع (نادر الوقوع) ہے کہ اگر کثیر الوقوع ہو جاتا تو اباحت کا حکم ضرورتاً ہو جاتا ہے اور نہ اس کو اس کے دودھ کے ساتھ لاحق کیا جا سکتا ہے کہ وہ نجس ہے تو اس کو بھی نجس قرار دے دیا جائے۔

اور یہ اس وجہ سے الحاق نہیں ہو سکتا کہ دودھ کے بالمقابل اس کے سور میں ضرورت پیش آ سکتی ہے اور ضرورت کا اقتضاء یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ لاحق نہ ہو.......... نیز نہ اس کو سور کلب کے ساتھ لاحق کیا جا سکتا ہے جس سے کہ اس پر نجاست کا حکم وارد ہو سکے۔ اس وجہ سے کہ حمار میں حرمت ہے، کلب (کتا) میں نہیں۔ نیز نہ اس کو بلی کے سور میں لاحق کیا جا سکتا ہے جس سے کہ وہ طاہر کا حکم لے سکے اس وجہ سے کہ بلی میں ضرورت زائد ہوتی ہے حمار کے بالمقابل جب ان تمام میں تعارض واقع ہو گیا تو ترجیح کی کوئی صورت باقی نہ رہی لہٰذا ہر ایک کا حکم اپنی اصل پر باقی رہا۔

فقیل الخ:۔ فاء برائے تفصیل۔ یعنی اب اس کا یہ حکم ہوا کہ پانی تو اصلاً پاک ہے جو کہ ناپاک نہ ہوا حمار کے پس خوردہ کے ساتھ اختلاط کے باوجود۔ لہٰذا اس کا استعمال کرنا واجب ہو گا اور اس سے وضوء کرنا ہو گا اور انسان جبکہ حالت حدث میں تھا تو وہ حدث کی حالت ہی میں رہا کہ اس سور حمار سے وضوء کرنا حدث کو زائل نہیں کرے گا حکماً فقہیاً کہ وہ تعارض کی وجہ سے اس ازالہ حدث کی صلاحیت نہیں آئے گی۔ اس وجہ سے وضوء اور تیمم دونوں کو شامل کرنا ہو گا۔ **(سوال)** جبکہ من حیث الاصل پانی مطہر ہے تو تیمم اس کے ساتھ کیوں؟ اصل پر حکم رکھتے ہوئے **(جواب)** جیسا کہ تقریر گزشتہ میں واضح کر دیا گیا ہے کہ ہر ایک کو اپنی اصل پر برقرار رکھنا ہو گا اب اگر پانی کو مطہر قرار دیا جائے تو انسان جو کہ اس وقت حالت حدث میں تھا اور اس کی اصل اس وقت یہ تھی تو وہ اصل ختم ہو جاتی (کماھو ظاھر) لہٰذا اس صورت میں فقط پانی کا اپنی اصل پر قائم رہنا ہوتا نہ کہ دونوں اشیاء پانی اور انسان۔

(سوال) جبکہ مباح اور حرام دونوں میں تعارض ہو جائے تو مقدم کو ترجیح دیتے ہیں؟ پھر کیا وجہ یہ کہ شک والی نوع نکالی گئی؟
(جواب) یہ ترجیح احتیاط کی وجہ سے ہوا کرتی ہے اور اس باب میں احتیاط کی صورت یہی ہے کہ اس کو مشکوک قرار دیا جائے اور وضوء و تیمم دونوں کا حکم جاری ہو اور فقہاء کی اصطلاح میں سور کو ماء مشکوک سے تعبیر کرتے ہیں بوجہ تعارض کے اس نام سے موسوم کرنا اس معنی کو نہیں کہ اس کا حکم مجہول ہے اور یہ کہا جائے کہ چونکہ اس کا حکم لا ادری کے قبیل سے ہوا.....ایسا نہیں..... بلکہ اس کا حکم تو معلوم ہے اور وہ یہ ہے کہ وضوء کرنا واجب ہے اور اس کے ساتھ تیمم ملانا بھی واجب۔

وأما إذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال؛ لأنه لم يوجد بعد القياس دليل يُصار إليه إلا العمل بالحال، وهو ليس بحجة عندنا، وإنما يصار إليه في سؤر الحمار للضرورة، بل يعمل المجتهد بأيّهما شاء بشهادة قلبه، يعني يتحرّى قلبه إلى أحد القياسين الذي اطمأن إليه بنور الفراسة التي أعطاها الله لكل مؤمن، وعند الشافعي لا تشترط شهادة القلب، ولهذا كان له في كل مسألة قولان أو أكثر في زمان واحد، بخلاف أئمتنا ما تُروى عنهم روايتان في مسألة إلا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف التاريخ ليُعمل بالأخير فقط، فلهذا دار الفتوى بينهما، هكذا قيل. ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية التي حكمها التساقط، فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها الترجيح أو التوفيق فقال: والمَخْلَص عن المعارضة إما أن يكون من قبل الحجة بأن لم يعتدلا بأن كان أحدهما مشهورًا والآخر آحادًا، أو يكون أحدهما نصًا والآخر ظاهرًا، فيترجّح الأعلى على الأدنى، وقد مرّ مثاله غير مرّة. أو من قبل الحكم بأن يكون أحدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة، فإنه تعالى قال في سورة البقرة: ﴿لَايُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ فقوله: بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعًا، فيفهم أن في الغموس مؤاخذةً، وقال في سورة المائدة: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ﴾ فإن المراد بما عقّدتم المنعقدة فقط، والغموس ههنا داخل في اللغو، فيفهم أن لا مؤاخذة في الغموس، فلما تعارضت الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المؤاخذة الأخروية، وآية المائدة على المؤاخذة الدنيوية، فعلم أن في الغموس مؤاخذة أخروية، وهي الإثم، لا مؤاخذة دنيوية، وهي الكفّارة وقد حرّرت فيما سبق بأطول من هذا.

**(ترجمه وتشریح)**:۔ واما الخ:۔ اور اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو اس تعارض کی وجہ سے وہ دونوں قیاس ساقط نہ ہوں گے تا کہ واجب ہو عمل کرنا اصل پر اور وجہ اس ترک نہ کرنے کی یہ ہے کہ قیاس کے بعد کوئی دلیل (شرعی ہے یا نہیں) تا کہ عمل کیلئے اس جانب رخ کیا جا سکے قیاس کے بعد حال (اصل) باقی رہ جاتا ہے مگر وہ حجت نہیں احناف

کے نزدیک البتہ اصل پر جو سور حمار میں عمل کیا گیا ہے وہ بوجہ ضرورت (مجبوری) کے کیا گیا ہے۔

بل الخ:۔اور جب ان متعارض قیاسوں کو ترک کر نہیں سکتے تو اب یہ ہوگا کہ مجتہد ان دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کرلے جس پر قلب کی شہادت ہو یعنی تحری کرے اور جس پر قلب کا اطمینان ہو جو کہ فراست ایمانی سے حاصل ہوتا ہے اس پر عمل کرلے۔
حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک شہادت قلب کی شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے (اکثر مسائل میں) دو قول ملتے ہیں یا دو اقوال سے بھی زائد ایک ہی وقت میں۔

بخلاف الخ:۔البتہ ائمۂ احناف سے اگر کسی مسئلہ میں دو روایتیں منقول ہیں تو وہ ایک وقت کی نہیں بلکہ مختلف اوقات کے اعتبار سے ایسا ہوا ہے لیکن تاریخ تقدیم وتاخیر کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے فتویٰ ہر دو روایت پر جاری ہوتا ہے (اگر تاخیر و تقدیم معلوم ہو جاتی تو ظاہر ہے کہ بعد والی روایت پر عمل ہوتا ہے چنانچہ جہاں یہ تعریف ہوگئی اسی پر عمل کیا گیا۔

ولما الخ:۔یہ بیان تو اس معارضہ کا ہے جو کہ معارضہ حقیقۃ تھا۔اب دوسرا بیان تعارض صوری کا ہے۔جس کا حکم یہ ہے کہ ہر دو میں ایک کو ترجیح دی جائے یا دونوں میں موافقت پیدا کر دی جائے تا کہ تعارض ختم ہو جائے۔

فقال الخ:تعارض سے بچاؤ اور باہر آنے کی چند صورتیں اور شکلیں ہیں۔(۱) دلیل اور حجت کی جانب سے ہو، بایں صورت کہ وہ دونوں برابر کے درجہ کی نہ ہوں (بلکہ) ایک اعلیٰ ہو اور دوسری ادنیٰ درجہ کی مثلاً ایک خبر مشہور اور دوسری خبر واحد یا ایک نص ہو اور دوسری ظاہر تو اعلیٰ کو ترجیح دی جائے گی جن کی مثالیں متعدد مرتبہ گزر چکی ہیں۔

او من قبل الخ:۔(۲) یا وہ متعارض رفع کرنا حکم کی جانب سے ہو بایں صورت کہ ان میں سے ایک کا تعلق حکم دنیا سے ہو اور دوسرے کا حکم اخروی سے، مثلاً دو آیتیں قسم سے متعلق ہیں ایک سورہ بقرہ اور دوسری سورہ مائدہ کی، سورہ بقرہ کی آیت قال تعالیٰ "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ" اس آیت میں کلمہ بما کسبت یمین غموس اور یمین منعقدہ ہر دو کو شامل ہے جس سے ثابت ہوا کہ یمین غموس میں مواخذہ ہے اور مائدہ کی آیت "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ" اس میں بما عقدتم سے مراد صرف یمین منعقد ہے اور اس جگہ یمین غموس لغو میں داخل ہے جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یمین غموس میں مواخذہ نہ ہوگا۔لہٰذا اب ان دونوں آیتوں میں تعارض معلوم ہو یمین غموس کی بابت تو رفع تعارض کی صورت یہ نکلتی ہے کہ سورہ بقرہ کی آیت کو مواخذہ اخروی پر اور سورہ مائدہ کی آیت کو مواخذہ دنیوی پر حمل کیا جائے اور اب یہ معلوم ہوا کہ یمین غموس میں مواخذہ اخروی یعنی گناہ ہوگا اور دنیوی مواخذہ یعنی کفارہ ہے ماقبل ایک بیان کے تحت تفصیل کلام گزر چکا ہے۔

**ومن قبل الحال بأن يحمل أحدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى: حَتّٰى يَطْهُرْنَ بالتخفيف والتشديد، فإن في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ﴾ قرأ بعضهم يَطْهُرْنَ بالتخفيف، أي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن أو لا، وقرأ بعضهم يَطَّهَّرْنَ بالتشديد، أي لا تقربوهن حتى يغتسلن، فتعارض بين القراء تين، وهما بمنزلة آيتين، فوجب التطبيق بينهما بأن تحمل قراءة التخفيف على ما إذا انقطع لعشرة أيام؛ إذ لا يحتمل الحيض المزيد على هذا، فمجرّد انقطاع الدم حينئذٍ**

يُحِلّ الوطئ، وتحمل قراءة التشديد على ما إذا انقطع لأقلّ من عشرة أيام؛ إذ يحتمل عود الدم، فلا يؤكد انقطاعه إلا أن يغتسل أو يمضي عليها وقت صلاة كاملة ليحكم بطهارتها، ولكن يرد عليه أن قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ بعد ذلك ليس إلا بالتشديد، فهو يؤكّد جهة الاغتسال على التقديرين إلا أن يقال: يدلّ على استحباب الغسل دون الوجوب، أو يحمل تطهرن حينئذٍ على طَهَّرْنَ كَتَبَيَّنَ بمعنى بَانَ. أو من قبل اختلاف الزمان صريحًا، فإنه إذا علم التاريخ فلا بد أن يكون المتأخّر ناسخًا للمتقدم كقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ فإن هذه الآية تدلّ على أن عدّة متوفى الزوج أربعة أشهر وعشر سواء كانت حاملة أو لا، والآية الأولى تدلّ على أن عدّة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلّقة أو متوفى الزوج، فبينهما عموم وخصوص من وجه، فتعارض بينهما في المادة الاجتماعية، وهي الحامل المتوفى عنها زوجها، فعلي يقول: تعتدّ بأبعد الأجلين احتياطًا، أي إن كان وضع الحمل من قريب تعتدّ أربعة أشهر وعشرًا، وإن كان وضع الحمل من بعيد تعتدّ به لعدم العلم بالتاريخ، وابن مسعود يقول: تعتدُّ بوضع الحمل، وقال محتجًّا على عليّ: من شاء باهلتُه أن سورة النساء القُصرى أعني سورة الطلاق التي فيها قوله: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾ نزلت بعد التي في سورة البقرة، فلمّا علم التاريخ كان قوله: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ ناسخًا لقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾ في قدر ما تناولاه، فيعمل به، وهكذا قال عمر: لو وضعت وزوجها على سرير لانقضت عدّتها، وحَلّ لها أن تتزوّج، وبه أخذ أبو حنيفة والشافعي جميعًا.

**(ترجمه وتشریح)**:۔ او من الخ۔ (۳) ایک صورت رفع تعارض کی حالت کی جانب سے ہے بایں صورت کہ ان دونوں کو مختلف احوال پر محمول کرلیا جائے اب کوئی تعارض نہ رہے گا مثلاً اس آیت میں قال تعالیٰ "حَتّٰی یَطْهُرْنَ الخ" ایک قرأت تخفیف کے ساتھ اور دوسری قرأت تشدید کے ساتھ ہے، تخفیف والی صورت میں غسل کی قید نہیں اور تشدید والی صورت میں غسل کی قید ہے۔ لہٰذا دونوں قرأتوں کے درمیان تعارض ہو۔ (اوزاب یہ) دو آیتوں کے درجہ میں ہے۔ لہٰذا دونوں کے درمیان موافقت لازم ہے۔ چنانچہ فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ صورت بیان کی ہے کہ اگر دم حیض پر دس یوم مکمل ہو کر بند ہوا ہے تو اب وطی کرنا حلال ہو جائے گا اور تشدید والی قرأت اس حالت پر محمول ہوگی جبکہ حیض دس یوم سے کم زمانہ میں بند ہو جائے تو غسل کرنا ضروری۔ ہے یا وقت نماز گزر جانا۔ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ الخ میں قرأت بالتشدید ہی ہے لہٰذا اس سے غسل والی صورت کو موکد کر دینا معلوم ہوتا ہے (اور یہ حکم دونوں حالتوں میں ہوگا) جواب! اس کو امر استحباب پر حمل کرلیا جائے نہ کہ وجوب پر۔ نیز یہ جواب بھی ممکن ہے کہ تطہرن کو طهرن کے معنی پر حمل کرلیا جائے کہ جس طرح تبین کو بان کے معنی میں لیا جاسکتا ہے۔

اوالخ:۔ یہ شکل چہارم ہے ایک صورت رفع تعارض کی یہ ہے کہ اختلاف زمان (جبکہ صراحتاً ہو) پر اس کو محمول کرلیا جائے چنانچہ تاریخ معلوم ہے تو مؤخر والی دلیل ناسخ ہوگی مقدم والی نص (دلیل) کے حق میں۔مثال۔قال تعالیٰ واولات الخ یہ آیت سورہ بقرہ والی آیت، والذین الخ کے بعد نازل ہوئی کہ یہ آیت تو ہر حالت میں متوفیٰ عنھا زوجھا کی عدت چار ماہ دس یوم ہر حالت میں ہے حاملہ ہو یا غیر حاملہ اور پہلی آیت میں حاملہ کیلئے وضع حمل مدت ہے اور غیر حاملہ کیلئے وہی چار ماہ دس یوم ہے (اور مدت حاملہ کی معلق ہے کہ وہ عدت طلاق ہو یا وفات) ان دونوں آیتوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی گئی۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس وجہ سے ارشاد فرماتے ہیں کہ ابعد الاجلین کی رعایت پیش نظر رہے یعنی اگر وضع حمل قریب زمانہ میں ہے تو چار ماہ دس یوم اور اگر وضع حمل بعید زمانہ میں ہے تو وضع حمل اس وجہ سے کہ ان آیات کی تاریخ نزول معلوم نہیں۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ وہ وضع حمل سے عدت پوری کرے۔حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں اس امر پر مباہلہ کرنے کیلئے تیار ہوں کہ سورہ الطلاق والی آیت بعد میں نازل ہوئی سورہ بقرہ والی صورت سے،لہٰذا جب تاریخ معلوم ہوگئی تو یہ آیت واولات الخ ناسخ ہوئی۔چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی اسی طرح ارشاد فرماتے ہیں۔آپ کا مقولہ ہے کہ اگر زوجہ متوفی عنھا زوجھا نے بچہ اس وقت بھی جن دیا کہ اس کا شوہر ابھی تختۂ غسل پر ہی ہے تو اس کی عدت پوری ہوگئی اور اب اس عورت کیلئے نکاح ثانی کرنا حلال ہو جائے گا۔حضرت امام اعظم اور امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ دونوں حضرات نے اسی قول کو اختیار فرمایا۔

**أو دلالةً، عطف على قوله: صريحًا أى من قبل اختلاف الزمان دلالةً كالحاظر والمبيح، فإنهما إذا اجتمعا فى حكم يعملون على الحاظر، ويجعلونه مؤخرًا دلالة عن المبيح، وذلك لأن الإباحة أصل فى الأشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقًا للإباحة الأصلية واجتمعتا، ثم يكون النص المحرم ناسخًا للإباحتين معًا، وهو معقول، بخلاف ما إذا عملنا بالمبيح؛ لأنه حينئذٍ يكون النصّ المحرم ناسخًا للإباحة الأصلية، ثم يكون النصّ المبيح ناسخًا للمحرم، فيلزم تكرار النسخ، وهو غير معقول، وهذا أصل كبير لنا يتفرّع عليه كثير من الأحكام، وهذا على قول من جعل الإباحة أصلاً فى الأشياء، وقيل: الحرمة أصل فيها، وقيل: التوقّف أولى حتى يقوم دليل الإباحة أو الحرمة، وقد طوّلتُ الكلام فيه فى التفسير الأحمدى.**

**(ترجمہ وتشریح)** :۔اودلالۃ الخ:۔ماقبل میں قسم چہارم من قبل اختلاف الزمان کا یہ جزودوم ہے۔یہ اختلاف زمان صراحتاً ہوگا (جس کی تفصیل گزر چکی) یا دلالۃً ہوگا۔اس عبارت کا عطف صریحاً پر ہے۔

کالحاظر الخ:۔غیر مباح اور مباح جب جمع ہوں تو غیر مباح پر عمل کیا جائے گا اور اس کو مباح سے مؤخر کردیا جائے گا اور یہ مؤخر کرنا دلالۃً ہوگا۔وذالک اس اجمال کی تفصیل یہ ہے اشیاء میں اصل مباح ہونا ہے۔لہٰذا اگر محرم پر عمل کیا تو وہ نص جو کہ مبیح (اباحت بیان کرنے والی) ہے تو وہ اباحت اصلیہ کے موافق ہو جائے گی اور اب دونوں جمع ہوں گی اس کے بعد نص جو کہ

حرمت کو ثابت کرنے والی ہے وہ ناسخ ہوگی، اباحتین کے حق میں (بیک وقت) جو کہ امر منقول ہے اس کے برخلاف اگر مبیح پر عمل کیا جائے تو اس صورت میں فقط اباحت اصلیہ کے ہی حق میں وہ نص محرم ناسخ ہوگی جو کہ امر غیر معقول (غیر مناسب) ہے۔

(**فائدہ**) حاصل اس کا یہ ہوا کہ جب اشیاء میں اصل اباحت ہے (جس کو اباحت اصلیہ سے تعبیر کرتے ہیں) اور ایک شی کو مباح ثابت کرتی ہے تو یہ دو اعتبار سے مباح معلوم ہوئی (۱) ایک اباحت اصلیہ کی بنیاد سے اور ایک (۲) دلیل اباحت کے ذریعہ، اب اسی شی کو دوسری دلیل غیر مباح ہونا ثابت کرتی ہے جبکہ یہ دونوں امر اس شی پر جمع ہو گئے تو غیر مباح بیان کرنے والی دلیل پر عمل کرتے ہوئے اس کو مؤخر تسلیم کرلیں گے اب یہ دلیل اباحت کو منسوخ کردی گئی اور اس صورت کو اختیار کرنے میں یہ ہوگا کہ اباحت اصلیہ نیز مباح ثابت کرنے والی دلیل دونوں ہی کیلئے وہ ناسخ ہو جائے گی اور اگر اس کے برخلاف دلیل مبیح کو اختیار کرتے ہیں تو نص محرم فقط اباحت اصلیہ کے حق میں ناسخ ہوگی اور اب اس طرح توضیح مفہوم ہوگی اباحت اصلیہ کو تو اس نص نے منسوخ کردیا جس سے حرام ہونا معلوم ہو رہا ہے اس کے بعد دوسری نص (دلیل) وارد ہوئی ہے جو کہ اس شی کو (دوسری مرتبہ) مباح کرتی ہے دلالۃً مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بخوبی معلوم ہوگیا ہے کہ اس کو ترجیح دینا (یعنی نص محرم کو مؤخر تسلیم کرنا) کسی صراحت شدہ دلیل کی بنیاد پر نہیں بلکہ دلالۃً یہ تقدیم و تاخیر تسلیم کرلی گئی۔

ثم الخ:۔ دلیل غیر مبیح کو مؤخر تسلیم کرنا۔ ایک بڑا اصول ہے جس کی بنیاد پر احناف کے نزدیک بکثرت مسائل فقہیہ، فروعیہ مستنبط ہوئے ہیں و ھذا الخ اور اس امر کو تسلیم کرنا ان حضرات کے قول کے مطابق ہے جو یہ فرماتے ہیں کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے اس کے برخلاف بعض حضرات (ان میں سے بعض معتزلہ بھی ہیں) یہ فرماتے ہیں کہ اشیاء میں اصل حرمت ہے تیسرا قول اس باب میں یہ ہے کہ توقف بہتر ہے دلیل کی بنیاد پر تسلیم کرنا ہوگا۔ اباحت اور حرمت دونوں کے حق میں۔ تفصیلی بحث تفسیر احمدی میں ملاحظہ کیجئے۔

**والمثبت أولى من النافي،** هذه قاعدة مستقلّة لا تعلّقَ لها بما سبق، يعني إذا تعارض المثبت والنافي فالمثبت أولى بالعمل من النافي عند الكرخي. وعند ابن أبان يتعارضان، أي يتساويان، فبعد ذلك يُصار إلى الترجيح بحال الراوي، والمراد بالمثبت ما يثبت أمرًا عارضًا زائدًا لم يكن ثابتًا فيما مضى، وبالنافي ما ينفي الأمر الزائد ويبقيه على الأصل، ولمّا وقع الاختلاف بين الكرخي وابن أبان، ووقع الاختلاف في عمل أصحابنا أيضًا، ففي بعض المواضع يعملون بالمثبت وفي بعضها بالنافي أشار المصنف إلى قاعدة في ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال: **والأصل فيه أن النفي إن كان من جنس ما يعرف بدليله** بأن كان مبنيًا على دليل وعلامة ظاهرة، ولا يكون مبنيًا على الاستصحاب الذي ليس بحجة، **أو كان مما يشتبه حاله لكن عرف أن الراوي اعتمد دليل المعرفة،** يعني كان النفي في نفسه مما يحتمل أن يكون مستفادًا من الدليل، وأن يكون مبنيًا على الاستصحاب، لكن لمّاتفحّص عن حال الراوي علم أنه اعتمد على الدليل ولم يبنه على صرف ظاهر الحال، ففي هاتين الصورتين **كان مثل الإثبات**؛ لأن الإثبات لا يكون إلا

**بالدليل، فإذا كان النفي أيضًا بالدليل كان مثله، فيتعارض بينهما، ويحتاج بعد ذلك إلى دفعه، فجاء حينئذٍ مذهب ابن أبان. وإلا فلا، أي إن لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا مما عرف أن الراوي اعتمد على الدليل، بل بناه على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الإثبات في معارضته بل الإثبات أولى؛ لأنه ثابت بالدليل، فجاء حينئذٍ مذهب الكرخي.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ والمثبت الخ مصنف رحمہ اللہ نے اس جگہ ایک قاعدہ بیان فرمایا ہے جو کہ اپنی حیثیت میں مستقل ہے جس کا ماقبل کی انواع سے کوئی تعلق نہیں اور چونکہ تعارض کی بحث ہے اس مناسبت سے اس جگہ اس کا بیان ضروری تھا کہ جب مثبت اور نافی دونوں طرح کی نص جمع ہوں اور ان میں تعارض ہو جائے تو مثبت کو مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ (اس وجہ سے کہ زیادت علم پر مشتمل ہوتی ہے) یہ حضرت امام کرخی اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے اصحاب کا مذہب ہے اور حضرت ابن ابان رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں برابر کا درجہ رکھتے ہیں۔ البتہ اس کے بعد کہ ان میں برابر کا درجہ ہے تو راوی کی حالت کے اعتبار سے ترجیح دی جائے گی اور اگر اس صورت سے ترجیح کی صورت یہ ثابت ہو تو مجتہد دوسری دلیل کی جانب توجہ کرے۔ كذافي قمر الاقمار

المراد الخ:۔ مثبت (جو کہ نافی کے بالمقابل مذکور ہو) سے مراد وہ دلیل ہے جو کہ کسی امر عارض کو ثابت کرے اور وہ امر زائد ہو گزشتہ دلیل سے اس کا ثبوت نہ ہوتا ہو اور نافی سے مراد وہ دلیل (عبارت) ہے جو کہ کسی امر زائد کی نفی کرے اور اس کو (زائد شی سے نفی کرنے کے بعد) اس کو اصل پر باقی رکھے چونکہ امام کرخی اور علامہ ابن ابان رحمہما اللہ تعالیٰ کے مابین اختلاف قائم ہو جانے کی وجہ سے ہمارے ائمہ کے درمیان بھی اختلاف ثابت ہو جاتا ہے کہ کس پر عمل کو اختیار کریں؟

بعض مسائل میں مثبت پر عمل کو اختیار کیا اور بعض مسائل میں نافی پر۔ حضرت مصنف رحمہ اللہ نے ایک قاعدہ کلیہ کی جانب اپنی اس عبارت والاصل الخ سے اشارہ فرمایا ہے جس سے کہ اختلاف کی صورت ختم ہو جائے۔ مثبت اور نافی کے درمیان ایک قاعدہ یہ ہے کہ اگر نفی ایسی جنس سے ہو کہ وہ دلیل سے معلوم کی جاسکتی ہے بایں صورت کہ وہ نفی کسی دلیل پر مبنی ہو اور کسی علامت ظاہرہ پر مبنی ہو اور ایسی شی پر مبنی نہ ہو کہ وہ حجت (دلیل) کے قبیلہ سے نہ ہو۔

او كان الخ یا وہ ایسی نوع سے تعلق رکھے کہ اس کی حالت مشتبہ ہو لیکن یہ حقیقت معلوم ہو جائے کہ راوی نے معروف دلیل پر اعتماد کیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں وہ نفی اثبات کے مثل ہوگی...... يعني الخ یعنی وہ نفی اپنی حیثیت میں (فی نفسه) اس نوع سے تعلق رکھتی ہو کہ وہ نفی کسی دلیل سے مستفاد ہو اور یہ بھی احتمال ہو کہ وہ استصحاب پر مبنی ہو.........لیکن جب راوی کی حالت پر غور وفکر کیا گیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ راوی نے دلیل کی بنیاد پر ہی اعتماد کیا ہے۔

محض ظاہری حالت پر نہیں تو ان دونوں صورتوں میں اس نفی کا درجہ (حکم) مثل اثبات کے ہو جائے۔ اس وجہ سے کہ اثبات بغیر دلیل کے نہیں ہوا کرتا اور جب نفی بھی دلیل سے ثابت ہوئی تو دونوں کی ایک ہی حالت ہوگی۔ لہٰذا جب ان دونوں میں تعارض ہو گیا تو اب ضرورت ہوگی کہ کسی صورت سے تعارض کو دور کیا جائے اور اس وقت ابن ابان رحمہ اللہ کے مذہب کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ والا الخ اور اگر نفی اس جنس سے نہ ہو بلکہ اس کی بنیاد حالت ظاہرہ پر ہی ہو تو اس کو اثبات کے مثل نہیں قرار دیا جائے گا بلکہ اب اثبات اولیٰ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ وہ نفی بغیر دلیل کے ہے لہٰذا اس وقت امام کرخی رحمہ اللہ کے مذہب پر عمل ہوا۔

فنحن نحتاج حينئذٍ إلى ثلاثة أمثلة: مثالين لكون النفي معارضًا للإثبات، ومثال لكون الإثبات أولى منه على ما بيّنها المصنف بتمامها لكن أوردها على غير ترتيب اللفّ، فجاء أوّلاً بمثال قوله: وإلا فلا، فقال: فالنفي في حديث بريرة، وهي التي كانت مكاتبةً لعائشة رضي اللّٰه عنها، وكانت في نكاح عبد، فلما أدّت بدل الكتابة قال لها رسول اللّٰهﷺ: ملكتِ بُضعكِ فاختاري، ولكن اختُلف في أنه حين خيّرها هل بقي زوجها عبدًا أم صار حرًّا؟ فقيل: إنه كان عبدًا على حاله، وهو مختار الشافعي حيث لا يُثبت الخيار للمعتقة إلا إذا كان زوجها عبدًا، وقيل: قد صار حرًّا وهو مختار أبي حنيفة حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدًا أو حرًّا، فالحرية وإن كانت أصلية في دار الإسلام والعبودية عارضة، ولكن لما اتفقت الرواة على أن زوجها كان عبدًا في الحقيقة، وإنما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيًا للحرية العارضة ومبقيًا له على الأصل، وخبر الحرية مثبتًا للأمر العارضي، فخبر النفي وهو ما روى أنها أعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف إلا بظاهر الحال، وهو أنه كان عبدًا في الأصل، فالظاهر أنه بقي كذلك وليست للعبد علامة ودليل يعرف بها ويميّز عن الحرّ، فلم يعارض الإثبات، وهو ما روى أنها أعتقت وزوجها حرّ؛ لأن من أخبر بالحرية لا شك أنه وقف عليها بالإخبار والسماع، فكان علمه مستندًا إلى دليل، فأصحابنا ههنا عملوا بالمثبت، وأثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرًّا. والنفي في حديث ميمونة رضي اللّٰه عنها، مثال لكون النفي من جنس مايعرف بدليله، وذلك أن النبيﷺ كان مُحرِمًا فتزوّج ميمونة بنفسه، ولكنهم اختلفوا في أنه هل بقي على الإحرام حين النكاح أم نقضه؟ فقيل: إنه نقضه، ثم تزوّج، وبه أخذ الشافعي حيث لا يحلّ النكاح في الإحرام كما لا يحلّ الوطئ بالاتفاق، وقيل: كان باقيًا على الإحرام حين النكاح، وبه أخذ أبو حنيفة حيث يحلّ النكاح للمحرم وإن حرم الوطئ، فالإحرام وإن كان عارضًا في بني آدم والحلّ أصلاً، لكنه اتفقت الرواة أنه كان أحرم ألبتة، وإنما الاختلاف في إبقائه ونقضه كان خبر الإحرام نافيًا للحلّ الطارى عليه، وخبر الحلّ مثبتًا للأمر العارضي، فخبر النفي في باب حديث ميمونة رضي اللّٰه عنها وهو ما روى أنه تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله، وهو هيأة المحرم من لبس غير المخيط وعدم تقلّم الأظافير وعدم حلق الشعر، فهذا علم مستند إلى دليل، فعارض الإثبات وهو ما روى أنه تزوّجها وهو حلال؛ لأن من أخبر بهذا لا شك أنه قد رأى عليه لباس المُحلّلين وزِيّهم، فلما تعارض الخبران على السواء احتيج إلى ترجيح أحدهما بحال الراوي. وجعل رواية ابن عباس رضي اللّٰه عنه وهو أنه تزوّجها وهو محرم أولى من رواية

**يزيد بن الأصم رضي الله عنه، وهو أنه تزوّجها وهو حلال لأنه لا يعدله في الضبط والإتقان، فصار خبر النفي ههنا معمولاً بهذه الوتيرة.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ان مباحث کی مثالیں جن کی مجموعی تعداد تین ہیں درکار ہیں دو مثالیں معارضاً لاثبات کیلئے اور ایک مثال الاثبات اولیٰ منه کیلئے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے ان مثالوں کو بیان کیا مگر ماقبل کے بیان کی ترتیب کے خلاف مثال اول آخری صورت والا فلا سے متعلق ہے۔فالنفی الخ:۔حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا والی حدیث میں نفی (کا وارد ہونا) اس نوع سے تعلق رکھتا ہے کہ وہ کسی دلیل پر موقوف نہیں بلکہ ظاہری حالت کی بنیاد پر اس کو معلوم کیا گیا ہے (جوکہ اقسام ثلثہ مذکورہ میں تیسری قسم یعنی آخری قسم ہے والا فلا سے اسی کو بیان فرمایا ہے)

وھی الخ:۔اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مکاتبہ تھیں اور حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ایک غلام کے نکاح میں (بھی) تھیں۔جب انہوں نے بدل کتابت ادا کردیا تو (اب چونکہ یہ آزاد ہوچکی تھیں) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ارشاد فرمایا ملکت الخ تو اپنی فرج کی مالک ہوگئی۔لہٰذا تجھ کو اختیار ہے،خواہ اپنے اس شوہر کے نکاح میں رہ جائے یا اس کو ختم کردے (اس کو خیار عتق سے تعبیر کیا گیا ہے) اس کے بعد یہ اختلاف ہوجاتا ہے کہ جس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یہ خیار دیا تھا ان کے شوہر غلام تھے یا وہ بھی آزاد ہوچکے تھے؟

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ وہ آزاد نہ ہوئے تھے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک معتقہ (منکوحہ) کو اختیار نہیں ہوتا جب کہ اس کا شوہر آزاد ہو بلکہ اس وقت ہوگا جبکہ وہ غلام ہو اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ وہ شوہر آزاد ہوچکے تھے۔حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ہر حال میں معتقہ (منکوحہ) کو خیار عتق ہوگا۔

فالحریة الخ:۔یہ امر تو مسلم ہے کہ حریت دار الاسلام میں اصلی درجہ رکھتی ہے اور غلامیت ایک عارضی صورت ہوتی ہے لیکن حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے شوہر والے باب میں یہ امر (اس قدر) تو متفق علیہ ہے کہ فی الحقیقت ان کے شوہر غلام تھے۔

البتہ حریت عارضہ (جوکہ غلامیت کے بعد ہوتی ہے) میں روایات مختلف ہیں۔چنانچہ عبودیت الی خبر نافی ہے حریت عارضہ (کے ثابت کرنے کیلئے) اور زوج کے حق میں باقی رکھنے والی اور حریت کی خبر (اس کا عطف خبر العبودیت پر ہے) مثبت ہے اور امر عارضی کے حق میں لہٰذا یہ معلوم ہوگیا کہ خبر النفی (اور خبر النفی وہ روایت ہے کہ جس میں مروی ہے انها اعتقت الخ) ممالایعرف الابظاهر الحال ......کے قبیل سے ہے اور اس مقام پر ظاہر حال سے مراد ہے کہ وہ شوہر اصلاً غلام (تو) تھے۔لہٰذا اس حالت ظاہر کا تقاضا یہی ہے کہ وہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی آزادگی کے وقت بھی غلام ہی رہے ہوں گے اور عبد کیلئے (اس میں) کوئی علامت بھی نہیں اور نہ کوئی دلیل جس سے کہ اس میں کوئی تمیز ہوسکے اور حر کو غلام سے ممتاز کیا جائے۔

فلم یعارض الخ پس اثبات والی خبر نفی والی خبر کی معارض نہیں (اور مثبت والی روایت یہ ہے کہ انها اعتقت وزوجها حر) معارض ہونے کی وجہ اور دلیل یہ ہے کہ جن صاحب نے حریت کی خبر دی۔بلاشک وہ راوی واقف ہے اخبار اور سماع سے لہٰذا ان کا علم دلیل پر مستند ہو رہا ہے،احناف نے اس مقام پر مثبت پر عمل کیا اور خیار عتق کو ثابت کیا ہے اس باندی آزاد شدہ کیلئے اس وقت (بھی) جبکہ اس کا شوہر آزاد ہو۔وفی حدیث میمونه الخ یہ مثال ہے اس صورت کی جبکہ نفی من جنس مایعرف بدلیله کے قبیلہ سے ہو۔وذالك اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت نبی اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں

حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح کیا۔ البتہ یہ امر مختلف فیہ ہے کہ بوقت نکاح آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت احرام پر تھے یا نہیں؟ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت احرام پر نہ تھے چونکہ ان کے نزدیک حالت احرام میں نکاح کرنا حرام ہے کہ جس طرح بالاتفاق وطی کرنا حالت احرام میں حلال نہیں۔

حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مختار ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بوقت نکاح حالت احرام میں تھے (اور) احناف رحمہ اللہ کے نزدیک حالت احرام میں نکاح کرنا جائز ہے اگرچہ وطی کرنا حرام ہے۔

فالاحرام الخ:۔ حالت احرام اگرچہ ایک عارضی ہے انسان کیلئے اور حلال ہونا (بغیر احرام کی حالت) اصل حالت ہے مگر جب کہ تمام روایتیں اس پر متفق ہیں کہ بلاشبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم محرم تھے۔ اختلاف اگر ہے تو یہ ہے کہ بوقت نکاح بھی حالت احرام تھی یا نہیں؟ احرام والی خبر نافی اور حلال والی خبر مثبت۔ پس خبر النفی اس باب میں (جس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کیا حالت احرام میں) مایعرف بدلیلہ کے قبیلہ سے ہے حالت احرام یہ ہے کہ بغیر سلائی شدہ لباس (چادریں) استعمال کرنا، ناخن، بال نہ کاٹنا جو کہ دلیل سے مستند ہے۔

پس اس کے معارض اثبات والی روایت ہوئی (جس میں ہے انہ تزوج الخ) اس وجہ سے کہ جن صاحب نے اس کی خبر دی ہے بلاشبہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر وہ لباس دیکھا ہوگا جو کہ غیر محرم استعمال کرتے ہیں۔ لہٰذا جب ان دونوں میں مساویانہ انداز میں متعارض ہوگیا تو حال راوی کی بنیاد پر ترجیح دی جائے گی۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت (جس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں نکاح کیا) مقدم ہوگی یزید بن الاصم کی روایت سے (جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کیا حالت غیر احرام میں) اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس اور حضرت یزید بن الاصم رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے درمیان ضبط حدیث اور اتقان جیسے امور میں برابر کا درجہ نہیں ہوسکتا بلکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مرتبہ ان امور میں خاص طور پر بڑھا ہوا ہے۔ لہٰذا خبر النفی قابل عمل ہوجائے گی اس صورت کے پیش نظر۔

**وطهارة الماء وحلّ الطعام من جنس ما يعرف بدليله، مثال لكون الراوى مما اعتمد على دليل المعرفة، وفى العبارة مسامحة، والأولى أن يقول: وطهارة الماء وحلّ الطعام من جنس ما تشتبه حاله، لكن إذا عرف أن الراوى اعتمد دليل المعرفة يكون من جنس ما يعرف بدليله، وبيانه أن الأصل فى الماء الطهارة، وفى الطعام الحلّ، فإذا تعارض مخبران فيه فيقول أحدهما: إنه نجس أوحرام فلا شك أنه خبر مثبت للأمر العارضى ما أخبر به قائله إلا بالدليل، ثم جاء آخر يقول: إنه طاهر أو حلال، فلا بد من أن يتفحّص من حاله، فإن كان خبره بمجرد أن الأصل فيه الطهارة أو الحلّ لم يقبل خبره؛ لأنه نفى بلا دليل، فحينئذٍ كان خبر النجاسة والحرمة أولى؛ لأنه مثبت، وإن كان خبره بالدليل وهو أنه أخذه من العين الجارية أو الحوض العشر فى العشر وجعله بنفسه فى الإناء الطاهر الجديد أو الغسيل بحيث لا يشك فى طهارته ولم يفارقه منذ ألقى الماء فيه حتى يتوهّم أنه ألقى فيه النجاسة أحد، فحينئذٍ كان هذا النفى من جنس ما يعرف بدليله. كالنجاسة**

والحرمة، فوقع التعارض بين الخبرين، فوجب العمل بالأصل وهو الحلّ والطهارة، وقد بالغنا في تحقيق الأمثلة حينئذٍ بما لا مزيد عليه. ثم يقول المصنف: والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والأنوثة والحرية، يعني إذا كان في أحد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلّتها، أو كان راوي أحدهما مذكرًا والآخر مؤنثًا، أو راوي أحدهما حرًّا والآخر عبدًا لم يترجّح أحد الخبرين على الآخر بهذه المزيّة؛ لأن المعتبر في هذا الباب العدالة، وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية، فإن عائشة كانت أفضل من أكثر الرجال، وبلالًا كان أفضل من أكثر الحرائر، والجماعة القليلة العادلة أفضل من الكثيرة العاصية، وفي قوله: فضل عدد الرواة إشارة إلى أن عددًا لا يترجّح على عدد بعد أن كان في درجة الآحاد، وأما إن كان في جانب واحدٌ، وفي جانب اثنان يترجّح خبر اثنين على خبر الواحد، وقال بعضهم: يترجّح جهة الكثرة على جانب القلة تمسّكًا بما ذكر محمد في مسائل الماء ولكنّا تركناه بالاستحسان.

**(ترجمه وتشریح)**:۔ وطھارۃ الخ:۔ یہ مثال اس جنس سے تعلق رکھتی ہے جس کو دلیل سے معلوم کیا جائے شارح رحمۃ اللہ کی رائے ہے کہ متن کی عبارت میں تسامح (چوک) ہے مناسب یہ عبارت تھی وطھارۃ الماء وحل الطعام الخ.

وبیانہ الخ:۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ پانی میں اصل طہارت ہے اور طعام میں حلت لہٰذا جب دونوں خبروں میں تعارض ہو جائے کہ ایک نص یہ بیان کرتی ہے کہ پانی نجس اور طعام حرام ہے اور دوسری نص طہارت اور حلت کو ثابت کرے تو بلاشبہ یہ خبر امر عارضی کو ثابت کرنے والی ہے اور اس خبر کے راوی نے بغیر دلیل کے خبر نہیں دی۔ لہٰذا اس کے بالمقابل جو دوسری خبر ہے اس میں غور وفکر کرنا ضروری امر ہے۔

فان الخ:۔ اگر تفتیش کے بعد معلوم ہوا کہ خبر ثانی کے راوی کی خبر محض اس بنیاد پر ہے کہ اصل اس شی میں طہارت اور حلت ہے تو اس راوی کی خبر قابل قبول نہ ہوگی اس وجہ سے بلا دلیل کے اس نے نفی کی ہے اس امر کی جو کہ اس شی میں عارض ہوتی ہے (اور جو کہ سبب بنا ہے زیر بحث آنے کا) لہٰذا اس وقت وہ نص مقدم اور قابل قبول ہوگی جس خبر سے نجاست اور حرمت کا ثبوت (خبر) ہو اس وجہ سے کہ یہ خبر اس امر عارضی کو ثابت کرنے والی ہے وان کان الخ اور اگر دوسری خبر دلیل کے ساتھ ہو تو اب یہ نفی من جنس مایعرف بدلیلہ کے قبیل سے ہے۔

وھو الخ:۔ مثلاً پانی جاری چشمہ سے لیا گیا ہو یا دہ در دہ والے حوض سے وہ پانی لیا گیا ہو اور خود ہی اس پانی کو پاک برتن میں ڈالا ہو۔ یا وہ شی دھوئی گئی ہو کہ دھونے والے کو کوئی اس میں شبہ نہ ہو اور وہ اس سے جدا نہ ہو۔ جب سے اس میں پانی ڈالا گیا جس سے کہ غیر طہارت کا وہم ہو جائے۔

کالنجاسۃ الخ:۔ مثلاً ایک شی کی نجاست اور حرمت والی خبروں میں تعارض ہو جائے تو اصل کے مطابق عمل کرنا ضروری ہوگا اور وہ اصل حلال ہونا (ہے اشیاء میں) اور پاک ہونا ہے مثالوں کی تحقیق میں کافی حد تک ہم نے اہتمام کیا ہے اس کے بعد مزید ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

والترجیح الخ:۔ دوخبروں کے درمیان سے کسی ایک خبر کو راویوں کی زائد تعداد مذکر اور مؤنث کی فضیلت کی بنیاد پر ترجیح کا دیا جانا نہ ہوگا کہ ایک خبر کے راویوں کی تعداد زائد ہو یا ایک روایت کے راوی مذکر ہیں دوسری روایت مؤنث سے ہے تو یہ وجہ ترجیح نہیں ہوسکتی۔

لان الخ:۔ اس وجہ سے کہ اس باب میں اصل اعتبار عدالت کا ہے اور عدالت کثرت رواۃ وغیرہ پر موقوف ہوا نہیں کرتی۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کتنے مردوں سے زیادہ فضیلت رکھتی ہے۔ حضرت بلال حبشی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کتنے آزاد انسانوں سے فضیلت رکھتے ہیں اسی طرح ایک چھوٹی جماعت جو کہ عدالت کی صفت سے متصف ہو وہ افضل ہوگی ایسی جماعت سے جو کہ بڑی جماعت تو ہے مگر غیر عادل ہے (معصیت کی وجہ سے) مصنف رحمۃ اللہ نے فضل عدد الرواۃ سے اشارہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی خبر خبر واحد کے درجہ پر ہو تو اب تعداد رواۃ وجہ فضیلت نہیں ہوگی۔ البتہ اگر ایک خبر (واحد) میں فقط ایک ہی راوی ہو اور دوسری میں دو ہوں تو یہ روایت قابل ترجیح ہوگی۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ (مطلقاً) ہی کثرت رواۃ سبب ترجیح ہوگا اور استدلال ہے حضرت امام محمد کے اس مذہب (قول) سے جس کو امام محمد نے پانی کے مسائل میں بیان فرمایا ہے (کذا فی کتاب الاستحسان من المبسوط) لیکن مشائخ احناف نے حضرت امام محمد رحمۃ اللہ کے اس قول کو استحساناً ترک کردیا ہے!

**وإذا كانت في أحد الخبرين زيادة فإن كان الراوي واحدًا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف، وهو ما روى ابن مسعود رضي الله عنه أنه إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادًا، وفي رواية أخرى عنه لم يذكر قوله: والسلعة قائمة فأخذنا بالمثبت للزيادة، وقلنا: لا يجري التحالف إلا عند قيام السلعة، فكان حذف القيد من بعض الرواة لقلّة الضبط. وإذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين، ويعمل بهما كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيّد في حكمين كما روى أنه نهى عن بيع الطعام قبل القبض، وروى أنه نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيّد بالطعام، فقلنا: لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله.**

**(ترجمه وتشریح)**:۔ واذا الخ:۔ اگر دوخبروں میں سے ایک خبر کے الفاظ دوسری خبر کے بالمقابل زائد ہوں تو اگر ایک (ہی) راوی اس زیادتی کو بیان کرے اور وہ مثبت ہو تو اس زیادتی کو قبول کرلیا جائے گا جیسا کہ تحالف والے مسئلہ میں روایت شدہ کو مع اس کی زیادتی کے ساتھ قبول کیا گیا ہے وہ روایت حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے انہ اذا اختلفت الخ دوسری روایت حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی سے ہے جس میں والسعلة قائمة نہیں ہے لہٰذا زیادتی کو ثابت کرنے والی روایت کو اختیار کرلیا گیا اور احناف نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ مدعی اور مدعیٰ علیہ سے قسم اسی وقت لی جائے گی جبکہ سامان (جس پر دعویٰ ہے) موجود ہو۔

فکان الخ:۔ اور بعض رواۃ نے جو قید کو حذف کردیا وہ قلت ضبط کی وجہ سے ہوگیا ہوگا واذا الخ:۔ اور اگر راوی ہی اختلاف (کے ساتھ بیان) کرے تو اب ان مختلف عبادات والی روایت کو دو روایتوں کے حکم میں تسلیم کیا جائے گا اور ان دونوں پر عمل کیا

جائے گا چنانچہ یہی وجہ یہ ہے کہ احناف کا مذہب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا دو حکم میں۔ **مثال!** ایک روایت ہے، انہ ﷺ نهیٰ عن بیع الخ اور دوسری روایت یہ ہے انه علیه السلام نهی عن بیع الخ کہ اول روایت مقید ہے طعام کے ساتھ اور دوسری روایت میں قید نہیں لہٰذا احناف کے نزدیک یہ ہے کہ قبضہ سے قبل سامان کی بیع جائز نہیں جس طرح طعام (غلہ) کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں۔

# ﴿اقسامِ بیان﴾

ولما فرغ المصنف عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق أقسام البيان المشتركة بينهما، فقال: وهذه الحجج، يعني الكتاب والسنة بأقسامها تحتمل البيان، أي تحتمل أن يبيّنها المتكلّم بنوع بيان من الأقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء، وهو خمسة إمّا أن يكون بيان تقرير. وهو: توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص، فالأول: مثل قوله تعالى: ﴿وَلا طَائِرٍ يَّطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾، فإنّ قوله: طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد: طائر، فقوله: ﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ يقطع هذا الاحتمال، ويؤكّد الحقيقة، والثاني: مثل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ فإن الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة، ولكن يحتمل الخصوص، فأزيل بقوله: ﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ هذا الاحتمال، وأكّد العموم. أو بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك، فالمجمل كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية. والمشترك كقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ فإن قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض، بيّنه النبي عليه السلام بقوله: طلاق الأمة اثنتان وعدّتها حيضتان؛ فإنه يدل على أن عدّة الحرّة ثلاث حيض لا ثلاثة أطهار. وأنهما يصحان موصولًا ومفصولًا، وعند بعض المتكلمين لا يصحّ بيان المجمل والمشترك إلا موصولًا؛ لأن المقصود من الخطاب إيجاب العمل، وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان، فلو جاز تأخير البيان لأدّى إلى تكليف المحال، ونحن نقول: يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل، ولا بأس فيه؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يصحّ، وأما عن الخطاب فيصحّ، وربما يؤيّدنا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ فإن ثُمّ للتراخي، وهو يدلّ على أن مطلق البيان يجوز أن يكون متراخيًا، لكن خصّصنا عنه بيان التغيير لما سيأتي، فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله يصحّ موصولًا ومفصولًا.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ کتاب وسنت کی مشترک بحث تعارض سے فراغت کے بعد (اسی طرح) مشترکہ بحث

اقسام بیان کی تفصیلات بیان کرنا چاہتے ہیں۔

**فصل!** الحجج سے مراد قرآن سنت ہیں اور کلمۂ تبع کثرت انواع واقسام کے پیش نظر مصنف لائے ہیں۔ قرآن وسنت کی جس قدر خاص وعام وغیرہ اقسام ہیں ان میں بیان کا احتمال ہے کہ متکلم اپنے کلام کی غرض اور مراد کو بیان کرے جس کی پانچ اقسام ہیں (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغییر (۴) بیان تبدیل (۵) بیان ضرورت۔ جن کو استقرا کے طریقہ سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ ملاحظہ ہو۔

وھو الخ قسم اول بیان تقریر وہ یہ ہے کہ خود متکلم کلام کو مؤکد کردے اس طرح کی عبارت سے کہ وہ عبارت مجاز یا تخصیص کے احتمال کو ختم کردے قطع مجاز کی مثال قال تعالیٰ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ الخ، چونکہ طائر سے احتمال تھا کہ اس کو مجاز اً سرعت سیر کیلئے استعمال کیا ہو (یقال للبرید طائر) تو جب اس کے بعد یہ عبارت يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ لائی گئی تو اس احتمال کو ختم کردیا اور حقیقت پر حمل کیے جانے کو مؤکد کردیا گیا۔

**تخصیص کی مثال:۔** قال تعالیٰ فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ جو کہ اسم جمع ہونے کی وجہ سے تمام ملائکہ پر حمل ہوگا اس کے باوجود خصوص کا احتمال ہوسکتا ہے (کہ بعض ملائکہ مراد ہوں) تو اس عبارت كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ الخ نے اس احتمال کو ختم کردیا اور عموم کو مؤکد کردیا۔

او بیان الخ:۔ دوسری نوع بیان تفسیر مجمل اور مشترک کا تفسیر کرنا مجمل کی تفسیر کی مثال قال تعالیٰ وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ سنت قولیہ اور سنت فعلیہ کے ذریعہ ہے جو بیان نماز کے ارکان وافعال اور زکوٰۃ کی مقدار وغیرہ سے متعلق ثابت شدہ ہے اس کو بیان تفسیری کے طور پر اس کے ساتھ لاحق کردیا گیا ہے **مشترک کی تفسیر کی مثال!** قال تعالیٰ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ الخ لفظ قروء مشترک ہے طہر اور حیض کے درمیان نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ارشاد طلاق الامة ثنتان الخ کے ذریعہ تفسیر فرمادی کہ یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ آزاد کی عدت تین حیض ہے نہ کہ تین طہر۔

وانما الخ:۔ بیان تقریر اور بیان تفسیر ہر دو صحیح ہوں گے خواہ یہ بیان کلام وصل کے ساتھ وارد ہو یا کلام فصل کے ساتھ یعنی جن کا یہ بیان ہے اسی کلام کے ساتھ متصلاً آئے یا منفصلاً اور بعض متکلم حضرات کی رائے ہے کہ بیان برائے مجمل اور بیان برائے مشترک اسی وقت درست ہوگا جبکہ متصلاً ہو اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ خطاب سے مقصود ایجاب عمل ہے اور عمل کا ایجاب موقوف ہے اس معنی کے سمجھنے پر جو کہ بیان سے معلوم ہوں گے لہٰذا تاخیر بیان کو اگر جائز تسلیم کرلیا گیا تو تکلیف محال لازم آتی ہے۔

ونحن نقول الخ:۔ ہماری جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک کلام محتاج بیان ہے اس وقت بھی مفید ہے کہ اس نوع کے کلام سے خطاب کا فائدہ یہ ہے کہ فی الحال حقیقت امر کا اعتقاد کرنا لازم ہوگا۔ البتہ اس اعتقاد کے ساتھ بیان کا انتظار برائے عمل ہوگا اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ ضرورت کے وقت بیان کو مؤخر کرنا درست نہیں (اس وجہ سے کہ اس میں غیر معلوم امر پر مکلف بنانا لازم آتا ہے) البتہ خطاب سے تاخیر درست ہے۔ ہماری تائید اس آیت سے ہوتی ہے قال تعالیٰ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ کہ اس آیت میں جو کہ تراخی کیلئے موضوع ہے وہ دلالت کرتی ہے مطلق بیان پر اور جائز معلوم ہوتا ہے کہ بیان تراخی کے ساتھ ہوسکتا ہے۔

البتہ ہم نے بیان تغییر کو اس سے جدا کردیا اور اس کا تعلق صرف بیان تقریر اور بیان تفسیر سے رہ جاتا ہے کہ وہ متصلاً ہوں یا منفرداً۔

أو بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء، فإن الشرط المؤخّر في الذكر مثل قوله: أنت طالق إن دخلتِ الدار بيان مغيّر لما قبله من التنجيز إلى التعليق؛ إذ لو لم يكن قوله: إن دخلت الدار يقع الطلاق في الحال، وبإتيان الشرط بعده صار معلّقًا، بخلاف الشرط المقدم، فإنه ليس كذلك في رأينا، وهكذا الاستثناء في مثل قوله: له عليّ ألف إلّا مائة غير وجوب المائة عن ذمته، ولو لم يكن قوله: إلّا مائة لكان الواجب عليه ألفًا بتمامه وإنما يصحّ ذلك موصولًا فقط؛ لأن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله، فيجب أن يكون موصولاً به، ولأنه قال عليه السلام: من حلف على يمين ورأى غيرها خيرًا منها فليكفّر عن يمينه ثم ليأتِ بالذي هو خير جعل مَخلص اليمين هو الكفارة، ولو صحّ الاستثناء متراخيًا لجعله مخلصًا أيضًا بأن يقول الآن إن شاء الله تعالى، ويبطل اليمين، وروى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه يصحّ مفصولًا أيضًا لما روى أنه قال: لأغزُونّ قريشًا ثم قال بعد سنة: إن شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح عندنا، وروى أنه قال أبو جعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء العباسية لأبي حنيفة: لِمَ خالفت جدّي في عدم صحة الاستثناء متراخيًا؟ فقال أبو حنيفة: لو صحّ ذلك بارك الله في بيعتك أي يقول الناس الآن: إن شاء الله، فتنتقض بيعتك فتحيّر الدوانقي وسكت.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ تیسری قسم بیان تغیر ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ لفظ کے ظاہر سے جو معنی معلوم ہوتے ہیں اس میں تغییر اور تبدیلی کر دینا، مثلاً شرط کے ساتھ معلق کر دینا، استثناء کر دینا۔

فان الخ:۔ متکلم کے کلام میں شرط مؤخر مذکور ہو تو یہ تغیر پیدا کرنے والا کلام (بیان) ہے اپنے ماقبل کلام کے حق میں کہ اب جب تک شرط نہ پائی جائے گی کلام نافذ نہ ہوگا مثلاً۔ "انت طالق ان دخلت الدار" اگر اس عبارت میں ان دخلت الدار نہ ہوتا تو فی الحال طلاق واقع ہو جاتی اب جب کہ اس میں شرط آ گئی تو کلام معلق ہو گیا۔ البتہ اگر شرط مقدم ہو تو اب یہ حکم نہیں کہ وہ کلام تبدیل کر دے گا۔ وهکذا الخ جس طرح شرط تغیر کر دیتی ہے اسی طرح استثناء بھی تغیر و تبدیل کر دیتا ہے۔ مثال "له علی الف الامائة" اس استثناء نے اس مقر کے ذمہ سے سو کی رقم کے وجوب کو تبدیل کر دیا اور اگر الا مائة کلام میں نہ آتا تو اس پر ایک ہزار (۱۰۰۰) کی کل رقم واجب ہو جاتی۔ لہٰذا مستثنیٰ نے ایک سو (۱۰۰) کی رقم کو گھٹا دیا۔

وانما الخ:۔ اور یہ بیان تغییر صرف بحالت وصل ہی ہو سکتا ہے اس وجہ سے کہ شرط اور استثناء دونوں غیر مستقل کلام ہیں۔ بغیر ماقبل کلام کے اپنی معنیٰ کا فائدہ نہیں دیتے لہٰذا ضروری ہے کہ وہ کلام کے ساتھ متصلاً ہو ولانه ﷺ الخ اس حدیث سے بھی دلالۃً اس کی جانب اشارہ ہے، فرمایا من حلف الخ اس حدیث میں کفارہ کے ذریعہ قسم سے نکل جانے کی صورت بیان فرمائی ہے اگر استثناء تراخی (عن الکلام) کی صورت میں بھی جائز ہوتا تو استثناء بھی قسم سے نکل جانے کیلئے (مثل کفارہ کے) ذریعہ ہو جائے گا۔ مثلاً اس طرح سے متکلم ادا کرے، انشاء اللہ جس سے کہ یمین باطل ہو جائے، حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ بیان تغییر بالفصل بھی جائز ہے اس دلیل کی بنیاد پر قال علیه السلام لاغزون قریشاً الخ اور ایک سال کے بعد

انشاء اللہ فرمایا احناف کے نزدیک یہ نص صحیح نہیں ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس کی روایت کرنا غیر ثابت ہے چنانچہ اس سلسلہ میں ایک واقعہ بھی ہے۔

حضرت امام اعظم سے ابوجعفر بن منصور الدوانقی نے جو کہ اس وقت کے خلفاء عباسیہ میں سے ہوئے ہیں۔ سوال کیا کہ آپ ہمارے جدامجد (ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ) سے استثنا بالتراخی کے باب میں کیوں اختلاف کرتے ہیں۔؟

حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ نے جواب دیا اگر یہ صحیح تسلیم کرلیا جائے تو آپ کی بیعت میں اللہ تعالیٰ برکت دے کہ بکثرت انسان آپ کے سامنے تو بیعت کرلیں اور اس کے بعد (اس وقت مثلاً) انشاء اللہ کہہ دیں تو آپ کی بیعت ختم ہوجائے گی اس جواب کو سن کر الدوانقی متحیر ہوا اور چپ رہا۔

---

واختلف في خصوص العموم، فعندنا: لا يقع متراخيًا، وعند الشافعي يجوز ذلک، هذا الاختلاف في تخصيص يكون ابتداءً، وأما إذا خُصّ العام مرّةً بالموصول فإنه يجوز أن يخصّ مرة ثانية بالمتراخي اتفاقًا، وهو مبنيّ على أن تخصيص العام عندنا بيان تغيير، فلا جَرَم يتقيّد بشرط الوصل، وعنده بيان تقرير، فيصحّ موصولًا ومفصولًا، وهذا معنى ما قال: وهذا بناء على أن العموم مثل الخصوص عندنا في إيجاب الحكم قطعًا، وبعد الخصوص لا يبقى القطع، فكان تغييرًا، أى كان التخصيص بيان تغيير من القطع إلى احتمال، فيتقيد بشرط الوصل، وعنده ليس بتغيير بل هو تقرير للظنية التى كانت له قبل التخصيص، فيصحّ موصولاً ومفصولاً، ولما تقرر عندنا أن تخصيص العام لا يصحّ متراخيًا ورد علينا ثلاثة أسولة: الأول: أن الله أمر أوّلاً بنى إسرائيل ببقرة عامة حين طلبوا أن يعلموا قاتل أخيهم، فقال: ﴿إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾، ثم لما حاولوا أن يعلموا أنها بأىّ كمية وكيفية ولون؟ بيّنها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل، فقد خصّ العام ههنا، وهو البقرة متراخيًا، فأشار إلى جوابه بقوله: وبيان بقرة بنى إسرائيل من قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام؛ لأن قوله: بقرة نكرة فى موضع الإثبات، وهو خاصة وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الأوصاف فكان نسخًا فلذلک صح متراخيًا؛ لأن النسخ لا يكون إلا متراخياً، الثانى: أن قوله تعالى خطاباً لنوح عليه السلام ﴿فَاسْلُکْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَکَ﴾ أى اَدْخِل فى السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرًا وأنثى، وأدخل أهلک أيضًا فيها، فالأهل عام متناول لكل أولاده، ثم خصّ منه كنعان بن نوح بقوله: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِکَ﴾ فقد خصّ العام متراخيًا ههنا أيضًا؟ فأجاب بقوله: والأهل لم يتناول الابن؛ لأن أهل النبى من كان تابعه فى الدين، والتفاوة لا من كان ذا نسب منه فلم يكن الابن الكافر أهلا له.

(**ترجمه وتشريح**):۔ واختلف الخ:۔ عموم کی تخصیص میں اختلاف ہے احناف کے نزدیک (ابتداءً) تراخی

کے ساتھ تخصیص جائز نہیں اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔

البتہ اگر عام کی تخصیص ایک مرتبہ بالاصل ہو گئی تو اب بالتراخی دوسری مرتبہ تخصیص بالاتفاق جائز ہے وھو الخ اور حضرات ائمہ کا یہ اختلاف دراصل اس امر پر مبنی ہے کہ احناف کے نزدیک عام کی تخصیص بیان تغییر ہے لہٰذا ضروری ہے کہ وصل کلام کی شرط لگائی جائے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیان تقریر ہے جو کہ ہر دو صورت میں درست ہو سکتا ہے بالفصل ہو یا بالوصل، چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے وھذا بناء الخ سے اسی کو بیان کیا ہے جس کی توضیح شارح رحمہ اللہ نے بیان کی ہے۔

متن کی عبارت وھذا الخ کا ترجمہ:۔ یہ اختلاف اس امر پر مبنی ہے کہ احناف رحمہ اللہ کے نزدیک عام مثل خاص ہی کے ہوتا ہے قطعی ہونے میں برائے ایجاب حکم اور تخصیص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہتی۔ لہٰذا وہ تخصیص بیان تغییری ہو گیا کہ اس نے قطعیت کے مقام سے نکال دیا اور احتمال کے درجہ کی جانب منتقل کر دیا اس وجہ سے اس کو وصل کی قید کے ساتھ مقید کر دیا اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بیان تغییر ہی نہیں ہے بلکہ وہ تقریر ہے (مگر) ظنی ہے جو کہ عموم سے قبل تخصیص ہو۔ لہٰذا دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

ولما تقرر الخ احناف کا یہ مسلک کہ تخصیص العام بالتراخی جائز نہیں (اس کے ثبوت کے بعد) احناف پر تین سوال وارد ہوئے ہیں۔

الاول الخ اللہ تعالیٰ نے قوم بنی اسرائیل کو ایک عام بقرہ کے ذبح کرنے کا حکم فرمایا تھا یہ امر اس وقت ہوا تھا جبکہ انہوں نے اپنے بھائی کے قاتل کے حال کو دریافت کرنے کا سوال پیش کیا تھا، ذبحہ بقرہ کے امر پر قوم بنی اسرائیل نے قصد کیا کہ اس بقرہ کا رنگ وغیرہ کیسا ہے؟ تو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں خبر دی اس سے متعلق تفصیلات بیان کی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اس مقام پر عام کو خاص کیا گیا ہے اور یہ تخصیص بقرہ میں بالتراخی ہوگی؟ مصنف رحمہ اللہ جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں وبیان بقرۃ بنی اسرائیل الخ کہ یہ بیان مطلق کو مقید کرنے کے قبیل سے ہے کہ عام کی تخصیص ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بقرہ مقام اثبات میں نکرہ واقع ہے جو کہ "خاص ہوتا ہے" فرد واحد کیلئے موضوع ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہے (یہی وجہ یہ کہ انہوں نے اوصاف کی تفصیلات کا سوال کیا)

اب اسی بیان کو نسخ کا درجہ دیا جائے گا اور یہی وجہ یہ کہ یہ بیان بالتراخی جائز ہے کیونکہ نسخ تو بالتراخی ہی ہوا کرتا ہے۔

الثانی:۔ سوال ثانی کی تقریر! اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام سے خطاب فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا "فاسلك فیھا الخ" یعنی اپنی معیت میں کشتی میں حیوان کی ہر جنس سے ایک جوڑا اور اپنے اہل کو داخل کیجئے سوار کیجئے! پس اہل تو عام ہے جو تمام اولاد پر اطلاق کرتا ہے اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے کنعان کو اس سے خاص کر دیا (جدا کر دیا) اس ارشاد سے "إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ" جو کہ بالتراخی ہوا۔

جواب! والاھل الخ:۔ یعنی لفظ اہل ابن پر صادق آتا ہے (نبی علیہ السلام کے حق میں) اس وجہ سے کہ نبی علیہ السلام کے اہل میں ہر وہ افراد ہوتے ہیں جو کہ دین میں تابع ہوں نہ کہ وہ جو کہ نسب سے تعلق رکھتے ہوں، لہٰذا کافر بیٹا نبی علیہ السلام کے اہل میں داخل نہیں۔

**لا أنه خصّ بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ حتى يكون تخصيص العام متراخيا،**

ولكن يرد عليه أنه تعالى استثنى ابنه أولًا بقوله: ﴿وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾ فلو لم يكن الأهل في النسب مرادًا لما احتيج إلى الاستثناء، ولكنّ نوحًا لم يتفطّن له لغاية شفقته عليه حتى سأل من الله تعالى: ﴿رَبِّ إِنَّ ابْنِيْ مِنْ أَهْلِيْ وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِيْنَ قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ الثالث: أن قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ كلمة ما عامة لكل معبود سواه، فقال عبد الله بن الزبعری: أليس أن عيسى وعُزير عليهما السلام والملائكة قد عُبدوا من دون الله، أفتراهم يُعذبون في النار؟ فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنٰى أُولٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُوْنَ﴾ فخصّ كلمة ما بهذه الآية متراخيًا؟ فأجاب بقوله: وقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ لم يتناول عيسى، لا أنه خصّ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنٰى﴾ لأن كلمة ما لذوات غير العقلاء، وعيسى عليه السلام ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعری إنما سأل تعنّتًا وعنادًا، ولذا قال له النبي ﷺ: ما أجهلك بلسان قومك، أما علمت أن ما لغير العقلاء، و مَنْ للعقلاء.

(**ترجمه وتشریح**): لانه الخ یہ صورت نہیں کہ اس آیت "إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ" سے اس میں تخصیص پیدا کردی گئی بلکہ اصلاً جب وہ حضرت نوح علیہ السلام کی اولاد میں داخل نہیں۔ (اس قاعدہ کی رو سے جو کہ مذکور ہوا)

ولكن يرد عليه الخ: مصنف کے جواب مذکورہ پر ایک اعتراض ہوسکتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اولاً حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹے کو اس قول "وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ" سے مستثناء کردیا تھا مگر حضرت نوح علیہ السلام نے غایت درجہ شفقت کی وجہ سے اپنے بیٹے کے حق میں دعا کی اب قابل توجہ یہ امر ہے کہ جب آپ کا یہ بیٹا آپ کے اہل میں داخل نہیں تھا اور نسب کا اعتبار اس میں نہیں تھا تو پھر استثناء کیوں کیا؟

(**فائدہ**) شارح رحمہ اللہ نے اس جواب پر اشکال کے ذریعہ یہ ظاہر کرنے کی کوشش فرمائی ہے کہ وہ جواب مانع (عن الاعتراض) نہیں ہوا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

الثالث! تیسرے سوال کی تقریر: قال تعالیٰ "إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ الخ" اس میں کلمہ ما عام ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کے ماسواء سب ہی (باطل) معبودوں پر صادق آتا ہے جس پر عبداللہ ابن الزبعری نے سوال کیا کہ یہ حضرات بھی جہنم کی آگ میں عذاب دیئے جائیں گے؟ اس سوال کے بعد یہ آیت نازل ہوئی۔ "إِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنٰى أُولٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُوْنَ" لہٰذا اس آیت نے بالتراخی کلمہ ما کے عموم کو خاص بنادیا؟

جواب دیتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں قولہ تعالیٰ "انكم الخ" کہ یہ آیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام (حضرت عزیر علیہ السلام اور ملائکہ) کو اصلاً شامل ہی نہیں کرتی اور جب اس میں یہ حضرات شامل ہی نہیں تو اس آیت "إِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنٰى أُولٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُوْنَ" سے تخصیص کرنا لازم نہیں آئے گا۔ اس وجہ سے کہ کلمہ ما (برائے عموم ہے) غیر ذی عقل کیلئے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام (وغیرہم) تو ذوی العقول ہیں۔ کس طرح داخل ہوسکتے ہیں؟

البتہ ابن الزبعری کا سوال کرنا تو لعنت اور عناد کی وجہ سے تھا یہی وجہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے حق میں ارشاد فرمایا "ما اجهلك بلسان قومك" کہ اس نے یہ بھی فرق نہیں کیا کہ ما غیر عقلاء کیلئے اور من عقلاء کیلئے آتا ہے۔

ثم لما كان بيان التغيير منقسمًا إلى الشرط والاستثناء ، وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره، واشتغل ببحث الاستثناء ، فقال: والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى، متعلّق بالتكلّم كأنه قال: والاستثناء يمنع التكلّم بقدر المستثنى مع حكمه، يعنى كأنه لم يتكلّم بقدر المستثنى أصلاً، فجعل تكلّمًا بالباقي بعده، أي بعد الاستثناء ، فإذا قال: له عليّ ألف درهم إلا مائة فكأنه قال: له عليّ تسع مائة فقدر المائة كأنه لم يتكلّم به ولم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلّم بالجزاء حتى وجد الشرط. وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة، يعنى أن المستثنى قد حكم عليه أوّلاً في الكلام السابق، ثم أخرج بعد ذلك بطريق المعارضة، فكان تقدير قوله: لفلان عليّ ألف درهم إلا مائة فإنها ليست عليّ، فإن صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها، فتعارضا فتساقطا، وقيل: فائدته تظهر فيما إذا استثنى خلاف جنسه كقوله: لفلان عليّ ألف درهم إلا ثوبًا فعندنا لا يصحّ الاستثناء ؛ لأنه لا يصحّ بيانًا، وعنده يصحّ، فينقص من الألف قدر قيمة الثوب؛ لأن عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو بحسب الإمكان، والإمكان ههنا في نفي مقدار قيمته، ولا يخلو هذا عن خدشة لإجماع أهل اللغة على أن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، هذا دليل للشافعي على أن عمل الاستثناء بطريق المعارضة، لأن النفي والإثبات يتعارضان معًا.

ولأن قوله: لا إله إلا الله للتوحيد، ومعناه النفي والإثبات، فلو كان تكلمًا بالباقي لكان نفيًا لغيره لا إثباتًا له؛ لأن المعنى حينئذٍ إله غير الله، فيكون نفيًا لغير الله لا إثباتًا لله الذى هو المقصود، وبخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة؛ إذ يكون المعنى حينئذٍ لا إله إلا الله فإنه موجود. ولنا قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ أى لبث نوح عليه السلام في القوم ألف سنة إلا خمسين عامًا الذى كان قبل الدعوة أو خمسين عامًا الذى عاش فيه بعد غرقهم، فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذبًا في الخبر والقصة. وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب يكون لا في الإخبار فعملنا أنّ ليس عمل الاستثناء على المعارضة كما زعم الشافعي. ولأن أهل اللغة قالوا: الاستثناء استخراج وتكلّم بالباقي بعد الاستثناء كما قالوا: إنه من النفي إثبات ومن الإثبات نفي.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ بیان تغییر کی دو قسمیں ہیں (۱) شرط (۲) استثناء (جس کی تفصیل معلوم ہو چکی) شرط کا بیان بالتفصیل "وجوہ فاسدہ" کی بحث کے تحت گذر چکا لہٰذا اس مقام پر مزید ذکر نہیں کیا گیا اور اب استثناء کی بحث شروع کرتے

ہوئے فرماتے ہیں و الاستثناء الخ بقدر المستثنیٰ کا تعلق ہے التکلم کے ساتھ اب اس عبارت کا مطلب یہ ہوگا جب متکلم کے کلام میں استثناء آ گیا تو یہ مستثنیٰ کی مقدار کے مطابق مع اس کے حکم کے اس کو تکلم سے خارج کر دیتا ہے گویا کہ متکلم نے بقدر مستثنیٰ زبان سے اصلاً نکالا ہی نہیں اور استثناء کے بعد جو کلام باقی رہ جاتا ہے اسی کو وہ کلام کرنے والا شمار ہوگا۔

**مثال!** ایک شخص نے دوسرے کیلئے اقرار کرتے ہوئے کہا "لہ علی الف درھم الامائہ" تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مقر نے صرف (۹۰۰) دراہم ہی کا اقرار کیا ہے اور (۱۰۰) دراہم کی بقدر جو کہ مستثنیٰ ہیں کلام میں داخل ہی نہیں اور اب نہ اس پر حکم آئے گا اور یہ بالکل کلام مشروع کے مثل ہو جاتا ہے گویا کہ جزاء کا تکلم ہی نہیں کیا جب تک کہ شرط کا وجود نہ ہو جائے۔ یعنی کلام کرنا اور نہ کرنا ہر دو برابر ہوں گے ان پر کوئی حکم جاری نہ ہوگا۔

وعند الشافعی الخ:۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حکم نفی بوجہ تعارض لاحق ہونے کی وجہ سے ہوگا کہ ابتداء تو مستثنیٰ کلام سابق میں داخل ہے (حکما) البتہ بعدہ معارضہ کی وجہ سے حکم سے خارج ہو جائے گا گویا کہ اس مقر کے قول کی اصل اس طرح ہو جائے گی "لفلان علی الف درھم" صدر کلام تو اس کو ثابت کرتا ہے اور استثناء اس کی نفی کرتا ہے۔ لہٰذا ان میں تعارض پایا گیا جو کہ ساقط ہونے کا سبب بن گیا۔

وقیل الخ:۔ اس اختلاف کا ثمرہ کیا ہے؟ بعض حضرات نے فرمایا کہ اس اختلاف کا ثمرہ اس وقت نظر آئے گا جبکہ مستثنیٰ کی جنس اور ماقبل کی جنس مختلف ہو مثلاً "لفلان علی الخ" احناف کے نزدیک یہ استثناء درست نہیں ہوا اس وجہ سے کہ یہ بیان نہیں ہو سکتا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ استثناء معتبر ہے۔ لہٰذا ایک ہزار کی رقم سے کپڑے کی قیمت کی بقدر کم کر دیا جائے گا اس وجہ سے استثناء کا عمل اس دلیل کے مثل ہے جبکہ کسی دلیل میں تعارض پیدا ہو جائے اور اس کا اعتبار کیا جاتا ہے امکان بھر تک اور اس صورت مذکورہ میں یہ ممکن ہے کہ قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے اس کی نفی کر دی جائے صاحب نور الانوار کی رائے ہے کہ اس میں خدشہ پایا جاتا ہے۔

لاجماع الخ:۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ہے اس امر پر کہ استثناء کا عمل بطریق معارضہ ہوتا ہے طریق استدلال یہ ہے کہ علماء ولغت کا امیر اجماع ہے کہ نفی سے استثناء کرنا اثبات ہے اور اثبات سے استثناء کرنا نفی ہے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک استثناء کا عمل بطریق معارضہ اس وجہ سے ہے کہ (۱) نفی اور اثبات ایک ساتھ ہی دونوں معارض ہو گئے ایک جگہ ایک دوسرے کے بالمقابل آ گئے اور (۲) ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ کلمہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ کلمہ توحید ہے کہ اس میں نفی بھی ہے اور اثبات بھی غیر اللہ کی نفی اور اللہ تعالیٰ کے معبود ہونے کا اثبات لہٰذا اگر استثناء (اس کلمہ توحید میں) کرنا باقی کلام ہی کا تکلم کرنا ہو سکتا ہے تو اس کلمہ میں فقط غیر اللہ کی نفی کرنا تو ہوگا ذات باری تعالیٰ کا اثبات نہ ہوگا اس وجہ سے کہ اس طرح پر اس کلام کے معنی یہ ہوں گے "لا الہ غیر اللّٰہ" تو اب غیر اللہ کی نفی کرنا تو ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ کا اثبات جو کہ اصل مقصود ہے۔ اس کلام سے حاصل نہ ہوگا البتہ اگر اس کو بطریق معارضہ تسلیم کر لیا جاتا ہے تو اب یہ معنی ہوں گے "لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ فانہ موجودٌ".

احناف کی دلیل! قال تعالیٰ فَلَبِثَ فِیْهِمْ اَلْفَ الخ یعنی حضرت نوح علیہ السلام اپنی قوم کے درمیان ایک ہزار سال تک رہے مگر پچاس (۵۰) سال وہ جو کہ دعوت کے زمانہ سے قبل کے ہیں یا پچاس (۵۰) سال وہ جبکہ زندہ رہے قوم کے درمیان طوفان سے غرق ہو جانے کے بعد لہٰذا اگر ہم اس کو بطریق معارضہ تسلیم کرتے ہیں تو اس قصہ اور خبر میں کذب لازم آتا

ہے حالانکہ حکم کا ساقط ہونا بطریق معارضہ ایجاب میں تو ہوسکتا ہے اخبار میں نہیں ہوسکتا۔

فعلمنا الخ:۔ لہٰذا اس استدلال سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ استثناء کا عمل معارضہ والی صورت نہیں رکھتا جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا خیال ہے ولان الخ دوسرا استدلال احناف کا یہ ہے کہ اہل لغت فرماتے ہیں کہ استثناء استخراج ہے اور استثناء کے بعد جو کلام باقی ہے اسی کا تکلم کیا ہے جیسا کہ علماء لغت فرماتے ہیں کہ استثناء کرنا نفی سے اثبات ہے اور اثبات سے نفی ہے۔

(**فائدہ**) ایجاب یعنی کلام انشاء میں۔ استخراج باب استفعال ہے یعنی متکلم استثناء کے ذریعہ اپنے کلام سابق سے مطالبہ کرتا ہے کہ مستثنیٰ کو خارج کردیا جائے اور اس استخراج کے بعد بالباقی وہ باقی کلام کو کلام گردانتا ہے۔

**فلما تعارض هذان القولان من أهل اللغة طَبّقنا بينهما، فنقول إنه تكلّم بالباقي بوضعه وإثبات ونفي بإشارته، فجعلنا ما ذهبنا إليه عبارة، وما ذهب هو إليه إشارة ولم يمكن عكسه؛ وذلك لأن الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه؛ لأنه يدل على أن هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما أن الغاية ليست بمرادة من المغيّا، فجعلناه في هذا عبارة؛ لأنه المقصود علا أن حكم المستثنى منه ينتهي بما بعده كما أن الغاية ينتهي بها المغيّا؛ فجعلناه في هذا إشارة؛ لأنه غير مقصود، وأما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله، وأما وجود الله تعالى فقد كانوا يُقرّون به؛ لأنهم كانوا مشركين يثبتون مع الله إلها آخر، قال الله تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ﴾ وقد أطنب في تحقيق المذهبين ههنا صاحب التوضيح فتأمل فيه.**

(**ترجمہ وتشریح**):۔ فلما الخ:۔ اہل لغت کے دو قول ہوجانے کی وجہ سے (کہ ایک امام شافعی رحمہ اللہ اور دوسرا قول احناف پیش کرتے ہیں) تعارض ہوجاتا ہے۔ لہٰذا ان دونوں اقوال کے درمیان احناف موافقت پیدا کرتے ہیں متکلم نے جب استثناء کیا تو باقی کلام کا تکلم کرنا تو من حیث الوضع ہوگیا اور اثبات ونفی من حیث الاشارہ ہوگیا، یعنی احناف نے جو اختیار کیا ہے وہ تو عبارۃ النص کے حکم میں ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے جو مراد لیا ہے وہ اشارۃ النص کے مثل ہے اور اس کا عکس کرنا ممکن نہیں۔

وذالك الخ:۔ اور یہ عکس والی صورت کیوں ممکن نہیں؟ اس کی دلیل لانہ الخ سے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ استثناء مستثنیٰ منہ کے حق میں بمنزلہ غایت کے ہے اور یہ اس طرح معلوم ہوا کہ استثناء کرنا دلالت کرتا ہے اس امر پر کہ مستثنیٰ کی مقدار متکلم کی جانب سے (دراصل صدر کلام میں شامل ہی نہ تھی جس طرح غایت مغیا کے تحت متکلم کی مراد میں شامل نہیں ہوا کرتی لہٰذا ہم نے اس کو عبارت النص کا درجہ دے دیا کیونکہ وہ اصل غرض ہے متکلم کی۔

علا الخ:۔ اس دلیل کے ساتھ ایک اور بھی دلیل ہے غایت اور مغیا پر قیاس کرنے کی کہ مستثنیٰ منہ کا حکم پورا ہوجاتا ہے اس پر جو کہ اس کے بعد ہے جس طرح غایت نہی ہوجاتی ہے مغیا کے ساتھ لہٰذا ہم نے اس کو اشارۃ النص کا درجہ دیا چونکہ وہ مقصود بالذات نہیں۔

واما الخ:۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال بکلمة التوحید کا جواب! غیر اللہ کی نفی کرنا ہی اس کلام سے

مقصود ہے، اثبات نہیں اس وجہ سے کفار عرب (وغیرہ) اللہ تعالیٰ کے وجود کے تو وہ مقر ہیں جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ مشرکین اللہ تعالیٰ کے ساتھ دوسرے معبودوں کے اثبات کرنے کے قائل ہیں۔ قرآن مجید میں اس کو اس طرح بیان فرمایا ہے قال تعالیٰ "ولئن سألتهم من الخ" اس مسئلہ میں حضرت امام اعظم اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذاہب کی تفصیلی بحث صاحب توضیح نے اختیار کی ہے۔

# ﴿استثناء کی اقسام﴾

وهو نوعان: متصل: وهو الأصل، ومنفصل: وهو ما لا يصحّ استخراجه من الصدر بأن يكون على خلاف جنس ما سبق، وهذا يسمى منقطعًا في عرف النحاة، وإطلاق الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء، ولكن في الحقيقة كلام مستقل، وهذا معنى قوله: فجعل مبتدأ، قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ﴾ حكاية عن قول إبراهيم عليه السلام لقومه أي إن هذه الأصنام التي تعبدونها أنهم عدوّ لي إلّا رب العالمين، أي لكن رب العالمين فإنه ليس بعدُوّ لي، فإنه تعالى ليس داخلاً في الأصنام، فيكون كلامًا مبتدأ، ويحتمل أن يكون القوم عبدوا الله تعالى مع الأصنام، والمعنى فإن كل ما عبدتموه عدوّ لي إلا رب العالمين، فيكون متصلاً، هكذا قيل الخ، والاستثناء متى تعقّب كلمات معطوفة بعضها على بعض بأن يقول: لزيد عليّ ألف ولعمرو عليّ ألف ولبكر عليّ ألف إلا مائة، ينصرف إلى الجميع كالشرط عند الشافعي، فيكون استثناء المائة من كل ألف من الألوف عند الشافعي كما يكون مثل هذا في الشرط بأن يقول: هند طالق، وزينب طالق، وعمرة طالق إن دخلتِ الدار فيكون طلاق كل من الزوجة معلّقًا بدخول الدار؛ وهذا لأن كُلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير، فينبغي أن يكون حكمهما متحدًا. وعندنا ينصرف الاستثناء إلى مايليه، بخلاف الشرط؛ لأنه مبدّل؛ لأن الاستثناء يخرج الكلام من أن يكون عاملاً في الجميع، فينبغي أن لا يصحّ، لكن لضرورة عدم استقلاله يتعلّق بما قبله، وهي تندفع بصرفه إلى الأخيرة، بخلاف الشرط فإنه لا يخرج أصل الحكم من أن يكون عاملًا، وإنما يتبدّل به الحكم من التنجيز إلى التعليق، فيصلح أن يكون متعلّقًا لجميع ما سبق لوجود شركة العطف، ولكن لا يخفى عليك أنه عدّ الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير، وههنا عدّ الشرط من التبديل، ولا مضايقة فيه بعد حصول المقصود.

(**ترجمه وتشریح**):۔ وهو الخ:۔ استثناء کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک پر حقیقت کا اطلاق ہوتا ہے۔ (۲) دوسری نوع پر مجاز کا یا اول کو متصل اور دوم کو منفصل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اول اصل (یا حقیقی) ہے استثناء میں اور دوم کہ جس کا استخراج

صدر کلام سے درست نہ ہو بایں صورت کہ ماقبل کلام کی جنس کے خلاف ہو علماء نحو کی اصطلاح میں اس کو مستثنیٰ منقطع سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس پر استثناء کا اطلاق مجازی ہے حرف استثناء کی رعایت کی وجہ سے لیکن یہ مستقل کلام کی حیثیت رکھتا ہے مصنف کی عبارت فجعل مبتداء کے یہی معنی ہیں یعنی منفصل مبتداء ہے سابق کلام سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ قال اللہ تعالیٰ "فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ" باری تعالیٰ اس آیت میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے کلام کو حکایۃً فرمارہے ہیں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم سے یہ فرمایا تھا کہ وہ بت جن کی تم پوجا کرتے ہو وہ سب ہی میرے دشمن ہیں لیکن رب العالمین میرا دشمن نہیں، اصنام میں رب العالمین داخل نہیں یہ واضح ہے لہٰذا یہ کلام جو کہ "إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ" ہے مستقل کلام کی حیثیت سے مبتداء ہے اس امر کا احتمال ہے کہ بتوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی پوجا (عبادت) بھی کرتے ہوں تو اس صورت میں اس ارشاد کا مفہوم یہ ہوگا۔

فان کل الخ:۔ کہ اللہ تعالیٰ کے ماسوا جن چیزوں کی تم عبادت کرتے ہو وہ سب ہی میرے دشمن ہیں اس مفہوم کو بعض مفسرین نے اختیار کیا ہے اس تفسیر کی رو سے یہ استثناء متصل ہوگا اور پہلی تفسیر کی بنیاد پر منقطع۔ والاستثناء الخ اور اگر استثناء کلمات معطوفہ کے بعد آئے بایں صورت کہ ان کلمات کا عطف ایک دوسرے پر ہو رہا ہے (یعنی چند کلمات ہیں اور وہ سب عطف کے ساتھ لائے گئے ہیں) تو اس استثناء کو تمام کلمات معطوفہ پر عائد کیا جائے گا (یعنی ان تمام کلمات سے استثناء کرنا مقصود ہوگا) یہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہے **مثال!** ایک شخص نے زید کیلئے کہا علی الف اور عمر کیلئے کہا علی الف اور بکر کیلئے کہا علی الف الا مائة لہٰذا حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ان تمام الاف میں سے مائة کا استثناء ہے اور آپ اس کو شرط پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح کلام مشروط اس طرح عطف کے ساتھ وارد ہو تو یہی صورت ہوتی ہے کہ جملہ کلمات معطوفہ کے ساتھ اس شرط کا تعلق ہوتا ہے مثلاً ھندٌ طالقٌ و زینبُ طالق الخ اس مثال میں جملہ زوجات کی طلاق دخول دار پر موقوف ہے۔

وھذا الخ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے جو استثناء کو شرط کے مثل قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں ہی بیان تغییر ہیں لہٰذا مناسب یہی ہے کہ دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہو۔

وعندنا الخ:۔ احناف کے نزدیک اس صورت میں استثناء کا تعلق (من حیث الحکم) صرف اس کلمہ سے ہوگا جو کہ اس کے قریب ہے بخلاف شرط کے کہ وہ تو چونکہ کلام سابق کو تبدیل کر دیتی ہے اس وجہ سے اس کا تعلق تمام معطوفہ کلمات کے ساتھ ہی ہوگا (اور دلیل) یہ ہے کہ استثناء کلام کو اس نوعیت سے باہر کر دیتا ہے کہ وہ تمام کلام پر عمل کر سکے، لہٰذا مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ استثناء کا تعلق تمام معطوفہ کلمات کے ساتھ نہ ہو۔ البتہ جس وقت استثناء مستقل نہ ہو تو اب سب کے ساتھ اس کا تعلق ہو سکتا ہے۔ لہٰذا اس ضرورت کی وجہ سے اس کو جملہ اخبار (تمام خبروں) کی جانب منصرف کر دیا جائے گا کیونکہ قرب اور اتصال پایا جارہا ہے۔ بخلاف الخ چونکہ شرط میں یہ نوعیت نہیں کہ شرط اصل حکم سے خارج کر دے بلکہ اس کا اصل حکم برقرار رہتا ہے یعنی وہ بدستور عامل رہتی ہے۔ اگر شرط کے داخل ہونے سے تبدیلی واقع ہوتی ہے تو (صرف یہ آتی ہے کہ) وہ حکم کو تبدیل کر دے یعنی فی الفور اس کا حکم نافذ نہ ہونے دے بلکہ شرط کے متحقق ہونے تک اس کو متعلق کر دے اب اس وضاحت کے بعد یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ شرط میں یہ صلاحیت ہے کہ اس کا تعلق ماسبق کے تمام کلمات (معطوفہ) کے ساتھ ہو کیونکہ عطف کی وجہ سے

مشارکت تو پائی جا رہی ہے اور وہ بدستور قائم ہے شرط نے اس کو ختم نہیں کیا و لکن الخ ایک وہم کو دور کرتے ہوئے تنبیہ فرماتے ہیں کہ ماقبل بحث کے ذیل میں مصنف رحمۃ اللہ نے شرط اور استثناء کو بیان تغییر کی اقسام میں شمار کیا ہے اور اس مقام پر بیان تبدیل میں شمار کر رہے ہیں۔ اس تعارض میں کوئی نقصان نہیں اس وجہ سے کہ حصول مقصود کے بعد اگر ایسا ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ یعنی اس جگہ اس کو مبدل لغوی معنیٰ کے اعتبار سے تسلیم کیا گیا ہے اصطلاحی بیان تبدیل مراد نہیں لہٰذا کوئی تناقض نہیں پایا گیا۔

أو بيان ضرورة، عطف على قوله: بيان تغيير، أى البيان الحاصل بطريق الضرورة، وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له أى السكوت؛ إذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت. وهو إمّا أن يكون فى حكم المنطوق، أى البيان إما أن يكون فى حكم المنطوق، أو الكلام المقدر المسكوت عنه يكون فى حكم المنطوق كقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ فإن صدر الكلام أوجب الشركة مطلقة فى وراثة الأبوين من غير تعيين نصيب كل منهما، ثم تخصيص الأم بالثلث صار بيانًا؛ لأن الأب يستحقّ الباقى، فكأنه قال: فلأمه الثلث ولأبيه الباقى. أو ثبت بدلالة حال المتكلّم، أى حال الساكت المتكلم بلسان الحال، لا بلسان المقال

كسكوت صاحب الشرع عند أمر يُعاينُه عن التغيير، يعنى أن الرسول عليه السلام إذا رأى أمرًا يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات والشركات، أو رأى شيئًا يباع فى السوق ولم يُنكر عليه عُلم أنه مباح، فسكوته أقيم مقام الأمر بالإباحة، وفى حكمه سكوت الصحابة رضى الله عنهم بشرط القدرة على الإنكار، وكون الفاعل مسلمًا كما روى أن أمة أبقتْ وتزوّجت رجلًا، فولدت أولادًا، ثم جاء مولاها، ورفع هذه القضية إلى عمر رضى الله عنه، فقضى بها لمولاها وقضى على الأب أن يفدى عن الأولاد ويأخذهم بالقيمة، وسكت عن ضمان منافعها ومنافع أولادها، وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم، فكان إجماعًا على أن منافع ولد المغرور لا تضمن بالإتلاف، أو ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس، وهو حرام كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى، فإنه يصير إذنًا له فى التجارة عندنا؛ لأنه لو لم يكن مأذونًا يتضرّر الناس به، ودفع الغرور عنهم واجب، وقال زفر: لايكون مأذونًا؛ لأن سكوته يحتمل أن يكون للرضا بتصرفه وأن يكون لفرط الغيظ، والمحتمل لايكون حجة. أو ثبت ضرورة كثرة الكلام، أى كثرة استعماله أو طول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله: علىّ مائة ودرهم، فإن العطف جعل بيانًا؛ لأن المائة أيضًا دراهم فكأنه قال: له علىّ مائة درهم ودرهم وإنما حذف لطول الكلام أو لكثرة استعماله كما يقولون: مائة وعشرة دراهم يريدون به أن الكل دراهم، وهذا فيما يثبت فى الذمة فى أكثر المعاملات كالمكيل والموزون، بخلاف قوله: له علىّ مائة

وثوب؛ فلأن الثوب لا يثبت في الذمة إلا في السلم فلا يكون بيانًا؛ لأن المائة أيضًا أثواب، بل يرجع إلى القائل في تفسيره، وقال الشافعي: المرجع إليه في تفسير المائة في جميع المواضع، فيجب في المثال الأول أيضًا درهم ومن المائة ما بيّنه، وقد ذكرنا فرقه.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔او الخ بیان تغییر پر اس عبارت کا عطف ہے منجملہ اقسام بیان میں سے ایک قسم بیان ضرورت بھی ہے یعنی وہ بیان جو کہ ضرورت کے وقت متکلم جاری کرے بیان ضرورت میں یہ اضافت الشیٔ الی سببه کے قبیل سے ہے بخلاف دیگر اقسام بیان کے کہ ان میں اضافت العام الی الخاص کی نوع میں سے ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ جس موقع پر متکلم کا سکوت کرنا موضوع نہ ہو (مناسب نہ ہو) اس مقام پر وہ سکوت نہ کرے بلکہ بقدر ضرورت کلام جاری رکھے کیونکہ اصل موضوع بیان کیلئے کلام کرنا ہے سکوت کرنا نہیں۔ لہٰذا اگر سکوت کیا تو اس موضوع لہ کے خلاف ہوا۔ بیان ضرورت کی دو صورتیں ہیں (۱) وہ بیان منطوق کے حکم میں ہوگا یا وہ کلام جس کو سکوت عنہ سے مقدر تسلیم کرلیا ہے؟ منطوق کے حکم میں ہو۔ (۲) دوسری قسم یہ ہے کہ متکلم کی حالت ساکنہ دلالت کرتی ہو کہ بیان ضرورت مکمل ہو چکا ہے اگر ضرورت ہوتی تو متکلم خاموش نہ ہوتا گویا یہ دلالت زبان حال سے ہو رہی ہے۔

**(فائدہ)** ھو میں دو احتمال ہیں جیسا کہ شارح رحمہ اللہ نے اپنی عبارت سے اشارہ کر دیا ہے (۱) بیان۔ (۲) یا کلام متن میں حال سے مراد زبان حال ہے زبان قال نہیں۔ (واللہ اعلم بالصواب)

صورت اول کی مثال:۔قال تعالیٰ وورثه الخ اس آیت میں صدر کلام والدین کی وراثت کو بغیر کسی خاص حصہ مقدار کے (مع الشرکت) ثابت کیا اس کے بعد والدہ کا حصہ ثلث خاص کر کے بیان کر دیا تو اس کو بیان ضرورت کہا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ اس کے علاوہ جو باقی رہا والد اس کا حقدار ہوگا اور گویا کہ عبارت اس طرح ہوئی "فلامه الثلث ولابيه الباقي"

کسکوت الخ یہ مثال ہے قسم دوم کی! یعنی صاحب الشرع صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کسی امر اور معاملہ کو ملاحظہ فرمایا کہ یہ لوگ بازار وغیرہ میں معاملات کرتے ہیں مثلاً مضاربت، مشارکت یا اور عقود بیع وغیرہ اور امور کو باوجود ملاحظہ کرنے کے ان پر انکار نہیں فرمایا بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر خاموش رہے تو معلوم ہوا کہ وہ عمل مباح ہے۔ لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت قائم مقام اباحت کے ہوا اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے سکوت کا حکم بھی یہی ہے۔ اس شرط کے ساتھ کہ ان کو انکار پر قدرت ہو (اور وہ اس کے باوجود سکوت کریں تو معلوم ہوا کہ یہ مباح ہے)۔

وکون الخ: اس کا عطف علی القدرت پر ہے یعنی بشرطیکہ وہ افعال مسلمانوں کے افعال میں سے ہوں کہ جن پر باوجود قدرت ہونے کے تردید نہ کی ہو وہ مباح ہونے کی دلیل ہے لہٰذا اگر کافر کے افعال پر سکوت ہو تو یہ سکوت حجت نہ ہوگا اور دلیل اباحت نہ ہوگی۔

کما روی الخ:۔اس واقعہ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے منافع بالامتہ پر ضمان کے وجوب سے سکوت فرمایا اور اسی طرح باندی کے ولد کے منافع کے ضمان سے بھی سکوت کیا اور یہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں سب کچھ ہوا۔ یہ سکوت کرنا دلیل ہے اس امر کی کہ تمام صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہو گیا اس پر کہ ولد مغرور کے منافع کا ضمان واجب نہیں ہوگا اور ضائع ہونے کی صورت میں ضمان ہوگا۔

او السخ:۔ایک صورت یہ بیان کی ہے کہ ضرورتاً اس کو بیان تسلیم کیا جائے تا کہ انسانوں سے ضرر نقصان کو دفع کیا جائے جو کہ حرام ہے مثلاً ایک مالک نے دیکھا کہ اس کا غلام خرید و فروخت کرتا ہے وہ چپ رہا۔لہٰذا اس وقت کا یہ چپ ہو جانا احناف کے نزدیک اس غلام کے حق میں اجازت ہو جائے گی اس وجہ سے کہ اگر ایسی حالت میں اس کو اجازت پر محمل نہ کریں گے تو اس سے لوگوں کو نقصان ضرور ہوگا جبکہ ضرر کو دفع کرنا واجب (بھی) ہے۔حضرت امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ عبد ماذون نہ ہوگا اس وجہ سے کہ سکوت میں دو احتمال ہیں (۱) رضامندی (۲) یا ناراضگی کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے اور جس چیز میں احتمال پیدا ہو گیا وہ حجت نہیں ہوا کرتا۔

او ثبت الخ:۔ایک صورت (دلالۃ بیان کی یہ ہے کہ) کثرت کلام کثرت استعمال یا طول عبارت ہونے کی وجہ سے اس کو ضرورتاً بیان تسلیم کر لیا جائے کہ وہ عبارت مراد کلام پر دلالت کرتی ہے مثلاً ایک شخص نے اقرار کیا "علی مائه و درهم" لہٰذا اس عبارت میں عطف کے ساتھ درہم کا لانا بیان ہے اس وجہ سے کہ المائه سے مراد بھی دراہم ہی ہیں اور اس کی اصل عبارت اس طرح ہوگی "له علی مائه درهم و درهم" اور اول عبارت سے جو مأته کی تمیز کو حذف کیا گیا طول کلام سے بچنے کی وجہ سے یا کثرت استعمال کی وجہ سے چنانچہ اس طرح کلام کرتے ہیں "مائة وعشرة دراهم" اور مراد اس سے دراہم ہی ہیں اگرچہ مائة کے بعد دراہم نہیں لایا گیا اور اس طرح سے بکثرت معاملات میں مستعمل ہے۔

مثلاً مکیلات، موزونات ہیں۔البتہ اگر اس طرح کہے "له علی مائة وثوب" اس میں ثوب بیان اول ثابت نہ ہوگا۔البتہ عقد سلم میں ہوگا اور جب اس کو بیان برائے مائة تسلیم نہیں کیا گیا ہے تو متکلم سے سوال کیا جائے گا تا کہ وہ اس کی تفسیر کرے۔حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تمام اس طرح کے مواقع میں متکلم سے رجوع کر کے اس کی تفسیر معلوم کی جائے گی خواہ وہ کثیر الاستعمال ہو یا نہ ہو۔

وقد ذکرنا الخ:۔احناف کے نزدیک ان دونوں میں فرق کیا ہے۔اس کی تفصیل معلوم ہو چکی، یعنی کثیر الاستعمال ہونا دلالت حال ہے اس کے بیان پر۔لہٰذا ضرورت نہیں ہوگی مراجعت الی المتکلم کی۔

**أوبيان تبديل، عطف على قوله: بيان ضرورة، وهو النسخ في اللغة، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾ ثم قال: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾، فعلم أنهما واحد، ومعنى بيان التبديل أنه بيان من وجه وتبديل من وجه على ما قال، وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذى كان معلومًا عند الله تعالىٰ، إلاأنه أطلقه، فصار ظاهره البقاء فى حق البشر، يعنى أن الله تعالى أباح الخمر مثلاً فى أول الإسلام، وكان فى علمه أن يحرمها بعد مدةٍ ألبتة، ولكن لم يقل منا: إنى أُبيح الخمر إلى مدة معينة بل أطلق الإباحة، فكان فى زعمنا أنه تبقى هذه الإباحة إلى يوم القيامة، ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجاةً فكان تبديلاً فى حقنا؛ لأنه بدل الإباحة بالحرمة، بيانًا محضًا فى حق صاحب الشرع لميعاد الإباحة الذى كان فى علمه، فكونه بياناً فى حق الله تعالى وكونه تبديلًا فى حق البشر، وهذا بمنزلة القتل إذا قتل إنسان إنسانًا، فإنه بيان لموته المقدرة فى علم الله تعالى وتبديل فى**

حق الناس؛ لأنهم يظنّون أنه لو لم يقتل لعاش إلى مدة أخرى، فقد قطع القاتل عليه أجله، ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة. وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافًا لليهود لعنهم الله تعالى فإنهم يقولون: تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بعواقب الأمور، وهو لا يصلح للألوهية، وغرضهم من ذلك أن لا تنسخ شريعة موسى عليه السلام بشريعة أحد، ويكون دينه مؤبّدًا، ونحن نقول: إن الله تعالى حكيم يعلم مصالح العباد وحوائجهم، فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء وأكل غذاء اليوم، ثم غدًا بخلاف ذلك، فإنه لا يحكم بسفاهته، بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب ما يجد مزاجه فيه، ولم يقل من المريض: إني أبدلك غذاءً بغذاء أو دواء آخر، وقد صحّ أن في شريعة آدم كان نكاح الجزء أعني حوّاء حلالاً، وكذا نكاح الأخوات للأخ حلالاً، ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام.

**(ترجمه وتشریح)**:۔ او بیان تبدیل الخ:۔ بیان ضرورت پر عطف ہے بیان تبدیل کے دوسرے معنی ہیں نسخ کر دینا اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ" اس کے بعد یہ ہے "مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا الخ" معلوم ہو گیا کہ دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے بیان تبدیل کے معنی ہیں من وجہ بیان ہے اور من وجہ تبدیل علماء کی تشریح کے مطابق اور نسخ کے معنی ہیں حکم مطلق کی مدت جس کا نزول سے قبل ہی اللہ تعالیٰ کو علم ہے، کا بیان کرنا، البتہ ابتداء نزول کے وقت اس کو علی الاطلاق بیان کیا کسی خاص مدت کے ساتھ مقید نہ کرتے ہوئے نازل کیا۔ لہٰذا یہ انسانوں کے خیال کے مطابق (فی زعمنا) بظاہر اس کا بقاء معلوم ہوا کہ یہ قیامت تک ہی باقی رہے گا مگر جب نسخ آ گیا تو ثم الخ اس کے بعد جب تحریم اچانک طور پر نازل ہوئی تو ہمارے اعتبار سے وہ تبدیل ہو گئی کیونکہ اباحت سے بدل کر اس کو حرام کر دیا گیا (حالانکہ) یہ صاحب شرع کے نزدیک وہ محض بیان کرنا ہے اس اباحت کی مدت کو جس کا علم پہلے سے حق تعالیٰ کو ہے الحاصل اللہ تعالیٰ کے حق میں وہ بیان اور بندوں کے حق میں وہ تبدیل۔ اس کی مثال کسی شخص کا قتل ہو جانا ہے یہ قتل اس اجل معلوم کا اظہار و بیان ہے جو کہ علم باری تعالیٰ میں پہلے سے تھا۔ البتہ انسانوں کے حق میں یہ تبدیل ہے کہ حیات ظاہرہ کو موت سے تبدیل کر دیا انسانوں کا گمان تھا کہ اگر وہ قتل نہ کرتا تو ابھی کچھ اور مدت زندگی گزارتا۔ لہٰذا قاتل پر اسی ظاہری امر کی وجہ سے (اور قتل وقتال سے معاشرہ کو بچانے کی غرض سے قال تعالیٰ: حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ) قصاص لازم ہے قتل عمد میں اور دیت ہے غیر عمد میں اور یہ دنیا کی سزا ہے اور آخرت میں عذاب ہے کہ یہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب ہے فسق و فجور ہے۔

وھو الخ:۔ تمام مسلمانوں کے نزدیک نسخ جائز ہے جس کا ثبوت آیت بالا سے ہے یہود بے بہبود کے نزدیک جائز نہیں لعنھم اللہ تعالیٰ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر نسخ تسلیم کرتے ہیں تو باری تعالیٰ سے سفاہت وجھل بعواقب الامور لازم آتا ہے جو کہ شان اللہ کے خلاف ہے (فہم و فراست سے کور بصری کی یہ دلیل ہے) اسی بنیاد پر شریعت موسیٰ کو وہ منسوخ نہیں تسلیم کرتے۔

ونحن نقول الخ:۔ اہل اسلام اس کے رد میں یہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے بندوں کی مصالح اور حوائج کو خوب جانتا

ہے لہٰذا باری تعالیٰ اپنی حکمت و مصلحت کے مطابق ہر روز حکم نازل کرے، اس کو یہ حق ہے کہ جس طرح ایک طبیب مریض کا علاج کرتا ہے اور وہ ہر روز دواء وغذاء میں تبدیلی کرتا ہے یہ تبدیلی اس کے ماہر فن ہونے کی دلیل ہے کہ وہ اپنے زیر علاج مریض کے مزاج وطبیعت کی رعایت کرتا ہے اس کو کوئی سفیہ اور جہل پر محمول نہیں کرتا چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت میں جزء سے نکاح کرنا حلال تھا کہ حضرت حواء کا نکاح حضرت آدم علیہ السلام سے ہوا جب کہ وہ جزء تھیں اور اسی طرح بہن بھائی کا نکاح جائز تھا جو کہ حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت میں منسوخ ہوا کیا یہود اس حقیقت کا انکار کردیں گے؟

**ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه بأن يكون أمرًا ممكنًا عمليًا ولا يكون واجبًا لذاته كالإيمان، ولا ممتنعًا لذاته كالكفر، فإن وجوب الإيمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الأديان، ولا يقبل النّسخ، ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت، عطف على قوله: يحتمل الوجود، لأنه إذا التحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت ألبتة، وبعده لا يُطلق عليه اسم النسخ، وقد قالوا في نظيره: ﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ خطاباً لقوم صالح، ﴿وَتَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا﴾ حكايةً عن قول يوسف عليه السلام كل ذلك غلط، لأنه من الأخبار والقصص، والأولى في نظيره قوله تعالى: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ ونحوه. أو تأبيد ثبت نصًا أو دلالةً، عطف على قوله: توقيت فإنه إذا لحقه تأبيد ثبت نصًا بأن يذكر فيه صريحًا لفظ الأبد أو دلالة كالشرائع التي قُبض عليها رسول الله لا يقبل النسخ؛ لأن التأبيد الصريح ينافي النسخ، وكذا لا نبيَّ بعد نبيّنا، فلا ينسخ ما قُبض عليه هو، وقد ذكروا في نظير التأبيد الصريح قوله تعالى في حق الفريقين: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً﴾ وأورد عليه بأنه يمكن أن يراد به المكث الطويل، وأجيب بأن ذلك فيما إذا اكتُفي بقوله: خالدين كما في حق العُصاة، وأما إذا قرن بقوله: أبدًا فإنه صار محكمًا في التأبيد الحقيقي، والكل غلط؛ لأنه في الأخبار دون الأحكام، والأولى في نظيره قوله تعالى في المحدود في القذف: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً﴾ فإنه لا ينسخ.**

(**ترجمه وتشریح**) :۔ ومحله الخ:۔ اور محل نسخ (یعنی کسی شئی پر نسخ وارد ہونا) حکم شرعی (کی حیثیت رکھتا ہے) جس میں دونوں احتمال نہیں کہ نسخ وارد ہوسکتا ہے بایں طور کہ وہ عقلی اعتبار سے ممکن ہے (مگر اس کے باوجود) من جانب اللہ وہ نہ ہو اور جب عملی کہا گیا تو عقلی کی نفی ہوگئی اور اس وجہ سے کہ حکم عقلی میں نسخ کا احتمال نہیں ہوا کرتا ایمان بالتوحید ایک امر عقلی ہے جس میں نسخ کا کوئی احتمال نہیں۔

واجبا لذاته الخ:۔ اس کا عطف ہے امراً ممکناً عملیاً پر یعنی ایک شئی عملاً تو امر ممکن اور ذات کے اعتبار سے واجب ہے (کہ وہ نفس الامر میں حسن لذاتہ ہے) مثلاً ایمان اولاً الخ ماقبل پر عطف ہے یعنی وہ شئی من حیث الذات ممنوع نہ ہو مثل کفر کے وہ ایسی شئی کہ اپنی ذات کی حیثیت سے قطعی امر ممنوع ہے۔ الحاصل یہ کہ ایمان کا وجوب اور کفر کی حرمت میں نسخ کا کوئی احتمال

نہیں جس کا نسخ کسی بھی دین میں ثابت نہیں۔

ولم الخ:۔اس کا عطف یحتمل الوجود پر ہوا ہے یعنی جس شی پر نسخ وارد ہوا ہے اس کے حکم کے ساتھ اس شی کو لاحق نہیں کیا جائے گا جوکہ نسخ کے منافی ہے بوجہ موقت ہوجانے کے، اس وجہ سے کہ جب ایک شی ایک خاص مدت کیلئے مشروع ہوتی ہے تو اس وقت سے قبل وہ کیسے منسوخ ہوسکتی ہے اور جب اس کا وہ مقررہ وقت ختم ہوگیا تو وہ حکم خود بخود ہی باقی نہ رہے گا لہٰذا اس پر نسخ کا اطلاق نہ ہوگا اور نہ اس کو نسخ کے ساتھ لاحق کیا جائے گا۔

وقد قالوا الخ:۔علماء اس امر موقت کی یہ مثال بیان کرتے ہیں (۱) حضرت صالح رحمۃ اللہ کی قوم کو یہ خطاب ہے قال تعالیٰ "تمتعوا فی دارکم ثلثة ایام" (۲) حضرت یوسف علیہ السلام کے قول کو باری تعالیٰ نقل فرماتے ہیں "قَالَ تَزْرَعُوْنَ سَبْعَ سِنِیْنَ دَاَبًا" شارح رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کل ذالك الخ ان کو اس امر موقت کی مثال میں پیش کرنا غلط ہے اس وجہ سے کہ یہ اخبار اور واقعات ہیں البتہ اس باب میں اس کو بطور مثال پیش کرنا زیادہ مناسب ہے، قال تعالیٰ "فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوا حَتّٰی یَأْتِیَ اللّٰهُ بِأَمْرِهٖ" (۳) قال تعالیٰ "فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ" الخ ونحو ذلك.

او تابیدا الخ:۔توقیت پر معطوف ہے یا وہ محکم دائمی ہو اور اس کا دائمی (الی قیام الدنیا) ہونا یا تو صراحتاً نص سے ثابت ہو یا دلالۃً ثابت ہو کالشرائع الخ وہ امور شرعی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک باقی تھے کہ ان کو منسوخ نہیں کیا گیا اور وہ اسی طرح برقرار ہیں، اب نسخ کو قبول نہیں کریں گے تا قیامت اس وجہ سے کہ تابید الصریح نسخ کے منافی اور خلاف ہے تابید الصریح کی نظیر میں علماء نے یہ مثال بیان فرمائی ہے قال تعالیٰ "خَالِدِیْنَ فِیْهَا اَبَدًا" یہ اہل ایمان اور اہل کفر دونوں ہی کیلئے فرمایا ہے۔

**ایک شبہ!** بہت ممکن ہے کہ خالدین الخ سے مراد زمانہ دراز تک قیام مراد ہو؟ **جواب!** یہ احتمال اس وقت تو قرین قیاس ہوسکتا تھا جبکہ صرف خالدین پر اکتفاء فرماتے چنانچہ گناہ گار لوگوں کے حق میں یہی ہے اور جبکہ اس کے ساتھ ابدا فرمادیا ہے تو اب یہ محکم فی التابید الحقیقی ہوچکا (یعنی جس میں نسخ کا کوئی احتمال نہیں) مگر شارح رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مثال (اور اس پر اعتراض وجواب ہی) غلط ہے اس وجہ سے کہ یہ تو اخبار کے قبیلہ سے ہے احکام میں سے نہیں ان کی مثال میں یہ پیش کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔قال تعالیٰ "وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا" یہ حکم ان لوگوں کے حق میں ہے کہ جن پر حد قذف جاری ہوگئی ہو۔لہٰذا یہ حکم منسوخ نہیں ہوسکتا۔ (مشکوٰۃ الانوار)

**وشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل، يعني لا بد بعد وصول الأمر إلى المكلّف من زمان قليل يتمكّن فيه من اعتقاد ذلک الأمر حتى يقبل النسخ بعده، ولا يشترط فيه فصل زمان يتمكّن فيه من فعل ذلک الأمر خلافًا للمعتزلة، فإن عندهم لا بد من زمان التمكّن من الفعل حتى يقبل النسخ، ولنا: أن النبي عليه السلام أمر بخمسين صلاةً في ليلة المعراج، ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعة ولم يتمكّن أحد من النبي عليه السلام والأمة من فعلها، وإنما يتمكّن النبي عليه السلام من اعتقادها فقط، وإنه إمام الأمة، فيكفي اعتقاده من اعتقادهم، فكأنهم اعتقدوها جميعًا، ثم نسخت. لما أن حكمه، بيان المدة لعمل القلب عندنا أصلا ولعمل البدن تبعًا، فإذا وجد الأصل لا يحتاج إلى**

وجود التبع ألبتة، وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن، فلا بد أن يتمكّن من الفعل ألبتة.

**(ترجمه وتشریح)**:۔وشرطه الخ:۔نسخ کی شرط! اہل سنت واجماعت کے نزدیک (کم ازکم) اس قدر وقت ہو کہ قلب میں اعتقاد ہو سکے، فعل پر تمکن ضروری نہیں، معتزلہ کے نزدیک کم ازکم فعل پر قادر ہونا نسخ سے قبل ضروری ہے۔ نزول امر کے بعد جب قلب میں اعتقاد کا زمانہ حاصل ہوگیا تو اب فصل زمانہ کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

اہل سنت واجماعت کی دلیل:۔ان النبی ﷺ الخ معراج میں پچاس وقت کی نمازوں کا حکم ہوا اور اس کے بعد پانچ کے علاوہ ۴۵ کو منسوخ کردیا گیا (چند بار عرض کرنے کے بعد) فی ساعة اور یہ نسخ اسی وقت ہوا زمین پر تشریف لانے سے قبل ہی نہ آپ کو اور نہ امت کو اس کے عمل پر تمکن حاصل ہوا بلکہ فقط آپ ﷺ کو اس کے اعتقاد پر ہی تمکن حاصل ہوا اور آپ ﷺ امت کے امام ہیں۔لہٰذا آپ ﷺ کا اعتقاد کرلینا امت کے حق میں کافی ہوگا۔لہٰذا اس تقریر سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوسکتا۔

لما الخ:۔اور یہ اختلاف اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان دراصل اس وجہ سے ہوا ہے کہ ہمارے نزدیک نسخ کا حکم عمل قلب کیلئے مدت حکم کا بیان کرنا ہے من حیث الاصل کیونکہ وہ محل اعتقاد ہے اور بدن کے عمل کیلئے تبعاً اس وجہ سے کہ قلب کا کسی امر پر جب اعتقاد جازم ہوگا اسی وقت وہ اعضاء وجوارح سے عمل میں آئے گا۔لہٰذا جب اصل میں موجود ہوگیا تو ضروری نہیں کہ لازمی طور پر اس کے توابع میں بھی پایا جائے اس کے برخلاف معتزلہ کے نزدیک نسخ کا حکم ہے عمل بدن کی مدت کو بیان کرنا۔لہٰذا ان کے نزدیک اس قدر مدت کا حاصل ہونا ضروری ہے۔

ثم شرع في بيان أن أيّة حجة من الحجج الأربع تصلح ناسخة أو لا، فقال: والقياس لا يصلح ناسخًا، أى لكل من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ لأن أصحابه تركوا العمل بالرأى لأجل الكتاب والسنة حتى قال على رضى الله عنه: لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره لكنىّ رأيت رسول الله يمسح على ظاهر الخف دون باطنه، وكذا الإجماع فى معنى الكتاب والسنة، وأما عدم كون القياس ناسخًا للقياس، فلأن القياسين إذا تعارضا فى زمان واحد يعمل المجتهد بأيّهما شاء بشهادة قلبه، وإن كانا فى زمانين يعمل المجتهد بآخر القياس المرجوع إليه، ولكن لا يسمّى ذلك نسخًا فى الاصطلاح، وكان ابن شريح من أصحاب الشافعي يُجوّز نسخ الكتاب والسنة بالرأى، والأنماطى منهم يُجوّز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه، وكذا الإجماع عند الجمهور لايصلح ناسخًا لشيء من الأدلة؛ لأنه عبارة عن اجتماع الآراء، ولا يعرف بالرأى انتهاء الحسن، وقال فخر الإسلام: يجوز نسخ الإجماع بالإجماع، ولعلّه أراد به أن الإجماع يتصوّر أن يكون لمصلحة، ثم تتبدّل تلك المصلحة، فينعقد إجماع ناسخ للأول، وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالإجماع؛ لأن المؤلّفة قلوبهم مذكورون فى الكتاب، وسقط نصيبهم من الصدقات بالإجماع المنعقد فى زمان أبى بكر، قلنا: كان

**ذلک من قبیل انتهاء الحکم بانتهاء العلة، وقیل: نسخ ذلک بحدیثٍ رواه عمر فی خلافة أبی بکر، وأجمعوا علی صحّته، ولکن نُسی الحدیث من القلوب.**

(**ترجمہ وتشریح**):۔ والقیاس الخ:۔ قیاس جلی اور خفی ہر دو ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے خواہ اس کا تعلق کسی سے ہو۔

لان الخ:۔ دلیل یہ ہے کہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے بالمقابل رائے قیاس کو ترک کر دیا تھا۔ حتی کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد ہے "لو کان الدین الخ" اور اسی طرح اجماع بھی (کتاب وسنت کے معنی میں) ہے اور قیاس کا ناسخ نہ ہونا بایں وجہ ہے کہ جب قیاس جمع ہو جائیں گے تو تعارض ہوگا اور جب ایک وقت میں تعارض ہوا تو ہر مجتہد کو یہ اختیار ہے کہ وہ کسی بھی قیاس پر عمل کرلے کہ جس پر اس کا قلب شہادت دے اور اگر دو وقت میں ایسا ہو تو آخری قیاس پر عمل کرلے گا البتہ اس کو اصطلاحاً نسخ سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ حضرات شوافع میں سے ابن شریح کی رائے ہے کہ کتاب وسنت کو قیاس سے نسخ کرنا جائز ہے اور اصحاب شوافع میں سے ابو القاسم الانماطی فرماتے ہیں کہ ہر وہ قیاس جو کہ کتاب اللہ سے مستفاد ہو وہ ناسخ ہوسکتا ہے کتاب اللہ کیلئے۔ وکذا الاجماع الخ:۔ اور یہی حکم ہے اجماع کا کہ وہ جمہور علماء کے نزدیک ناسخ نہیں ہوسکتا۔ خواہ وہ دلائل اربعہ میں سے کسی سے بھی متعلق ہو۔ ولانہ الخ:۔ کیونکہ اجماع (بھی) متعدد قیاسات، آراء کا اجتماع ہے اور یہ ظاہر ہے کہ انتہاء حسن کو رائے اور قیاس سے معلوم نہیں کیا جاسکتا کہ امت اپنی رائے قیاس سے کسی حکم کی مدت کو معلوم کرلے اور معلوم کرکے اس کو منسوخ کردے اگرچہ اہل اصول کے نزدیک اجماع امت کو ایک اعلیٰ ترین مقام حاصل ہے اور یہ ایک بنیادی اصل کا درجہ رکھتا ہے (جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے) مگر اس کے باوجود کسی شرعی حکم کے حق میں ناسخ نہیں ہوسکتا۔

فخر الاسلام علامہ بزدوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اجماع کا اجماع کے ذریعہ منسوخ کردینا جائز ہے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت بزدوی فخر الاسلام کی اس عبارت کا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ اجماع نے ایک مصلحت کو اختیار کیا اس کے بعد وہ مصلحت تبدیل ہوگئی۔ لہٰذا اس طور پر (دوسری مرتبہ اجماع اس پر منعقد ہوگیا) جو کہ ناسخ ہوگیا۔

اور بعض معتزلہ کے نزدیک کتاب اللہ کا نسخ کردینا اجماع کے ساتھ جائز ہے۔ لان الخ چنانچہ مؤلفۃ القلوب جن کا بیان کتاب اللہ میں ہے ان کو بالاجماع (حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت میں) زکوٰۃ کے مصرف سے خارج کر دیا گیا تھا۔

قلنا الخ:۔ **جواب!** یہ خارج کرنا (دراصل) انتہاء حکم کا انتہاء علت کے قبیل سے تعلق رکھتا ہے یعنی جب اس حکم کی علت کا وقت تمام ہوگیا تو ظاہر ہے کہ اس حکم کی انتہاء کا وقت بھی آگیا تھا۔

وقیل الخ: بعض حضرات نے یہ بھی جواباً فرمایا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کو خارج کرنا اس حدیث کی بنیاد پر ہے۔ جس کے راوی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے دور میں انہوں نے اس کو بیان فرمایا جس کی صحت پر تمام صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اجماع کرلیا تھا لیکن وہ روایت ان کے قلوب سے بھلا دی گئی۔

**وإنما یجوز النسخ بالکتاب والسنة متفقًا ومختلفًا، فیجوز نسخ الکتاب بالکتاب والسنة، وکذا یجوز نسخ السنة بالسنة والکتاب، فهی أربع صور عندنا خلافًا للشافعی فی المختلف فلا یجوز عنده إلا نسخ الکتاب بالکتاب والسنة بالسنة تمسّکًا بأنه لو جاز نسخ الکتاب بالسنة لیقول الطاعنون: إن الرسول أوّل ما کذب اللّٰه، فکیف یؤمن باللّٰه**

بتبليغه؟ ولو جاز نسخ السنة بالكتاب ليقول الطاعنون. بأن الله تعالى كذّب رسوله، فكيف تصدّق قوله؟ قلنا: مثل هذا الطعن لا مفرّ عنه في المتفق أيضًا، وهو صادر من السفهاء الجاهلين، فلا يُعبأ به، وتمسّك الشافعي أيضًا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله: إذا روى لكم عنّي حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى، فما وافقه فاقبلوه وإلا فردّوه، فكيف ينسخ بها، وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانًا له؟ قلنا: لمّا كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز أن يبيّن اللّٰهُ مدة كلام رسوله، أو رسولُه مدة كلام ربه، فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال، ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام: إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونسخ السنة بالكتاب أن التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتًا بالسنة بالاتفاق، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ أي بعد التسع، نسخ بما روت عائشة أن النبي أخبرها بأن الله تعالى أباح له من النساء ما شاء، وقيل: هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة، أعني قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ الآية﴾ فإنه سيق للمنّة بإحلال الأزواج الكثيرة له، أو قوله تعالى: ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾ وهكذا كل ما أوردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع النظر عن السنة على ما حرّرت في التفسير الأحمدي.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ وانما الخ: ماقبل میں ان دو اقسام کا بیان ہو چکا جو کہ ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں اوراب دو اقسام وہ ہیں جو کہ ناسخ ہوسکتی ہیں۔ کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے نسخ جائز ہے کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ اور سنت سے اور اسی طرح جائز ہے سنت کا نسخ سنت سے اور کتاب اللہ سے۔ یہ کل چار قسمیں ہوتی ہیں۔ احناف کے نزدیک اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مختلف والی شکل میں احناف سے اختلاف رکھتے ہیں ان کے نزدیک کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ سے اور سنت کا نسخ سنت سے ہوسکتا ہے اس کے برخلاف نہیں اور استدلال اس دلیل سے کرتے ہیں اگر کتاب اللہ کا نسخ سنت سے ہوگا تو طعنہ کرنے والے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اول رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اللہ تعالیٰ پر جھوٹ کی نسبت کردی ہے اللہ کو جھٹلا دیا ہے تو اس کی تبلیغ پر کیسے ایمان لایا جائے اور اگر سنت کا نسخ کتاب اللہ سے ہوسکتا ہے تو طعنہ زن لوگ یہ کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی جب تکذیب کردی ہے تو اب ہم اس کے قول کی تصدیق کیسے کریں؟

قلنا الخ:۔ **جواب!** اس طرح کے اعتراض کرنے والوں کے اعتراضات سے کہاں تک بچا جاسکتا ہے کیونکہ اس نوع کے اعتراضات تو اتفاقی صورت میں بھی سفہاء اور جہلاء کی جماعت کی جانب سے ہوں گے (جیسا کہ چند کی طرف اشارہ گزر چکا) لہٰذا ان کا کوئی اعتبار نہیں ہوسکتا۔

**دوسرا استدلال!** حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کا ایک اور استدلال ہے۔قال علیہ السلام "اذا روی لکم عنی حدیث الخ"۔ اس ارشاد رسول کے ہوتے ہوئے کتاب اللہ کا نسخ سنت سے کیسے ہوسکتا ہے؟ اور سنت کا نسخ کتاب اللہ سے نہیں ہوسکتا استدلال یہ ہے کہ قال تعالیٰ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ الخ، لہٰذا اگر سنت کو کتاب اللہ سے منسوخ کردیں گے تو پھر سنت کتاب اللہ کیلئے کس طرح بیان ہوسکتا ہے **جواب!** جب کہ نسخ کی یہ تعریف ہے کہ وہ حکم شرعی کی مدت کا بیان ہے تو اب یہ جائز ہے کہ اس مدت کا بیان منجانب اللہ کتاب اللہ کے ذریعہ سے ہو کہ اللہ تعالیٰ (کتاب اللہ میں) اپنے رسول کے کلام کی مدت کو بیان کرے یا اللہ کا رسول اپنے رب کے کلام کی مدت کو (سنت کے ذریعہ) بیان کردے۔

فمثال الخ:۔ کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ کے ذریعہ (۱) عفو اور درگذر کی آیات کا منسوخ ہوجانا آیات قتال و جہاد کے ذریعہ۔ (۲) سنت کا نسخ سنت کے ذریعہ۔قال ﷺ انی کنت الخ۔(۳) سنت کا نسخ کتاب اللہ کے ذریعہ۔آپ ﷺ کا بیت المقدس کی جانب متوجہ ہو نا نماز کی حالت میں جبکہ آپ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے۔یہ بالاتفاق سنت ہی سے ثابت شدہ ہے اس کے بعد اس کو منسوخ کردیا گیا۔اس آیت سے قال تعالیٰ "فَوَلِّ وَجْهَكَ الخ"۔(۴) کتاب اللہ کا نسخ سنت کے ذریعہ قال تعالیٰ "لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ الخ" آپ کا ارشاد حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نقل فرماتی ہیں قال النبی ﷺ بان اللّٰہ تعالیٰ الخ" جس میں علی الاطلاق نکاح جس قدر تعداد ہو آپ کیلئے جائز (مباح) ثابت ہوتا ہے مگر آیات بالا سے اس کا نسخ ثابت ہوگیا۔ایک قول یہ ہے کہ اس کا نسخ اس آیت سے ہے جس کی تلاوت منسوخ ہوچکی "اِنَّا اَحْلَلْنَا لَكَ الخ" اس آیت میں بیان کرنا ہے کہ آپ ﷺ پر کس قدر اللہ تعالیٰ کا فضل و احسان ہے کہ بکثرت ازواج سے نکاح کرنا مباح ہے اور یہ آیت بھی ممکن ہے قال تعالیٰ "تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ الخ" اسی طرح بکثرت ایسی مثالیں ہیں کہ جن کو علماء نے کتاب اللہ کا نسخ سنت سے ہونے کے ذیل میں بیان کیا ہے۔حالانکہ وہ منسوخ ہیں کتاب اللہ ہی کے ذریعہ سے قطع نظر کرتے ہوئے اس سے کہ سنت سے اس کا نسخ ثابت ہے یا نہیں جس کی تفصیل تفسیر احمدی میں قلم بند ہے۔

## منسوخ کی اقسام

**ولما فرغ عن بيان أقسام الناسخ شرع في بيان أقسام المنسوخ من الكتاب فقال:**

**والمنسوخ أنواع: التلاوة والحكم جميعًا، وهو ما نسخ من القرآن في حياة الرسول بالإنساء كما روى أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلث مائة آية، والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن سبعين آية، كما روى أن سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة، والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن اثنى عشر آية.**

**والحكم دون التلاوة، مثل قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ ونحوه قدر سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال، وقيل: مائة وعشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات القتال، وسوى آيات عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على رأى صاحب الإتقان، وعندى أنها زائدة على عشرين إلى أربعين أو أكثر، وعلم هذا كله فرض على الذى يعمل**

بالقرآن ليميّز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ، وقد بيّنت كل ذلك بالتفصيل في التفسير الأحمدي بما لا يتصور المزيد عليه في كتب أبي حنيفة وإن بيّنه الشافعية بأطول منه في كتبهم. والتلاوة دون الحكم، مثل قوله تعالى: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالاً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، ومثل قراءة ابن مسعود: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ متتابعاتٍ﴾ بزيادة متتابعات وقوله: فاقطعوا أيمانهما مكان قوله أيديهما. ونسخ وصف في الحكم بأن ينسخ عمومه وإطلاقه ويبقى أصله، وذلك مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غَسل الرجلين الثابت بالكتاب، فإن الكتاب يقتضي أن يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين، سواء كان متخففا أو لا، والحديث المشهور نسخ هذا الإطلاق وقال: إنما الغسل إذا لم يكن لابس الخفين، فالآن صار الغَسل بعض الوظيفة. فإنها نسخ عندنا، وعند الشافعي تخصيص وبيان، فلا يجوز عندنا إلا بالخبر المتواتر أو المشهور كسائر النسخ، وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقي البيان.

• حتى أثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد، وهو قوله: البِكر بالبِكر جلد مائة وتغريب عام فإنه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال على الجلد فقط عنده. وزيادة قيد الإيمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل المقيّدة بالإيمان، فإنه يجوز الزيادة به على نصّ الكتاب الدال على الإطلاق، ومثل هذا كثير بيننا وبينه.

(**ترجمه وتشریح**):۔ناسخ کی اقسام سے فراغت کے بعد کتاب اللہ سے منسوخ ہونے کی اقسام کا بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

والمنسوخ الخ:۔منسوخ کی چند اقسام ہیں (۱) تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں اور یہ وہ صورت ہے جو کہ قرآن کریم میں سے آپ ﷺ کی حیات مقدس میں منسوخ ہوئی ہے کہ باری تعالیٰ نے آپ ﷺ سے اس کو بھلا دیا۔ چنانچہ مروی ہے کہ سورۃ احزاب، سورۃ بقرۃ کے برابر تھی ۳۰۰ آیات کے ضمن میں اور اس وقت یہ سورت تقریباً ۷۰ آیات کے برابر ہے۔

دوسری مثال سورۃ الطلاق (بھی) سورت البقرۃ کے برابر تھی اور اب جو کہ مصاحف میں ہے ۱۲ آیات کے برابر ہے۔

(۲) دوسری نوع حکم منسوخ ہو جائے تلاوت منسوخ نہ ہو مثلاً قال تعالیٰ "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ" (اور اس کے مثل تقریباً وہ آیات ایسی ہیں) جو کہ آیات قتال سے منسوخ ہیں (البتہ تلاوت منسوخ نہیں) اور بعض حضرات کے نزدیک ۲۰ آیات جن میں عدم قتال کا حکم ہے وہ ان آیات سے منسوخ ہیں جن میں قتال و جہاد کا حکم نازل ہوا۔ صاحب اتقان علامہ سیوطی رحمہ اللہ کے نزدیک عدم قتال والی آیات کے علاوہ ۲۰ آیات ایسی ہیں جو کہ منسوخ التلاوۃ ہیں صاحب نور الانوار رحمہ اللہ کے نزدیک ۲۰ آیات سے زائد چالیس یا اور اس سے بھی زائد ہیں۔ اس بیان سے (ایک بات یہ) معلوم ہوئی کہ ان تمام آیات کا اور تفصیل کا معلوم ہونا ضروری (فرض) اور لازمی ہے کہ ہر اس شخص پر جو کہ قرآن کریم پر عمل کرنا چاہتا ہے (کہ کون سی آیت منسوخ ہے کس کا حکم منسوخ ہے) تاکہ ناسخ اور منسوخ میں تمیز کر سکے اور ناسخ پر عمل کرے منسوخ پر نہ کرے جس کی تفصیل تفسیر

احمدی میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے اور بحث اس قدر ہے کہ اس سے زائد طویل بحث بیان نہیں ہوسکتی۔

والتلاوت الخ:۔(۳) تیسری قسم منسوخ کی تلاوت کا منسوخ ہونا اور حکم کا باقی رہنا مثال قال تعالیٰ "الشیخ الخ" دوسری مثال حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قرأت کا منسوخ ہونا "فَمَن لَّمْ يَجِدْ الخ" کہ اس قرأت میں متتابعات زائد ہے نیز حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول "فاقطعوا ایمانهما" اور معمول بہا مصاحف میں اس کی جگہ "اَيْدِيَهُمَا" ہے۔

ونسخ الخ:۔(۴) چوتھی صورت (نوع) ہے حکم میں کسی وصف کو منسوخ کردینا بایں صورت کہ اس کے عموم کو منسوخ کردیا جائے اس کے اطلاق کو منسوخ کردیا جائے اور اس کی اصل کو برقرار رکھا جائے مثال نص پر زیادتی کرنا چنانچہ مسح الخفین کی زیادتی غسل رجلین پر جو کہ کتاب اللہ سے ثابت شدہ ہے کتاب اللہ کا تقاضہ تو یہ ہے کہ غسل رجلین وظیفہ ہے خواہ خفین پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو اور حدیث مشہور اس کے اطلاق کو منسوخ کرتی ہے کہ حدیث سے یہ ثابت ہے کہ غسل مخصوص ہے جبکہ خفین نہ ہوں۔لہٰذا اب غسل رجلین کا وظیفہ نہ رہا بلکہ بعض ہوا کہ بحالت خفین غسل نہ ہوگا یہ صورت بھی احناف کے نزدیک نسخ ہے اور شوافع کے نزدیک یہ تخصیص اور بیان ہے۔

پس ہمارے نزدیک یہ نسخ خبر متواتر یا خبر مشہور سے جائز ہے مثل دیگر انواع نسخ کے اور شوافع کے نزدیک خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے بھی نسخ درست ہے مثل دیگر بیان کے!

حتی اثبت الخ:۔یہاں تک کہ حضرت امام شافعی نے جلاوطن کردینا (ایک سال تک کیلئے) کوڑوں کی سزا (حد) کے ساتھ خبر واحد کے ذریعہ ثابت کیا ہے اور وہ خبر واحد یہ ہے قال ﷺ "البکر بالبکر الخ" یہ خبر واحد ہے اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے اور زیادتی کرنا ایمان کی قید کا کفارہ یمین میں اور کفارہ ظہار میں قیاس کے ذریعہ سے بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور یہ قیاس کفارہ قتل پر کیا ہے کیونکہ اس میں ایمان کی قید کے ساتھ بیان ہوا ہے اور ان کے علاوہ اور بھی بکثرت مثالیں ہیں احناف اور شوافع کے درمیان۔

**وإنما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب؛ لأنه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلاة، وبمعناه وجوب العمل والإطلاق، فجاز أن ينسخ أحدهما دون الآخر وأن ينسخا جميعًا وأن ينسخ إطلاقه دون ذاته، بخلاف السنة؛ فإنه لا يتعلق بنظمها أحكام، ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع، فلم يجر هذا التقسيم فيها.**

**(ترجمه وتشریح)** :۔وانما الخ:۔اس تقسیم کو صرف کتاب اللہ کے ساتھ ہی مخصوص کیا ہے اس وجہ سے کہ اس کا تعلق نظم قرآن کی تلاوت اور جواز صلوٰۃ سے ہے اور کتاب (اللہ) کے معنی کے ساتھ وجوب عمل اور اس کے مطلق ہونے کے ساتھ تعلق ہے لہٰذا یہ جائز ہے کہ ایک کو منسوخ کردیا جائے اور دوسرے کو منسوخ نہ کیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ دونوں کو ہی منسوخ کردیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کے اطلاق کو منسوخ قرار دے دیا جائے البتہ اس کی ذات کو منسوخ نہ کیا جائے یہ سب صورتیں تو کتاب اللہ کے ساتھ ہیں۔اس کے برخلاف سنت میں چونکہ اس کی نظم (عبارت) کے ساتھ احکامات کا تعلق نہیں (مثل جواز صلوٰۃ وغیرہ کے) اور نہ ہی خبر مشہور پر کسی دوسری خبر کے ذریعہ شریعت کی اصطلاح میں زیادتی نہیں کی جاسکتی تو اس تقسیم کو سنت میں جاری نہیں کیا جاسکتا۔

(**فائدہ**) حدیث غیر متلو ہے لہٰذا اس کی تلاوت کے نسخ کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بخلاف کتاب اللہ کے کہ وہ متلو ہے جس کی تلاوت با قاعدہ (نصاً) مشروع ہے اور اس کے ساتھ احکامات متعددہ متعلق ہیں۔ لہٰذا اس پر نسخ کا حکم وارد ہوسکتا ہے۔

## ﴿بحث افعال النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم﴾

ولما فرغ المصنف عن تقسيم البيان شرع في بيان السنة الفعلية اقتداءً بفخر الإسلام وكان ينبغي أن يذكرها بعد السنة القولية متصلاً كما فعله صاحب التوضيح، فقال: أفعال النبي سوى الزَّلة أربعة أقسام: مباح، ومستحب، وواجب، وفرض، وإنما استثنى الزَّلة لأن الباب لبيان اقتداء الأمة به، والزَّلة ليست مما يقتدى به، وهي اسم لفعل حرام وقع فيه بسبب القصد لفعل مباح، فلم يكن قصده للحرام ابتداءً، ولا يستقرّ عليه بعد الوقوع كمثل من أحنى في الطريق، فخرّ منه، ثم قام عاجلًا، فما كان من قصده الخرور، وما استقر عليه كما كان من قصد موسى بالضرب تأديب القبطي، فقضى عليه بالقتل، فلم يكن القتل مقصوده، ولم يبق عليه بل ندم، وقال: هذا من عمل الشيطان، لكن هذا التقسيم بالنسبة إلينا، وإلا ففي حقه عليه السلام لم يكن شيء واجبًا اصطلاحيًا؛ لأنه ما ثبت بدليل فيه شبهة، وكانت الدلائل كلها قطعية في حقه، ثم إنهم اختلفوا في اقتداء أفعال لم تصدر عنه سهوًا، ولم تكن له طبعًا، ولم تكن مخصوصة به، فقال بعضهم: يجب التوقّف فيه حتى يظهر أن النبي ﷺ على أيّ وجه فعله من الإباحة والندب والوجوب، وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع، وقال الكرخي: يعتقد فيه الإباحة لتيقّنها إلا إذا دلّ الدليل على الوجوب والندب، والمصنف ترك هذا كله، وبيّن ما هو المختار عنده فقال: والصحيح عندنا أن ما علمنا من أفعاله واقعًا على جهة من الوجوب أو الندب أو الإباحة نقتدى به في إيقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص، فما كان واجبًا عليه يكون واجبًا علينا، وما كان مندوبًا عليه يكون مندوبًا علينا، وما كان مباحًا له يكون مباحًا لنا. وما لم نعلم على أيّة جهة فعله قلنا: فعله على أدنى منازل أفعاله وهو الإباحة؛ لأنه لم يفعل حرامًا أومكروهًا ألبتة، فلا بد أن يكون مباحًا.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ بیان کی اقسام کے بعد علامہ فخر الاسلام کی اقتداء کرتے ہوئے سنت فعلیہ یعنی افعال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی بحث شروع کرتے ہوئے فرماتے ہیں (حالانکہ مناسب یہ تھا کہ اس بحث کو سنت قولیہ کے ساتھ ہی بیان فرماتے جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے۔ نور الانوار) افعال النبی ﷺ الخ:۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال چار اقسام پر منقسم ہیں۔ (۱) مباح (۲) مستحب (۳) واجب (۴) فرض اور الزلۃ کا استثناء اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ یہ باب امت کیلئے ہے تاکہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی اقتداء کریں اور جو زلات ہیں ان میں اقتداء نہیں۔

وھی الخ:۔ فعل حرام (یعنی صغائر، خلاف اولی) پر اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔

**(فائدہ)** آپ ﷺ سے اگر کوئی خلاف اولی امر صادر ہو گیا (جس کو لغزش اجتہادی سے موسوم کیا جا سکتا ہے) جس پر بذریعہ وحی تنبیہ ہوئی ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ اقتداء سے خارج ہوگا یہ مقام بہت ہی نازک ہے علماء کرام نے اس مقام پر نہایت حزم واحتیاط سے کام لیا ہے اور لینے کی تاکید کی ہے بعض لوگ اس مقام پر منہ کے بل گر پڑے ہیں۔

وقع الخ:۔ اس لغزش خلاف اولی فعل میں پڑ جانا دراصل اس قصد وارادہ سے نہ ہوا تھا کہ وہ فعل حرام ہے بلکہ فعل مباح جان کر اس میں ابتلاء ہو گیا اور جب یہ معلوم ہو گیا کہ اس میں لغزش ہوگئی یہ فعل خلاف اولی ہے تو اس پر استقرار نہیں رہا بلکہ فوراً ہی اس کو ترک کر دیا۔

**(فائدہ)** اس لغزش (زلات) پر معصیت کا اطلاق مجازاً ہوا۔ اس وجہ سے کہ معصیت کی تعریف تو یہ ہے "اسم لفعل حرام یکون نفسه مقصوداً بدون قصده مخالفت الامر" اس کو مختصر عبارت میں یوں تعبیر کیا جا سکتا ہے "وقوع المکلف فی امر غیر مشروع فی ضمن ارتکاب امر مشروع" ظاہر ہے کہ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ لہٰذا اس پر معصیت کا اطلاق اصلاً نہیں ہو سکتا البتہ مجازاً ہو سکتا ہے اسی وجہ سے غالباً شارح نے ابتداء کی قید سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ جب فاعل سے ابتداء بلا قصد اس طرح فعل صادر ہو گیا اور تنبیہ کے بعد فوراً اس سے برطرف ہو جائے تو اس کو معصیت سے تعبیر کرنا بدرجہ اولی درست نہ ہوگا۔ (مشکوٰۃ الانوار۔ ۱۲)

کمثل الخ:۔ شارح رحمہ اللہ حتی سے مثال دے کر اس زلة کو بیان فرماتے ہیں جیسا کہ ایک شخص راستہ میں لغزش کھا کر گر گیا اس کے بعد فی الفور وہ کھڑا ہو گیا۔ اس گرنے والے کا ظاہر ہے کہ گرنے کا قصد نہیں کیا تھا اور نہ وہ اس پر قائم رہا چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قبطی کو مارنا تادیباً تھا پس وہ مر گیا حالانکہ آپ ﷺ کا اس کو قتل کرنے کا کوئی قصد نہیں تھا اور نہ آپ ﷺ اس پر قائم رہے بلکہ اس پر آپ ﷺ کو ندامت ہوئی اور فرمایا "هذا من عمل الشيطان ولكن الخ" شارح رحمہ اللہ اس تفصیل کے بعد استدراکاً فرماتے ہیں کہ یہ تقسیم ہمارے اعتبار سے ہے کیونکہ آپ ﷺ کیلئے کوئی شی اس طرح سے اصطلاحاً واجب نہیں ہوئی تھی کیونکہ اصطلاحی وجوب کے معنی (تعریف) یہ ہے کہ ماثبت بدليل فيه شبهة حالانکہ ہر دلیل قطعی ہوتی ہے حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کے حق میں۔

ثم انهم الخ:۔ اس کے بعد علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ جو افعال آپ ﷺ سے سہواً صادر نہ ہوئے ہوں اور نہ وہ فعل طبعی ہو اور نہ وہ آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہوں تو ان کے علاوہ جو افعال آپ سے صادر ہوں ان پر عمل کرنا اور ان کی اقتداء کرنا (فی الفور) کیا حکم رکھتا ہے؟۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان میں توقف کرنا واجب ہے جب یہ ظاہر ہو جائے کہ آپ ﷺ کا یہ فعل کس نوعیت کا ہے اباحتاً ہے وجوباً ہے یا استحباباً ہے جب یہ ظاہر ہو جائے اس وقت عمل واقتداء کرے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جب تک دلیل مانع نہ آ جائے اس وقت تک تو اقتداء کرنا واجب ضروری ہے تیسرا قول امام کرخی رحمہ اللہ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ان افعال میں اباحت کا اعتقاد رکھنا ہوگا۔ البتہ جب اس پر دلیل وجوب یا دلیل استحباب دلالت کرے گی تو اب وہ اسی درجہ میں ہوگا مصنف رحمہ اللہ نے ان اقوال کو ترک کرتے ہوئے فقط اسی قول کو اختیار فرمایا جو کہ ان کے نزدیک مختار ہے وہ یہ ہے۔

والصحیح عندنا الخ:۔قول صحیح یہ ہے کہ ہمارے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جو افعال معلوم ہوں اور وہ جس نوعیت کے ہوں (واجب مستحب یا مباح) اس اعتبار سے ہم ان کی اقتداء کریں گے اور جب دلیل خصوص ثابت ہو جائے تو اب ان افعال مخصوصہ کی اقتداء نہ کریں گے لہٰذا جو افعال آپ پر واجب (فرض) ہیں وہ ہم پر بھی واجب (فرض) ہیں اور جو آپ پر مستحب ہیں وہ ہم پر بھی اور جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے مباح ہیں امت کے حق میں بھی مباح ہوں گے۔البتہ اگر کوئی علامت اس نوع پر دلالت کرنے والی نہیں تو اس کو اباحت کے درجہ میں رکھتے ہوئے (کہ وہ ادنیٰ درجہ ہے) اس پر عمل کریں گے۔

# ﴿وحی کی اقسام﴾

**ولمّا فرغ عن تقسيم السنة فی حقنا شرع فی تقسيمها فی حقه، وفی بيان طريقته فی إظهار أحكام الشرع بالوحی فقال: والوحی نوعان: ظاهر وباطن، فالظاهر ثلاثة أنواع: الأول ما ثبت بلسان المَلَک وهو جبرئيل فوقع فی سمعه، بعد علمه بالمبلغ أی سمع النبی بعد علم النبی بأنه جبريل بآية قاطعة تنافی الشک والاشتباه فی أنه جبرئيل أو لا. وهو الذی أنزل عليه بلسان الروح الأمين، يعنی القرآن الذی قال اللّٰه تعالی فی حقه: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوْحُ الْقُدُسِ مِنْ رَّبِّکَ بِالْحَقِّ﴾ والثانی ما بيّنه بقوله: أو ثبت عنده بإشارة الملک من غير بيان بالكلام كما قال: إن روح القدس نفث فی روعی أن نفسًا لن تموت حتی تستكمل رزقها، والثالث ما بيّنه بقوله: أو تُبدی بقلبه بلا شبهة بإلهام من اللّٰه تعالیٰ بأن أراه بنور من عنده، وهذا هو المسمّٰی بالإلهام، ويشترک فيه الأولياء أيضًا وإن كان إلهامهم يحتمل الخطاء والصواب، وإلهامه لا يحتمل إلا الصواب، ولم يذكر ما كان بالهاتف؛ لأنه لم يكن من شانه، أو لم تثبت به أحكام الشرع، وكذا لم يذكر ما كان فی المنام؛ لأنه كان فی ابتداء النبوة لم تثبت به أحكام الشرع.**

(**ترجمہ وتشریح**):۔امت کے اعتبار سے تقسیم مذکور سے فراغت کے بعد وحی کے ذریعہ احکام شرع کا بیان واظہار کتنی اقسام پر ہے ان کا بیان ہے۔

الوحی نوعان الخ:۔وحی کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) باطن۔ظاہر کی تین اقسام ہیں۔(۱) جو فرشتہ کی زبان کے ذریعہ آئے اور فرشتہ سے مراد حضرت جبرئیل علیہ السلام ہیں۔یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سماع میں اس طرح پر آنا کہ یہ وحی لانے والا فرشتہ ہے اس کا یقین ہو جائے کسی قسم کا شک وغیرہ باقی نہ رہے وهو الذی الخ یہی مطلب ہے اس کا جس کو باری تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے۔قال تعالیٰ "قُلْ نَزَّلَهُ رُوْحُ الْقُدُسِ مِنْ رَّبِّکَ بِالْحَقِّ" **قسم ثانی**:۔وہ کلام ہے جس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام سے یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک ثابت ہو جائے کہ فرشتہ کے اشارہ سے (جس میں کلام کی صورت نہ پائی جائے) یہ وحی آئی ہے چنانچہ اسی کی طرف اشارہ ہے قال علیہ السلام ان روح القدس نفث فی الخ۔

(**فائدہ**) اس صورت میں بھی یہ لازم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ یقین ہو جائے کہ یہ مبلغ فرشتہ (جبرئیل علیہ السلام) ہے۔

**قسم ثالث!** وہ کلام جس کو نبی اپنے کلام میں بیان کرے یا قلب پر ظاہر ہو جائے بلاشبہ کہ یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے الہام ہے۔ (اور اس میں کوئی شبہ نہ ہو) بایں طور کہ اللہ تعالیٰ ایک خاص نور کے ذریعہ آپ ﷺ کو دکھلائے اسی کو الہام سے موسوم کیا گیا ہے اور الہام والی صورت میں اولیاء کرام بھی شریک ہیں۔ البتہ فرق یہ ہے کہ حضرات انبیاء کرام کے الہام میں خطاء کا احتمال نہیں اور اولیاء کے الہام میں خطاء اور صحت دونوں کا احتمال ہے اور نہ اس سے احکام شرع ثابت ہو سکتے ہیں اور اسی طرح ان سے بھی احکام ثابت نہ ہوں گے جو کہ ابتداءً نبوت میں بحالت نوم آپ ﷺ کو دکھلائے گئے۔

**والباطن ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الأحكام المنصوصة بأن يستنبط علة في الحكم المنصوص، ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شأن سائر المجتهدين، فأبى بعضهم أن يكون هذا من حظه؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوْحٰى﴾، فكل ما تكلّمه لا بد أن يكون ثابتًا بالوحي، والاجتهاد ليس كذلك، فلا يكون هذا شأنه، والجواب: أن المراد بهذا الوحي هو القرآن دون كل ما تكلّم به، ولئن سلّم أنه عام فلا نسلّم أن اجتهاده ليس بوحي، بل هو وحي باطن باعتبار المآل والقرار عليه. وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح إليه، أي إذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه أن ينتظر الوحي أوّلاً لجوابها إلى ثلاثة أيام أو إلى أن يخاف فوت الغرض. ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار، فإن كان أصاب في الرأي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة، وإن كان أخطأ في الرأي ينزل الوحي للتنبيه على الخطاء، وما تقرر على الخطاء قط، بخلاف سائر المجتهدين، فإنهم إن أخطأوا يبقى خطاؤهم إلى يوم القيامة.**

**(ترجمه وتشریح)** :۔ الباطن الخ:۔ قسم دوم وحی کی ظنی ہے اور وہ ہے کہ جس کو بذریعہ اجتہاد احکام منصوصہ میں غور و تامل کے بعد استنباط کرے یہ نوع وحی کی باطنی نوع ہے اور اجتہاد کی صورت یہ ہوگی کہ حکم منصوص میں علت کا (اولاً) استنباط ہو اس کے بعد اس پر قیاس کرتے ہوئے اس مسئلہ کا حکم معلوم کر لیا جائے جس کا نص میں بیان نہ ہو۔ یہی طریقہ تمام حضرات اہل اجتہاد کا ہے۔

بعض حضرات (معتزلہ اور بعض اشعری) فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ کیلئے اجتہاد نہیں ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى" لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ آپ ﷺ کا کسی کلام سے تکلم کر دینا ظاہر ہے کہ وہ ثابت بالوحی ہوگا اور اجتہاد کو وحی نہیں کہا جا سکتا۔ لہٰذا اجتہاد نبی کی شان میں سے نہیں۔

الجواب الخ:۔ قرآن کریم کی اس آیت سے مراد قرآن ہے ہر کلام مراد نہیں اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیں کہ اس سے عموم مراد ہے تو ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ آپ ﷺ کا اجتہاد وحی نہیں بلکہ وہ وحی ظنی ہے نتیجہ اور مال کے اعتبار سے اور آپ ﷺ کی تقریر بھی دلالت کرتی ہے۔

وعندنا الخ:۔ احناف کے نزدیک آپ ﷺ وحی کیلئے مامور ہیں کہ جب آپ ﷺ کے سامنے کوئی واقعہ، حادثہ پیش آ جائے اور اس باب میں کوئی وحی ابھی تک نازل نہ ہوئی ہو تو آپ ﷺ پر واجب ہے کہ وحی کا انتظار

تین یوم تک کریں یا اس قدر وقت تک کہ غرض فوت نہ ہو اور اس کے بعد جب انتظار کی مدت گذر جائے تو رائے (اجتہاد) پر عمل کر سکتے ہیں اور اجتہاد کے بعد اگر رائے درست ہوگئی تو اب اس پر وحی نازل نہ ہوگی اور اگر خطاء ہوگئی تو وحی کا نزول ہوگا تاکہ خطاء پر تنبیہ ہو جائے۔ آپ ﷺ کا خطاء پر کبھی قرار نہیں رہا بلکہ آپ ﷺ کو تنبیہ کر دی گئی بخلاف تمام اہل اجتہاد (غیر نبی) کے اگر ان حضرات سے کسی اجتہادی مسئلہ میں خطاء ہوگئی تو وہ قیامت تک باقی رہ سکتی ہے۔

---

**وهذا معنى قوله: إلا أنه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأى من مجتهدى الأمة، فإنهم يقرّرون على الخطاء ولا يعصمون عن القرار عليه، ونظائره كثيرة فى كتب الأصول، منها: أنه لما أُسر أسارى بدر، وهم سبعون نفرًا من الكفار، فشاور النبى أصحابه فى حقهم، فتكلم كل منهم برأيه، فقال أبو بكر: هم قومك وأهلك، خذ منهم فداء ينفعنا وخلّهم أحرارًا لعلهم يُوفَّقون بالإسلام بعد ذلك، وقال عمر: مكّن نفسك من قتل عباس، ومكّن عليًا من قتل عقيل، ومكّنى من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه، فقال عليه السلام: إن الله ليليّن قلوب رجال كالماء ويشدّد قلوب رجال كالحجارة، مَثَلُك يا أبا بكر كمثل إبراهيم حيث قال: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِىْ فَإِنَّهُ مِنِّىْ وَمَنْ عَصَانِىْ فَإِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ ومَثَلُك يا عمر، كمثل نوح حيث قال: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِيْنَ دَيَّاراً﴾، ثم استقرّ رأيه على رأى أبى بكر، فأمر بأخذ الفداء، وقال تستشهدون فى أحد بعددهم، فقالوا: قبلنا، فلما أخذوا الفداء نزل عليه قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَنْ يَّكُوْنَ لَهُ أَسْرَى حَتّٰى يُثْخِنَ فِى الْأَرْضِ تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّٰهُ يُرِيْدُ الْاٰخِرَةَ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيْمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ فَكُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالاً طَيِّباً وَّاتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ فبكى رسول الله ﷺ، وبكى الصحابة رضى الله عنهم كلهم، وقال: لو نزل العذاب ما نجا أحدٌ منّا إلا عمر ومعاذ بن سعدفظهر أن الحق هو رأى عمر، وأن النبى ﷺ أخطأ حين عمل برأى أبى بكر لكنه لم يقرّر على الخطأ، بل تنبّه عليه بإنزال الآيات، وأمضى الحكم على الفداء، وأمر بأكله، ولم يأمر بردّ الفداء وحرمته، وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأى وبين ظهوره بخلافه، فإن فى الأول لا ينقض الرأى بالنص، وفى الثانى ينقض به.**

**(ترجمه وتشریح)** ۔ وهذا الخ: اس عبارت انه معصوم عن الخ کا یہی مطلب ہے بخلاف اس بیان کے جو کہ نبی ﷺ کے علاوہ کی جانب سے ہو (اجتہاد اور رائے کے ساتھ) یعنی مجتہد بیان کرے تو اس میں احتمال ہے کہ یہ حضرات خطاء پر برقرار رہ سکتے ہیں اور یہ حضرات اس سے معصوم نہیں۔

چنانچہ ان کی مثالیں کتب اصول میں بکثرت ہیں۔ (۱) ستر قیدی بدر میں جب مشرکین کے لائے گئے تو آپ ﷺ نے حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے مشورہ فرمایا۔ لہٰذا ہر ایک نے اپنی رائے کا اظہار کیا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ

نے یہ رائے دی کہ یہ لوگ آپ ﷺ کی قوم کے ہیں اور آپ ﷺ کی اہل میں سے ہیں لہٰذا آپ ﷺ ان سے فدیہ لے کر ان کو چھوڑ دیں۔ امید ہے کہ یہ لوگ اسلام قبول کرلیں۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ مشورہ دیا کہ ہر ایک اپنے اقرب کو قتل کرے اس کے بعد آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ بعض لوگوں کے قلوب تو اللہ تعالیٰ نے پانی کی طرح نرم بنائے اور بعض لوگوں کے قلوب مثل پتھر کے سخت، اے ابوبکر! تیری مثال تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مثل ہے اور اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا "فَمَنْ تَبِعَنِیْ فَإِنَّهُ مِنِّیْ وَمَنْ عَصَانِیْ فَإِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" اور اے عمر! تیری مثال مثل حضرت نوح علیہ السلام کے ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام نے فرمایا تھا "رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِيْنَ دَيَّارًا" اس کے بعد آپ ﷺ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کے مطابق فیصلہ دیا اور فدیہ کے وصول کرنے کا حکم صادر فرمایا اور یہ فرمایا تستشهدون فی احد الخ کہ تم اس تعداد کے مطابق غزوہ احد میں شہید ہوگے حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے فرمایا ہم نے اس کو قبول کیا۔ (لہٰذا ایسا ہی ہوا) جب فدیہ لے کر ان قیدیوں کو آزاد کردیا گیا یہ آیت نازل ہوئی قال تعالیٰ: "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُوْنَ لَهُ الخ" اس آیت کے نزول پر آپ ﷺ روئے اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم بھی روئے اور ارشاد فرمایا کہ اگر عذاب نازل ہوجاتا تو عمر و معاذ بن سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے علاوہ (نیز آپ کے علاوہ) سب ہی نجات نہ پاتے جس سے یہ ظاہر ہوا کہ حق حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کے مطابق ہی تھا اور آپ ﷺ سے اس باب میں خطاء ہوگئی کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کی مطابق عمل کیا لیکن اس خطاء پر برقرار نہیں رہے بلکہ اس پر تنبیہ کردیا گیا اور فدیہ کے حکم کو باقی رکھتے ہوئے اس مال فدیہ کے حلال ہونے کو بیان فرمادیا فدیہ کے واپس کرنے کا حکم نہیں دیا گیا اور نہ اس کے حرام ہونے کا اس سے نزول نص کے درمیان جو فرق ہے وہ واضح ہوگیا کہ نص اور اجتہاد میں کیا فرق ہے نیز ظاہر وحی (نص) اور باطن وحی میں کیا فرق ہے وہ بھی ظاہر ہے پس اول (یعنی رائے کے خلاف نص کے نزول) کی صورت میں نص کے ذریعہ رائے (اجتہاد) کو توڑا نہیں جائے گا بلکہ وہ باقی رہے گا (جیسا کہ فدیہ کا حکم برقرار رہا) اور دوسری صورت (رائے) کے خلاف نص کے ظاہر) میں رائے کو ختم کردیا جاتا ہے اور ظاہر نص سے جو ثابت اور معلوم ہوتا ہے اس کو نافذ کردیا جاتا ہے۔

**(فائدہ)** اس سے معلوم ہوا کہ اجتہادی حکم مستقل ہوتا ہے اگر اس میں خطاء کا ہونا ظاہر ہوجائے یعنی دو امر مباح میں سے جب ایک مباح صورت کو بذریعہ اجتہاد اختیار کیا تو اس کا حکم قائم رہے گا اور جو مال رائے واجتہاد سے حاصل کردہ ہو وہ حلال اور طیب ہے اگر اس واقعہ اور آیت سے نازل شدہ میں غور وفکر کیا جائے تو بہت سے اصول حاصل ہوں گے۔

**وهـذا كالإلهام، أى الفرق بين اجتهاد النبى وغيره من المجتهدين كالفرق بين إلهام النبى وغيره من الأولياء؛ فإنه حجة قاطعة فى حقه وإن لم يكن فى حق غيره بهذه الصفة، فإلهامه قسم من الوحى يكون حجة متعدّية إلى عامة الخلق، وإلهام الأولياء حجة فى حق أنفسهم، إن وافق الشريعة ولم يتعدّ إلى غيرهم إلا إذا أخذنا بقولهم بطريق الآداب.**

**(ترجمہ وتشریح):** وهذا الخ۔ اور یہ فرق اجتہاد نبی اور غیر نبی (جبکہ امت کے اہل اجتہاد کی جانب سے ہو) مثل فرق الہام کے ہے یعنی جس طرح الہام نبی اور غیر نبی کے الہام میں فرق ہوتا ہے اسی طرح اس اجتہاد میں بھی ہے۔

فانه الخ۔ الہام النبی ان کی ذات کیلئے حجت قطعی ہے اس وجہ سے کہ وہ وحی کی اقسام میں داخل ہے (جیسا کہ اقسام وحی کے

تحت معلوم ہو چکا) وہ حجت ہے جو کہ متعدی ہوگی تمام امت کیلئے اگر چہ امت کے حق میں اس الہام کو یہ صفت (قطعی) حاصل نہ ہو اور اولیاء کا الہام صرف انہیں کے حق میں حجت ہوگا بشرطیکہ وہ شریعت کے موافق ہو اور وہ دوسروں کیلئے متعدی نہ ہوگا البتہ ادباً ان کے الہام کو اختیار کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔

**(فائدہ)** اکثر علماء کی رائے تو یہی ہے کہ ولی اپنے الہام کی جانب دوسروں کو دعوت نہ دے اور نہ مجتہد کو اس کے اجتہاد پر عمل سے روکے اگر چہ کسی ولی کو یہ معلوم ہو جائے بذریعہ الہام کہ فلاں اجتہادی مسئلہ میں خطاء ہو گئی ہے۔(قمر الاقمار)

**ثم شرع في بحث شرائع من قبلنا من جهة أنها ملحقة بالسنة، واختلف فيها، فقال بعضهم: تلزم علينا مطلقًا، وقال بعضهم: لا تلزمنا قط، والمختار هو ما ذكره المصنف بقوله: وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قصّ الله أو رسوله علينا من غير إنكار، فإنه إذا لم يقصّ الله علينا بل وجدت في التوراة والإنجيل فقط لا تلزمنا؛ لأنهم حرّفوا التوراة والإنجيل كثيرًا، وأدرجوا فيهما أحكامًا بهواء أنفسهم، فلم يتيقّن أنها من عند الله تعالى، وكذا إذا قصّ الله علينا، ثم أنكر علينا بعد نقل القصة صريحًا بأن لا تفعلوا مثل ذلك، أو دلالةً بأن ذلك كان جزاء ظلمهم، فحينئذٍ يحرم علينا العمل به، وهذا أصل كبير لأبي حنيفة يتفرّع عليه أكثر الأحكام الفقهية، فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ أي على اليهود في التوراة ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، فهذا كله باقٍ علينا، وهكذا قوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ﴾ أي بين ناقة صالح وقومه، يستدلّ به على أن القسمة بطريق المهاياة جائزة، وهكذا قوله تعالى: ﴿أَإِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾ في حق قوم لوط يدل على حرمة اللواطة علينا، ومثال ما أنكره علينا بعد القصة: قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَّمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾ ثم قال: ﴿ذٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ﴾ فعلم أنه لم يكن حرامًا علينا، ثم هذه الشرائع التي تلزمنا إنما تلزمنا على أنه شريعة لرسولنا لا على أنها شرائع للأنبياء السابقة؛ لأنها إذا قصّت في كتابنا بلا إنكار صارت تلك جزء من ديننا، وقد قال الله تعالى لنبينا: ﴿أُولٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔اس بحث کے بعد آپ ﷺ سے قبل کی شرائع سے متعلق بحث شروع فرماتے ہیں کہ یہ شرائع سنت کے ساتھ ملحق ہیں۔

وجہ الحاق کیا ہے؟ جبکہ آپ کی بعثت کے وقت تک جو حصہ سابقہ شرائع میں سے باقی ہے تو وہ آپ کی شریعت ہی کا حصہ ہو گیا اب گویا کہ وہ آپ کی شریعت کے ساتھ ملحق ہوا اور وہ آپ کی سنت کے ساتھ ملحق ہے۔ (حاشیہ شرح حسامی ص ٤٦٢، ج ١)

**(فائدہ)** اس مقام پر ہر دو اختلاف ہیں (۱) کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بعثت سے قبل کسی نبی کی شریعت پر پابند تھے یا نہیں ایک جماعت کی رائے ہے کہ نہیں یہ رائے ہے حضرت حسن بصری اور متکلمین کی ایک جماعت کی اس کے برخلاف دوسرا قول ہے کہ ان کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم پابند تھے۔ اب سوال ہے کہ کس شریعت کے پابند تھے؟

(۱) بعض کے نزدیک حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت کے۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کے۔ (۳) اور تیسرا قول یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے۔ (۴) قول چہارم یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے پابند تھے۔ تیسری جماعت کی رائے یہ ہے کہ اس باب میں توقف کرنا اولیٰ ہے یہ رائے امام غزالی اور عبدالجبار وغیرہ کی ہے۔ یہ ایک اختلافی مسئلہ کی تفصیل ہے۔

دوسرا مسئلہ اختلافی! آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سابقہ شرائع (باقی ماندہ) پر عمل کرنا کیسا ہے؟ اس کا حکم کیا ہے؟ احناف کے اکثر مشائخ اور حضرات شوافع نیز متکلمین کی ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ جب تک کوئی دلیل ناسخ نہ آ جائے (سابقہ شریعت سے متعلق کل کیلئے یا بعض کیلئے) اس وقت تک اس پر عمل کرنا ہے اور یہ قاعدہ ہر نبی اور اس کی امت کیلئے ہے سابقہ شرائع کے حق میں اس کے برخلاف متکلمین کے اکثر علماء کی رائے اور بعض احناف وشوافع کے مشائخ کی یہ رائے ہے کہ سابقہ شریعت پر عمل کرنا نہیں ہوگا الا یہ کہ کوئی حصہ اس میں ایسا ہو جو کہ نسخ کے لائق نہیں اور وہ منسوخ نہیں ہوسکتا اور نہ وہ موقت ہوسکتا ہے لہٰذا جب تک کوئی دلیل ایسی نہ ہو جو کہ اس سابقہ شریعت (کے کل جزء) پر باقی رہنے کیلئے دلالت نہ کرے اس وقت تک اس پر عمل کرنا درست نہ ہوگا۔ (شرح حسامی ج ۱ ص ٤٦٢ وغیرہ)

والمختار الخ: صاحب منار رحمۃ اللہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماقبل کی شرائع میں سے جس امر کو بیان فرمایا ہے تو اس پر عمل کرنا ہمارے لئے لازم ہے بغیر کسی انکار کے البتہ اگر قرآن کریم یا آپ نے اس کو نہیں بیان کیا بلکہ وہ توریت یا انجیل میں مذکور ہے تو اس پر عمل کرنا لازم نہ ہوگا اس وجہ سے بکثرت مقامات پر یہود ونصاریٰ نے توریت وانجیل میں تحریف وتبدیلی کردی ہے۔ لہٰذا ان کا بالیقین من عنداللہ ہونا نہ رہا اور اسی طرح اس پر عمل بھی نہ ہوگا جبکہ اللہ تعالیٰ نے ایک امر کو بیان کیا اور اس کے بعد صراحتاً اس سے روک دیا کہ اس طرح تم عمل نہ کرنا یا یہ بات عدم عمل کی دلالۃً معلوم ہو۔ لہٰذا اب اس پر عمل کرنا ہمارے لئے حرام ہوگا۔ یہ امام اعظم کے نزدیک ایک بڑا اور رہنما) اصول ہے جس سے بکثرت فروعات کا استنباط ہوسکتا ہے۔ اس تفصیل کے معلوم ہونے کے بعد یہ حقیقت بھی معلوم ہونا ضروری ہے کہ جن سابقہ شرائع پر عمل کرنا ہمارے حق میں لازم ہے وہ اس اعتبار سے ہے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت (میں داخل ہے اس کا جزء ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ وہ سابقہ انبیاء کرام علیہم السلام کی شرائع ہیں کیونکہ جب ہماری کتاب (قرآن مجید) میں ان کو بلا کسی انکار کے بیان کیا ہے تو اب وہ ہمارے دین (شریعت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم) کا ہی جزء ہوگیا چنانچہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں "أُولَئِكَ الَّذِينَ الخ" یہ خطاب ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو!

**(فائدہ)** یہ صراحتاً اس پر دلالت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان امور پر عمل کرنا ہے جن کی ہدایت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل حضرات انبیاء کرام کو دی گئی لہٰذا آپ بھی اس پر عمل کریں البتہ جن امور کو بیان نہیں کیا یا بیان کے بعد منع کردیا گیا یا ان پر بعد میں دلیل ناسخ وارد ہوگئی تو ان پر عمل نہ ہوگا۔

فمثال الخ:۔اس صورت کی مثال کہ نقل قصہ کے بعد کوئی انکار نہیں فرمایا گیا قال تعالیٰ "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا ای الخ" لہٰذا یہ سب ہی امورامت محمد یہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے حق میں مامور بہ ہیں دوسری مثال (۲) قال تعالیٰ "وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ الخ" اس سے ثابت ہوا کہ پانی کی تقسیم جائز ہے (۳) تیسری مثال قال تعالیٰ "أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الخ" لہٰذا یہ آیت بھی لواطت کے فعل کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح ان امور کی مثالیں ہیں جن کے نقل کرنے کے بعد انکار کیا گیا ہے کہ وہ ہمارے حق میں یہ حکم نہیں رکھتی (۱) قال تعالیٰ "وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا الخ" (۲) قال تعالیٰ "فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ الخ"

ان آیات سے معلوم ہوا کہ ان پر اشیاء کی حرمت بوجہ ظلم وسرکشی کے تھی۔لہٰذا اب وہ حرمت باقی نہیں۔

(فائدہ) اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فَبِظُلْمٍ الخ" سے اس کی صراحت ہے کہ ان پر ان کی حرمت ایسی نہیں ہے کہ جواب بھی باقی ہو وہ بطور سزاء کے اور کفران نعمت کے حلت کو اخذ کرلیا گیا تھا۔

کل ذی ظفر اونٹ، بطخ شترمرغ کہ یہ حیوانات وہ ہیں کہ ان کی انگلیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ ملی جلی ہوتی ہیں۔

## تقلید صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

**ثم شرع في بيان تقليد الصحابة إلحاقًا بأبحاث السنة، فقال: وتقليد الصحابي واجب يترك به القياس، أي قياس التابعين ومن بعدهم؛ لأن قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي آخر لاحتمال السماع من الرسول، بل هو الظاهر في حقه وإن لم يسند إليه، ولئن سلّم أنه ليس مسموعًا منه بل هو رأيه، فرأي الصحابي أقوى من رأي غيرهم؛ لأنهم شاهدوا أحوال التنزيل وأسرار الشريعة فلهم مزية على غيرهم. وقال الكرخي: لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس؛ لأنه حينئذٍ يتعيّن جهة السماع منه، بخلاف ما إذا كان مدركا بالقياس؛ لأنه يحتمل أن يكون هو رأيه وأخطأ فيه، فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي: لا يقلّد أحد منهم سواء كان مدركًا بالقياس أو لا؛ لأن الصحابة كان يخالف بعضهم بعضًا، وليس أحدهم أولى من الآخر، فتعيّن البطلان. وقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس، يعني أن أبا حنيفة وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في أقلّ الحيض، فإن العقل قاصر بدركه، فعملنا جميعًا بما قالت عائشة: أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليها، وأكثره عشرة. وشراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن الأول؛ فإن القياس يقتضي جوازه، ولكنا قلنا: بحرمته جميعًا عملاً بقول عائشة لتلك المرأة وقد باعت بستمائة بعد ما شرت بثمان مائة من زيد بن أرقم: بئس ما شريت واشتريت، أبلغي زيد بن أرقم بأن الله تعالى أبطل حجه وجهاده مع رسول الله إن لم يتُب واختلف عملهم في غيره، أي عمل أصحابنا في غير ما لا يدرك بالقياس، وهو ما يدرك بالقياس، فإنه حينئذٍ بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول**

**الصحابی. کما فی إعلام قدر رأس المال، فإن أبا حنیفة یشترط إعلام قدر رأس المال فی السلم وإن کان مشارًا إلیه عملًا بقول ابن عمر، وأبو یوسف ومحمد لم یشترطا عملًا بالرأی؛ لأن الإشارة أبلغ فی التعریف من التسمیة، وھی کفایة، فلا یحتاج إلی التسمیة.**

(**ترجمه وتشریح**):۔ سنت کی بحث کے ساتھ حضرات صحابہ کی (سنت قول وفعل کی) تقلید کو لاحق کرتے ہوئے اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

(**فائده**) جبکہ یہ ثابت شدہ ہو کہ فلاں صحابی رسول ہے تو یہ ایک نا قابل انکار ہے کہ ان صحابی نے ضرور اس باب میں جس کو وہ قولاً یا فعلاً اختیار کئے ہوئے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحتاً یا دلالۃً اشارۃً ضرور بالضرور علم رکھتے ہوں گے۔ لہٰذا من وجہ یہ بھی سنت رسول سے ہوتی ہے اس وجہ سے اس کو سنت رسول کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔ اب گویا کہ ماقبل کی بحث کا یہ تکملہ اور تتمہ ہے۔

فقال فخ:۔ صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تقلید کرنا واجب ہے صحابی کے قول کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا قیاس سے مراد تابعین کا قیاس ہے اور جو حضرات تابعین کے اہل الرائے حضرات کی رائے اور قیاس پر وہ اس میں داخل ہے اس وجہ سے کہ ایک صحابی کے قول اور رائے کو دوسرے صحابی کے قول اور اجتہاد (رائے) کی وجہ سے ترک نہ کیا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ احتمال قوی ہے کہ اس باب میں صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ضرور کوئی ارشاد سنا ہو گا جس کی وجہ سے صحابی نے یہ رائے اختیار کی ہے اگرچہ اس میں سند نہ ہو۔ بخلاف تابعی اور غیر تابعی کے ظاہر ہے کہ وہ ان کی اپنی رائے اور ان کا اجتہاد وقیاس ہے اور اگر اس کو بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ان صحابی نے اس اپنے قول میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ نہیں سنا بلکہ وہ تو محض ان کی اپنی ذاتی رائے اور قیاس ہی ہے تب بھی یہ کہا جائے گا کہ صحابی کی رائے زیادہ قوی ہے غیر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی رائے کے بالمقابل کیونکہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے قرآن کریم کے نزول کے احوال کا مشاہدہ کیا ہے اور اسرار شریعت اسباب نزول کو بہت قریب سے معلوم کیا ہے (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت بابرکت میں رہ کر) لہٰذا ان حضرات کو غیر صحابہ پر ترجیح ہوگی۔ یہ قول علامہ فخر الاسلام صاحب منار صاحب حسامی کا مختار اور حضرت امام مالک امام شافعی کا قول قدیم اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب بھی ہے۔ (شرح حسامی ج ۱ ص ۴٦٦)

وقال الکرخی فخ:۔ اس کے برخلاف علامہ کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تقلید واجب نہیں البتہ ان مسائل میں جن میں قیاس سے استنباط نہ ہو سکے (جس کی مثال (۱) حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول حیض کی کم از کم مدت تین یوم اور اکثر مدت دس یوم (۲) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول کہ بچہ والدہ کے پیٹ (رحم) میں دو سال سے زائد نہیں رہ سکتا۔

(حاشیہ شرح حسامی، ج ۱ ص ۴٦٧)

کیونکہ اب یہ جہت متعین ہو جائے گی کہ صحابی نے ضرور اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔ اگر قیاس کو دخل ہو سکتا تو ضرور اس کا ادراک ہو جاتا۔ نیز یہ بھی ہے کہ صحابی عادل ہوتا ہے اور وہ بغیر دلیل کے عمل نہیں کر سکتا۔ اب جب کہ قیاس کی نفی ہو گئی تو سماع عن النبی رائے ہوا اور ان سے اس میں خطاء ممکن ہے لہٰذا دوسرے کے حق میں وہ کیسے حجت ہو گی قاضی ابو زید کا یہی قول ہے۔

قال الشافعی:۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جدید یہ ہے کہ مدرک بالقیاس ہو یا نہ ہو بہر صورت صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

کی تقلید واجب نہیں ہے اس وجہ سے کہ خود حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم کا باہم اختلاف ہوتا تھا اور ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے بالمقابل اولویت اور فوقیت نہیں رکھتا لہٰذا تقلید ختم ہوگئی۔

وقد اتفق الخ:۔ جو شی کہ قیاس کے ادراک سے باہر ہے اس پر تو صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم کی تقلید پر احناف کا اتفاق ہے کہ واجب ہے چنانچہ حیض کی اقل مدت میں یہی ہے کہ کیونکہ عقل کا ادراک کرنا اس باب میں امر مشکل ہے لہٰذا ہم سب کا اسی پر عمل ہے جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا نے بیان فرمایا ہے۔

اقل الحیض الخ:۔ دوسری مثال و شراء ما باع الخ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ بائع نے ایک شی دس درہم کی فروخت کی کہ زید نے اس کو خرید کیا۔ ابھی زید نے اس کا ثمن ادا بھی نہ کیا تھا کہ بائع نے ہی اس زید سے اسی شی کو ۹ درہم میں خرید کرلیا (یعنی جس ثمن سے بائع نے فروخت کیا مشتری سے پھر اسی شی کو اس ثمن سے کم پر خرید کرلیا اس سے قبل کہ مشتری زید ثمن ادا کرے) یہ بھی عائشہ کے قول کی بنیاد پر ہے باوجود یہ کہ قیاس تو اس کے جواز کو ثابت کرتا ہے مگر تمام احناف اس کے حرام ہونے پر متفق ہیں چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا نے ایک عورت کے حق میں یہ فرمایا تھا جب کہ اس طرح سے عقد کیا بئس ماشریت الخ اور زید بن ارقم کے لیے یہ خبر دی جائے "ابلغی زید بن ارقم الخ"

واختلف الخ:۔ البتہ احناف کا اس صورت میں اختلاف ہے جبکہ کوئی مسئلہ ایسا ہو کہ اس میں قیاس سے ادراک ہوسکتا ہے تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ قیاس پر عمل ہوگا۔ صحابی کے قول کی تقلید واجب نہیں اور دوسری جماعت کے نزدیک تقلید واجب ہے (مثال) چنانچہ رأس المال کی مقدار کا بیان کردینا۔ خبر دینا، حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک عقد سلم میں یہ شرط ہے اگرچہ وہ مشار الیہ ہو (یعنی اس مال سلم کو اشارہ سے بتلا دیا گیا ہو) حضرت امام صاحب رحمہ اللہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالی عنہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی اس کی شرط نہیں لگاتے جبکہ اشارہ سے اس کو متعین کردیا گیا کیونکہ اشارہ کردینا کسی شی کی جانب زیادہ معروف کردیتا ہے اس کی زبانی مقدار بیان کرنے کے بالمقابل۔ لہٰذا یہ اشارہ کردینا کافی ہوجائے گا۔ تسمیہ (مقدار) کا بیان کرنا ضروری نہ ہوگا اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کا یہ قول قیاس کے مطابق ہے۔

(**فائدہ**) بیع سلم وہ عقد ہے کہ جس میں ثمن نقد ادا کرنا ہوتا ہے اور مال ایک مقررہ مدت کے بعد۔

**والأجير المشترک کالقصار إذا ضاع الثوب في يده فإنهما يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليدًا لعليّ حيث ضمن الخياط صيانةً لأموال الناس، وقال أبو حنيفة: إنه أمين فلا يضمن كالأجير الخاص لما ضاع في يده فهو أخذ بالرأي، وأما في ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا يضمن بالاتفاق. وهذا الاختلاف المذكور بين العلماء في وجوب التقليد وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم، ومن غير أن يثبت أن ذلک بلغ غير قائله فسكت مسلّمًا له، يعني في كل ما قال صحابي قولًا، ولم يبلغ غيره من الصحابة، فحينئذٍ اختلف العلماء في تقليده، بعضهم يقلدونه، وبعضهم لا، وأما إذا بلغ صحابيًا آخر فإنه لا يخلو، إماأن يسكت هذا**

**الآخر مسلمًا له أو خالفه، فإن سكت كان إجماعًا، فيجب تقليد الإجماع باتفاق العلماء، وإن خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين، فللمقلّد أن يعمل بأيّهما شاء، ولا يتعدّى إلى الشق الثالث؛ لأنه صار باطلاً بالإجماع المركب من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث، هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.**

**(ترجمه وتشریح)** :۔دوسری مثال والاجیر الخ اجیر مشترک مثل دھوبی کے اگراس سے کپڑا ضائع ہوجائے تو حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ضامن ہوگا۔اس وجہ سے کہ اس کے ہاتھ سے ضائع ہوا ہے۔اس صورت کے پیش نظر کہ یہ ممکن تھا کہ نقصان نہ ہوتا جیسے کہ سرقہ وغیرہ ہے اس میں یہ حضرات حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تقلید کرتے ہیں کہ انہوں نے ایک درزی کو ضامن بنایا تھا اوراس میں دراصل انسانوں کے مال کی حفاظت مقصود ہے۔

**(فائدہ)** جس طرح چوری کرنے میں ضمان آتا ہے سارق پر (جبکہ وہ مال موجود نہ رہے) اسی طرح اس ضائع کرنے میں بھی اس کو ضامن بنادیا گیا اگر ضمان واجب نہ ہوگا تو یہ لوگ بہت غفلت کریں گے کوئی حفاظت وغیرہ نہ کریں گے۔

وقال الخ:۔اس کے برخلاف حضرت امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اجیر مشترک امین ہے۔لہٰذا وہ ضامن نہ ہوگا جس طرح اجیر خاص ہے اگر ضائع ہوجائے وہ ضامن نہیں ہوتا۔اس جگہ حضرت امام صاحب رحمہ اللہ نے قیاس پر عمل کیا۔

**(فائدہ)** فیما یمکن الخ یہ ضمان اجیر مشترک پر اس وقت ہے حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب وہ شی ایسی ہو کہ اس کی حفاظت ممکن تھی کہ وہ ضائع نہ ہوسکے البتہ اگر ایسی صورت ہو کہ اس سے بچاؤ ممکن نہ تھا مثلاً اکثر و بیشتر آگ لگ جانے سے کوئی شی جل ہی جاتی ہے وہ شی جل گئی تب اس پر ضمان واجب نہ ہوگا بالاتفاق۔

وھذا الخ:۔یہ مذکورہ اختلاف جو تقلید کے وجوب اور عدم وجوب سے متعلق ہے اس صورت میں ہے جبکہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے وہ ثابت شدہ ہو اور اس میں کوئی اختلاف نہ ہو ان حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے درمیان اور اگر ایک صحابی کا قول دوسرے صحابی کو پہنچا جب ان غیر قائل دوسرے صحابی کے پاس یہ قول صحابی پہنچا تو دوسرے صاحب نے اس قول کو تسلیم کرتے ہوئے سکوت کیا ہو یا اس کی مخالفت کی۔لہٰذا اگر سکوت ہوا تو یہ اجماع میں داخل ہے۔لہٰذا بالاجماع اس کی تقلید کرنا واجب ہے اور اگر دوسرے صحابی نے اس کی مخالفت کی تو اب یہ مخالفت کرنا مجتہدین کے اختلاف کرنے کے مثل ہوگا۔ لہٰذا مقلد کو اختیار ہے کہ وہ جس مجتہد کی اتباع کرے شق ثالث کی جانب متعدی نہ ہوگا۔اس وجہ سے کہ شق ثالث باطل ہوگئی اس اجماع سے جو کہ مرکب ہے ان دونوں خلافوں سے کہ اس اجماع سے قول ثالث باطل ہو چکا۔

**(فائدہ)** متن کی عبارت ماثبت الخ۔یعنی ہر وہ حکم جو کہ صحابی کے قول سے ثابت ہوا ہو، من غیر خلاف بینھم یعنی خود حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اس باب میں کوئی اختلاف نہ ہوا ہو۔

ان ذالک الخ:۔یعنی قول صحابی غیر قائلہ یعنی اس قول کے قائل صحابی کے علاوہ دوسرے صحابی جن کا یہ قول نہیں، سکت یعنی جن دوسرے صحابی کے سامنے یہ قول پہنچا ہے۔

# ﴿تابعی کی تقلید﴾

وأما التابعي فإن ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض وهو الصحيح، فيجب تقليده، كما روى أن عليًا تحاكم إلى شريح القاضي في أيام خلافته في دِرعه، وقال: درعي عرفتها مع هذا اليهودي، فقال شريح لليهودي: ما تقول؟ قال: درعي وفي يدي، فطلب شاهدين من علي، فأتى علي بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند شريح، فقال شريح: أمّا شهادة مولاك فقد أجزتها لك؛ لأنه صار مُعتَقًا، وأمّا شهادة ابنك لك فلا أجيزها لك. وكان من مذهب علي أنه يجوز شهادة الابن للأب، وخالفه شريح في ذلك، فلم ينكره علي. فسلّم الدرع لليهودي، فقال اليهودي: أمير المؤمنين مشى معي إلى قاضيه، فقضى عليه، فرضي به، صدقتَ والله إنها لدرعك، وأسلم اليهودي، فسلّم الدرع على لليهودي، ووهبه فرسًا، وكان معه حتى استشهد في حرب صِفّين، وهكذا مسروق كان تابعيًا خالف ابن عباس في مسألة النذر بذبح الولد فإن ابن عباس يقول: من نذر بذبح الولد يلزمه مائة إبل قياسًا على دية النفس، فقال مسروق: لا، بل يلزمه ذبح شاة استدلالًا بفداء إسماعيل، فلم ينكره أحد، فصار إجماعًا، و روى عن أبي حنيفة أني لا أقلّد التابعي؛ لأنهم رجال ونحن رجال، لأن قول الصحابي إنما يقبل لاحتمال السماع وإصابة رأيهم ببركة صحبة النبي وهو مفقود في التابعي، وهو مختار شمس الأئمة، وهذا كله إن ظهرت فتواه في زمن الصحابة، وإن لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأى كان مثل سائر أئمة الفتوى لا يصحّ تقليده.

**(ترجمه وتشريح)**:۔واما التابعی الخ:۔اگر تابعی کا فتویٰ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانہ میں ظاہر ہوا تو ان کا فتویٰ بعض علماء کے نزدیک مثل حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے فتویٰ کے تقلید کرنا واجب ہے اور یہی قول اصح ہے چنانچہ مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنا فیصلہ حضرت شریح قاضی کے پاس پہنچایا اور یہ واقعہ خود ان کے اپنے دور خلافت میں پیش آیا۔ جب یہ مقدمہ شریح کے پاس آیا تو یہودی سے دریافت کیا کہ اس درع کی بابت کیا بیان دیتا ہے؟ اس یہودی نے جواب دیا کہ یہ درع میرے قبضہ میں ہے۔ حضرت شریح نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دو گواہ طلب کئے چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک گواہ اپنے صاحبزادے حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو پیش کیا اور دوسرا گواہ اپنے غلام قنبر کو قاضی صاحب نے فرمایا کہ آپ کے غلام کی شہادت تو معتبر ہے کہ آزاد شدہ ہونے کی وجہ سے، البتہ آپ کے صاحبزادے کی شہادت آپ کے حق میں جائز نہ ہوگی۔ حالانکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ مذہب تھا کہ باپ کے حق میں ولد کی شہادت معتبر ہے شریح نے اس مسئلہ میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اختلاف کیا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کوئی انکار نہ کرتے ہوئے اس کو تسلیم کر لیا اور وہ درع یہودی کے حوالے کر دی اس کے بعد یہودی نے اسلام قبول کر لیا اور یہ کہا کہ یہ درع تو آپ کی ہے اور اپنا ایک گھوڑا بھی ہبہ

کیا اور جنگ صفین میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ لشکر میں تھا شہید ہو گیا۔

دوسرا واقعہ:۔ حضرت مسروق تابعی ہیں۔ انہوں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس مسئلہ میں اختلاف کیا کہ اگر کوئی شخص اپنے ولد کے ذبح کرنے کی نذر مان لے تو اس پر ۱۰۰ اونٹ لازم ہیں اور یہ دیت نفس پر قیاس کرتے ہیں اس کے خلاف مسروق کا فتویٰ یہ تھا کہ فقط ایک بکری کا ذبح کرنا لازم ہے اور ان کا استدلال ہے حضرت اسماعیل علیہ السلام کے فدیہ پر۔ لہٰذا کسی صحابی نے بھی اختلاف نہ کیا اور اجماع ہو گیا حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کا یہ قول مروی ہے "انی لا اقلد التابعی لانهم رجال ونحن رجال" کیونکہ صحابی کے قول کو تو اس وجہ سے قبول کرنا ہوگا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ انہوں نے آپ سے سنا ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ صحابی کی رائے آپ کی صحبت کو پہنچ گئی ہو اور یہ دونوں باتیں تابعی میں موجود نہیں اور یہی قول مختار ہے شمس الائمہ رحمہ اللہ کا۔

وھذا الخ:۔ اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جبکہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانہ میں تابعی کا فتویٰ سامنے آ گیا ہو اور اگر صحابہ کے سامنے ظاہر نہ ہوا ہو تو اب ان کی رائے اگر حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی رائے کے ساتھ مزاحم نہ ہو تو اب کی رائے مثل دیگر ائمہ فتویٰ کی رائے کے ہوگا کہ ایسی صورت میں تقلید درست نہ ہوگی ہر مجتہد اپنی رائے میں مستقل ہوگا۔

بحمد اللہ دوسری بحث "سنت" کی تمام ہوئی۔

۲۶/ رجب المرجب ۱۴۰۰ھ

مطابق ۱۰/ جون ۱۹۸۰ء یوم چہار شنبہ

اسلام الحق مظاہری غفرلہ

# ﴿باب الاجماع﴾

ولما فرغ عن أقسام السنة شرع في بيان الإجماع فقال : وهو في اللغة الاتفاق، وفي الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمد في عصر واحد على أمر قولي أو فعلي. ركن الإجماع نوعان: عزيمة: وهو التكلّم منهم بما يوجب الاتفاق، أي اتفاق الكل على الحكم بأن يقولوا: أجمعنا على هذا، إن كان ذلك الشيء من باب القول. أو شروعهم في الفعل إن كان من بابه، أي كان ذالك الشيء من باب الفعل كما إذا شرع أهل الاجتهاد جميعًا في المضاربة أو المزارعة أو الشركة كان ذالك إجماعًا منهم على شرعيتها. ورخصة: وهو أن يتكلّم أو يفعل البعض، دون البعض، أي يتفق بعضهم على قول أو فعل وسكت الباقون منهم ولا يردّون عليهم بعد مضى مدّة التأمل، وهي ثلاثة أيام أو مجلس العلم، ويسمى هذا إجماعًا سكوتيًا، وهو مقبول عندنا. وفيه خلاف الشافعي؛ لأن السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة، ولا يدلّ على الرضا كما روى عن ابن عباس أنه خالف عمر في مسألة العول، فقيل له: هلّا أظهرت حجتك على عمر ؟ فقال: كان رجلًا مهيبًا فهبتُه ومنعتني دِرّته، والجواب أن هذا غير صحيح؛ لأن عمر كان أشدّ انقيادًا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول: لا خير فيكم ما لم تقولوا، ولا خير لي ما لم أسمع وكيف يُظنّ في حق الصحابة التقصير في أمور الدين والسكوت عن الحق في موضع الحاجة وقد قال: الساكت عن الحق شيطان أخرس.

(**ترجمه وتشریح**):۔ بحث دوم سنت سے فراغت کے بعد تیسری بحث ''اجماع'' کی شروع فرماتے ہوئے ارقام فرماتے ہیں۔

الاجماع الخ:۔ لغوی معنی اتفاق کرنا اور شرعی اصطلاحی معنی آپ ﷺ کے صالح اہل اجتہاد کا ایک وقت (عصر واحد) میں کسی ایک قول یا ایک فعل پر اتفاق کر لینا۔

(**فائدہ**) لغوی معنی عزم کرنا، اتفاق کرنا، دونوں آتے ہیں عزم کے معنی پختگی یعنی کسی امر پر پختگی اختیار کرنا۔ الاتفاق یعنی قولاً، فعلاً، اعتقاداً، اشتراک کر لینا اور اہل اجتہاد کی قید لازمی ہے اس وجہ سے کہ جن میں اجتہاد کی صلاحیت نہ ہو ان کے اتفاق کا کوئی اعتبار نہیں۔ اس پر الف لام برائے استغراق ہے اس سے احتراز کرنا ہے بعض کے اتفاق سے کہ اجماع میں یہ کافی نہ ہوگا اور امت محمدیہ ﷺ کی قید سے ماضی کی شرائع کے اتفاق واشتراک کی نفی کرنا ہے، عصر واحد سے اشارہ کرنا ہے کہ اجماع کیلئے تمام زمانوں کے اہل اجتہاد کا اتفاق کرنا ضروری نہیں بلکہ جس وقت وہ واقعہ حادثہ پیش آیا اور اس سے متعلق جو حکم اخذ کیا اس پر تمام کا اتفاق ہو گیا جس قدر اس وقت اہل اجتہاد تھے۔

علی امر:۔ یعنی وہ امر فعلی ہو یا قولی یا اعتقادی، کتاب وسنت سے اس کا حکم ظاہر نہیں ثابت نہیں ایسے امر پر اجماع منعقد ہو جائے۔

(شرح حسامی ج ١ ص٤٦٩)

ورکن الخ:۔ جس پر اجماع قائم ہوگا اس کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت یعنی اہل اجتہاد کا اتفاق کر لینا کسی حکم پر جس میں اتفاق ثابت ہو جائے اور اس طرح بیان دیں "اجمعنا علیٰ هذا" اگر اس کا تعلق قول سے ہے یعنی وہ شی قول کے باب میں سے ہے اور اگر افعال کے قبیلہ سے ہے تو اہل اجتہاد کا اتفاقاً اس پر عمل شروع کر دینا چنانچہ عقد مضاربت، مزارعت، مشارکت اسی صورت میں داخل ہے کہ اہل اجتہاد کا اس پر عمل اجماعی طور پر ہو گیا لہٰذا ان کا ثبوت اجماع سے ہے۔ (۲) دوسری قسم رخصت بعض حضرات کا اس پر اتفاق قولاً کر لینا (اگر وہ امر قولی ہے) یا عمل میں شروع کر دینا اگر وہ امر فعلی ہے بعض حضرات اس پر سکوت کر لیں (جب کہ ان کو اس کی اطلاع پہنچے ایک جماعت نے اس باب میں یہ قول یا فعل اختیار کیا ہے) اور تامل اور غور وفکر کی مدت گذر جانے کے بعد تک ان کا رد کرنا ثابت اور ظاہر نہ ہوا اور یہ مدت تین یوم ہے اور کم از کم اہل علم کی مجلس کی مدت ہے اور اس اجماع کا نام "اجماع سکوتی" ہے جو کہ احناف کے نزدیک معتبر اور مقبول ہے امام شافعی رحمہ اللہ اس میں اختلاف کرتے ہیں کیونکہ سکوت جس طرح موافقت میں ہو سکتا ہے بڑوں کے دبدبہ کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے جو کہ رضا مندی پر دلالت نہیں کرتا چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اختلاف کیا مسئلہ عول میں تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کسی نے عرض کیا کہ آپ نے عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اپنی حجت کو کیوں ظاہر نہ کیا؟ جواب دیا کہ وہ ایک بارعب شخص ہیں ان کے درّے نے مجھ کو باز رکھا۔ **اس تقریر کا جواب!** حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فرمانا کس طرح درست ہوگا؟ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حق کو قبول کرنے میں دوسروں سے بہت زیادہ انقیاد کرتے تھے اور ان کا تو یہ مقولہ ہے "لاخير فيكم الخ" لہٰذا یہ کس طرح گمان کر لیا جائے کہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم دین کے معاملات میں تقصیر کریں اور سکوت کریں حالانکہ آپ کا ارشاد ہے "الساكت عن الحق شيطان اخرس".

**وأهل الإجماع من كان مجتهدًا صالحًا إلا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد ليس فيه هوى ولا فسق، صفة لقوله: مجتهدًا كأنه قال: أهل الإجماع من كان مجتهدًا صالحًا إلا فيما يستغني عن الرأي، فإنه لا يشترط فيه أهل الاجتهاد، بل لا بد فيه من اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن إجماعًا كنقل القرآن، وأعداد الركعات، ومقادير الزكاة، واستقراض الخبز، والاستحمام، وقال أبو بكر الباقلاني: إن الاجتهاد ليس بشرط في المسائل الاجتهادية أيضًا، ويكفي قول العوام في انعقاد الإجماع، والجواب أنهم كالأنعام، وعليهم أن يقلّدوا المجتهدين، ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد. وكونه من الصحابة أو من العِترة لا يشترط، يعني قال بعضهم: لا إجماع إلا للصحابة؛ لأن النبي ﷺ مَدَحهم وأثنى عليهم الخير، فهم الأصول في علم الشريعة وانعقاد الأحكام، وقال بعضهم: لا إجماع إلا لعترته، أي نسله وأهل قرابته؛ لأنه قال: إني تركت فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلوا، كتاب الله وعترتي، وعندنا شيء من ذالك ليس بشرط، بل يكفي المجتهدون الصالحون فيه، وما ذكرتم إنما يدل على فضلهم لا على أن إجماعهم حجة دون غيرهم. وكذا أهل المدينة وانقراض العصر، أي**

كذلك لا يشترط كون أهل الإجماع أهلَ المدينة، أو انقراض عصرهم، قال مالك: يشترط فيه كونهم من أهل المدينة؛ لأنه قال: إن المدينة تنفي خُبثها كما ينفي الكِير خبث الحديد، والخطاء أيضًا خبث، فيكون منفيًا عنها. والجواب أن ذلك لفضلهم لا يكون دليلًا على أنّ إجماعهم حجة لا غيرُ، وقال الشافعي: يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين، فلا يكون إجماعهم حجة ما لم يموتوا؛ لأن الرجوع قبله محتمل، ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار، قلنا: النصوص الدالة على حجية الإجماع لا تفصل بين أن يموتوا أولم يموتوا.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔وہ حضرات جن پر اجماع منعقد ہوتا ہے وہ حضرات ہیں کہ وہ مجتہد ہوں اور صالح ہوں (مگر وہ مسائل واحکام کہ ان میں اجتہاد کی ضرورت ہی نہ ہو) اور ان حضرات میں نہ ہوئی پرستی ہو یعنی وہ اہل بدعت نہ ہوں اور نہ ان میں فسق ہو مجتہد کی صفت ہے اور گویا کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس طرح کہا ہے "اهل الاجماع الخ"

الا فیما الخ:۔یعنی وہ احکامات جو کہ نصوص سے صراحۃً ثابت شدہ ہیں اور ان میں اجتہاد کی ضرورت ہی نہیں وہ اہل اجتہاد کے اجتہاد سے خارج اور مستثنیٰ ہیں اور اس نوع کے مسائل واحکام میں اجماع شرط نہیں بلکہ ان میں عوام وخواص کل کا اتفاق کرنا ضروری ہے۔

حتیٰ الخ:۔یہاں تک کہ اگر ان میں سے کوئی ایک شخص (عوام یا خواص میں سے) اس منصوص حکم میں اختلاف کرے تو وہ اجماع سے نکل جائے گا۔ ایسا نہیں کیونکہ اس کو اجماع کی ضرورت ہی نہیں اور جو اختلاف کرے۔ وہ کافر ہوگا بخلاف اجتہادیہ مسائل میں اگر اجماع سے کوئی ایک اختلاف کرے گا وہ کافر تو نہ ہوگا۔ البتہ اس کو خلاف کہنا زیادہ مناسب ہے۔(و كذا قال صاحب الهداية فى الجلد الثالث)

کنقل الخ:۔یہ وہ مسائل ہیں کہ جن میں اختلاف کرنا کفر ہے۔

وقال الخ:۔ابو بکر باقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مسائل اجتہادیہ میں بھی اجتہاد شرط نہیں بلکہ عوام کا قول بھی اجماع منعقد کرنے کیلئے کافی ہو جائے گا **الجواب** شارح رحمہ اللہ جمہور علماء کی جانب سے الباقلانی رحمہ اللہ جواباً ارشاد فرماتے ہیں کہ عوام تو مثل چوپاؤں کے ہیں۔ ان پر تو لازم ہے کہ وہ اہل اجتہاد کی تقلید کریں اور جن امور میں ان پر تقلید کرنا واجب ہے ان مسائل میں ان کا اختلاف معتبر نہ ہوگا۔

وقيل: يشترط للإجماع عدم الاختلاف السابق عند أبي حنيفة، يعني إذا اختلف أهل عصر في مسألة وماتوا عليه، ثم يريد مَن بعدهم أن يجمعوا على قول واحد منها قيل: لا يجوز ذلك الإجماع عند أبي حنيفة، وليس كذالك في الصحيح، بل الصحيح أنه ينعقد عنده إجماع متأخّر، ويرتفع الخلاف السابق من البين، ونظيره مسألة بيع أم الولد، فإنه عند عمر لا يجوز، وعند علي يجوز. ثم بعد ذلك أجمعوا على عدم جواز بيعها، فإن قضى القاضي بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد؛ لأنه مخالف للإجماع

**اللاحق، ويجوز عند أبي حنيفة في رواية الكرخي عنه لأجل الاختلاف السابق، وأبو يوسف في رواية معه، وفي رواية مع محمد. والشرط اجتماع الكل، وخلاف الواحد مانع كخلاف الأكثر، يعني في حين انعقاد الإجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرًا ولا ينعقد الإجماع؛ لأن لفظ الأمة في قوله: لا تجتمع أمتي على الضلالة يتناول الكل، فيحتمل أن يكون الصواب مع المخالف، وقال بعض المعتزلة: ينعقد الإجماع باتفاق الأكثر؛ لأن الحق مع الجماعة؛ لقوله: يد الله على الجماعة فمن شذَّ شُذَّ في النار، والجواب أن معناه بعد تحقق الإجماع من شذَّ وخرج منه دخل في النار.**

(**ترجمہ وتشریح**) :۔اور بعض علماء کی رائے ہے کہ اجماع لاحق کیلئے (یہ) شرط ہے کہ اختلاف سابق نہ پایا جائے حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک یعنی یہ شرط امام صاحب کے نزدیک ہے۔

یعنی الخ:۔اگر اہل عصر اہل اجتہاد کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہوگیا اور اسی اختلاف کے ہوتے ہوئے ان حضرات کی وفات ہوگئی تو اس کے بعد اگر علماء وقت یہ ارادہ کریں کہ ان میں سے کسی ایک کے قول پر اجماع منعقد کرلیں تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اب یہ اجماع معتبر نہ ہوگا اسوجہ سے کہ اجماع لاحق کی شرط معدوم ہے۔

جس کا ذکر متن میں ہے ولیس الخ حالانکہ یہ نسبت حضرت امام صاحب کی جانب قول اصح کے مطابق ثابت شدہ نہیں بلکہ قول اصح تو یہ ہے کہ متاخرین کا یہ اجماع معتبر ہوگا اور درمیان سے اختلاف ختم ہوجائے گا اور اس کی نظیر ام ولد کی بیع کا مسئلہ ہے۔حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ کے نزدیک جائز نہیں اور حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کے نزدیک جائز ہے بعد میں حضرات علماء متاخرین مجتہدین کا اس پر اجماع منعقد ہوگیا کہ اس کی بیع ناجائز ہے۔

پس اگر کسی قاضی نے اب جواز کا فیصلہ صادر کردیا تو وہ نافذ نہ ہوگا۔حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ اجماع لاحق کے خلاف ہوا۔حضرت امام کرخی رحمہ اللہ راوی ہیں کہ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اس وجہ سے کہ سابق اختلاف تو موجود ہے اور حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ ایک روایت میں حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے ساتھ اور ایک روایت ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔

والشرط الخ:۔اور کل اہل اجتہاد کا اجماع کرنا شرط ہے اور اگر ان میں سے ایک کا اختلاف ہوگیا تو یہ اختلاف ایسا ہی مانع ہے اجماع کے انعقاد کیلئے جیسا کہ اکثر اہل اجتہاد کا اختلاف کرنا۔لان الخ اس وجہ سے کہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم "لا تجتمع امتی علی الضلالۃ الخ" میں لفظ (الامۃ) کل کے مفہوم پر مشتمل ہے پس احتمال ہے کہ مخالف کے ساتھ صواب (صحت) ہو یعنی کسی نے اختلاف کردیا تو یہ بھی احتمال ہے کہ اس مخالف کا قول ہی صحیح ہو اور بعض معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ اکثر علماء کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوسکتا ہے کیونکہ حق جماعت کے ساتھ ہے چنانچہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "ید اللہ علی الجماعۃ الخ" جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے یعنی نصرت ہے جو شخص جماعت سے نکل گیا وہ جہنم میں داخل ہوگیا۔

الجواب! جواب یہ دیا گیا کہ اس ارشاد کا مفہوم یہ ہے کہ اجماع کے متحقق ہوجانے کے بعد جو شخص جماعت سے باہر ہوگا اور اس میں اختلاف ڈالے گا وہ داخل نار ہوگا۔شذ یعنی منفرد ہوا، شذ داخل ہوا، ید اللہ یعنی اللہ تعالی کی مدد و نصرت۔

وحكمه في الأصل أن يثبت المراد به شرعًا على سبيل اليقين، يعني أن الإجماع في الأمور الشرعية في الأصل يفيد اليقين والقطعية، فيكفر جاحده وإن كان في بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالإجماع السكوتي لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ وصفهم بالوسطية، وهي العدالة، فيكون إجماعهم حجة، وكذا قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ والخيرية إنما يكون باعتبار كمالهم في الدين، فيكون إجماعهم حجة، وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ﴾ فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول، فيكون إجماعهم كخبر الرسول حجة قطعية وأمثاله، وقد ضلّ بعض المعتزلة والروافض فقالوا: إن الإجماع ليس بحجة؛ لأن كل واحد منهم يحتمل أن يكون مُخطئًا، فكذا الجميع. ولا يدرون قوة الحبل المؤلّف من الشعرات وأمثاله.

**(ترجمه وتشریح)**:۔ اوراس اجماع کا حکم اصل وضع میں یہ ہے کہ اس سے جومراد ہوگی وہ یقین کے ساتھ ثابت شدہ ہوگی، عندالشرع اوروہ مراد ہی مشروع ہوگی اور یہ اجماع شرعی امور میں یقین اور قطعیت کا فائدہ دے گا پس جواس کا انکار کرے گا وہ کافر ہوگا۔

فیکفر جاحدہ الخ:۔ علماء بخارا اور بلخ کے نزدیک اجماع کا منکر کافر ہے یہی وجہ ہے روافض کے کفر کی کہ وہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے منکر ہیں باوجود یہ کہ اجماع سے ثابت ہے۔

ابن العربی کی رائے یہ ہے کہ جب تک اجماع سے خلاف کرنے والا کتاب وسنت سے استدلال کرتا ہے اگر چہ اس کی تاویل وغیرہ فاسد ہو تو اب اگر یہ ضروریات دین جیسی چیز میں اجماع کا منکر ہے تو وہ بلاشبہ کافر ہے (مثلاً نماز کی ر (ت وغیرہ) اوراگروہ امراس نوع میں داخل نہیں تواس کے منکر کو کافر نہ کہا جائے۔

وان کان الخ:۔ اگر چہ بعض مواضع میں عوارض کی وجہ سے قطعیت کا فائدہ (وہ اجماع) نہ دے مثل اجماع سکوتی کے۔

لقولہ تعالیٰ الخ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ اجماع یقین کا فائدہ دیتا ہے آیت کا مطلب ''اوراسی طرح ہم نے بنادیا تم کو معتدل امت تاکہ تم تمام انسانوں پر گواہ بنو'' باری تعالیٰ نے اس آیت میں اس امت کی صفت بیان فرمائی ہے۔

وسطیت الخ سے جس کا مطلب ہے کہ اس میں عدالت ہے۔ لہٰذا امت کا اجماع حجت ہوا۔ دوسری دلیل! قال تعالیٰ ''کنتم خیر امۃ الخ'' اور خیریت اس امت کے دین کے کامل ہونے کی وجہ سے ہے لہٰذا اس امت کا اجماع حجت ہے تیسری دلیل !قال تعالیٰ ومن الخ اور جو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جھگڑتا (اختلاف کرتا) ہے۔ ہدایت اس کیلئے ظاہر ہوجانے کے باوجود اور وہ شخص مؤمنوں کے راستہ کے خلاف چلتا ہے۔

اس آیت میں اہل ایمان سے مخالفت کو رسول کی مخالفت کے مثل قرار دیا گیا ہے پس اہل ایمان کا اجماع مانند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کے حجت قطعیہ ہے۔

وقد الخ:۔بعض معتزلہ اور روافض گمراہ ہوگئے کہ ان کی یہ رائے ہے کہ اجماع حجت نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے خطاء کرنے کا احتمال ہے اور جب ہر ایک خطاء کر سکتا ہے تو سب ہی خطاء کر سکتے ہیں۔

حضرت شارح رحمہ اللہ جواباً ارشاد فرماتے ہیں کہ ان ناواقف لوگوں کو بٹی ہوئی رسی کی قوت کا ادراک نہیں ہے۔

**ثم إنهم اختلفوا في أن الإجماع هل يشترط في انعقاده أن يكون له داعٍ مقدّم عليه من دليل ظني أو ينعقد فجأةً بلا دليل باعث عليه بإلهام وتوفيق من الله بأن يخلق الله فيهم علمًا ضروريًا ويوفقهم لاختيار الصواب؟ فقيل: لا يشترط له الداعي، والأصح المختار أنه لا بد له من داعٍ على ماقال المصنف: والداعي قد يكون من أخبار الآحاد والقياس أمّا أخبار الآحاد فكإجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض، والداعي إليه قوله عليه السلام: لا تبيعوا الطعام قبل القبض، وأما القياس فكإجماعهم على حرمة الربا في الأرز، والداعي إليه القياس على الأشياء الستة، وفي قوله: قد يكون إشارة إلى أن الداعي قد يكون من الكتاب أيضًا كإجماعهم على حرمة الجدّات وبنات البنات؛ لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ وقيل: لا يجوز ذلك؛ إذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج إلى الإجماع ثم بيّن المصنف أنه لا بد لنقل الإجماع أيضاً من الإجماع، فقال: وإذا انتقل إلينا إجماع السلف بإجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر، فيكون موجبًا للعلم والعمل قطعًا كإجماعهم على كون القرآن كتابَ الله تعالى، وفرضية الصلاة وغيرها. وإذا انتقل إلينا بالأفراد كان كنقل السنة بالآحاد فإنه يوجب العمل دون العلم، مثل خبر الآحاد كقول عبيدة السلماني: اجتمع الصحابة على محافظة الأربع قبل الظهر، وتحريم نكاح الأخت في عدّة الأخت، وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة، ولم يتعرّض لتمثيله بالحديث المشهور؛ إذ لا فرق بينه وبين المتواتر إلا بعدم اشتهاره في قرن الصحابة، وهذا لم يستقم ههنا؛ لأن الإجماع لم يكن في زمن الرسول، وإنما يكون في زمن الصحابة، فبعده ليس إلا آحاد أو متواتر.**

(**ترجمه وتشریح**):۔اس تفصیل کے بعد اہل علم کا اس میں اختلاف ہے کہ اجماع کے انعقاد کیلئے یہ شرط ہے کہ کوئی ایسا سبب ہو جو کہ اجماع کے انعقاد سے قبل اس کا داعی ہو اور وہ داعی دلیل ظنی ہو یا کوئی ایسی شرط نہیں (بلکہ) بغیر کسی دلیل کے متوجہ کرنے کے الہام کے ذریعہ فوری طور پر اہل اجتہاد کو من جانب اللہ توفیق اجماع عطاء ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان میں ایک خاص قسم کا علم (ضروری) پیدا فرما دیتے ہیں اور صحیح کے اختیار کی ان سب کو توفیق عطا فرما دیتے ہیں۔لہٰذا اس میں یہ دونوں قول ہیں۔ایک قول یہ ہے کہ کوئی شرط نہیں اجماع کیلئے کسی داعی کے موجود ہونے کی اور دوسرا قول ہے کہ کسی سبب داعی کا ہونا ضروری ہے اور یہ قول اصح ہے چونکہ مصنف رحمہ اللہ اسی کو بیان فرماتے ہیں والداعی الخ اور اجماع کے انعقاد کیلئے یہ داعی بھی تو خبر واحد کی اقسام میں سے خبر واحد کی قسم ہوگی یا قیاس اس کا مقتضاء یعنی داعی ہوگا۔

واما الخ:۔اخبارآحاد کی نظیر چنانچہ حضرات علماء کرام کا اس پر اجماع ہے کہ قبضہ سے قبل طعام کی بیع جائز نہیں اور ایک ارشاد نبوی ﷺ اس کی جانب داعی ہے "لاتبیعوا الخ" قبضہ سے قبل طعام کی بیع نہ کرو!

(مشکوٰۃ و بخاری و مسلم)

واما القیاس الخ:۔قیاس کے داعی ہونے کی نظیر علماء کرام کا اجماع کرنا چاول میں ربوٰی کی حرمت پر اور اس کیلئے داعی اشیاء ستہ پر قیاس کرنا ہے وقولہ قدیکون الخ میں مصنف رحمۃ اللہ نے اس امر کی جانب اشارہ فرمایا کہ اس کا داعی کبھی کتاب اللہ سے بھی ممکن ہے چنانچہ علماء کا اجماع کر لینا جدات اور بنات البنات کی حرمت پر اس آیت "حرمت علیکم الخ" کی وجہ سے۔

(**فائدہ**) جدہ کی جمع جدات، دادی، پردادی آخر تک اسی حکم میں ہے بنت کی جمع بنات اور لڑکی لڑکی بنات البنات ہوئی اور یہ بھی آخر تک داخل ہے اور بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ میں جب کوئی امر موجود ہے تو اب یہ اجماع کیلئے داعی ہو۔ درست نہیں جیسا کہ صاحب توضیح کی یہ رائے ہے اور اس جماعت کی رائے ہے کہ عرفاً یہ اجماع لغو ہے۔

واذا انتقل الخ:۔مصنف رحمۃ اللہ اس سے یہ بیان فرماتے ہیں کہ اجماع کا منتقل ہونا ایک زمانہ کے اہل اجماع سے دوسرے قرن کے اہل اجماع کی جانب لازمی اور ضروری ہے فرماتے ہیں کہ جب حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہماری جانب منتقل ہوگیا اور یہ انتقال ہر قرن کے اجماع کے ذریعہ ہوا ہو (اور ہر زمانہ کے اہل اجماع نے اس پر اجماع کیا ہو) تو اس کا حکم حدیث متواتر کے مانند ہوگا اور وہ حکم عمل ہر دو کے حق میں موجب ہوگا اور یہ ایجاب قطعی ہوگا۔ چنانچہ قرآن کریم کے کتاب اللہ ہونے اور نماز کی فرضیت (وغیرہما) پر اجماع جو کہ زمانہ سلف سے آج تک منتقل ہو رہا ہے اس کی نظیر ہے اور اگر یہ انتقال بذریعہ افراد ہے تو خبر واحد کے حکم میں ہے یہ عمل کو ثابت کرتا ہے یقین قطعی کو نہیں جیسا کہ خبر آحاد کا حکم ہے کقول عبیدۃ الخ اور چنانچہ عبیدہ سلمانی کا قول ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اس پر اجماع ہو چکا تھا کہ نماز ظہر سے قبل کی چار رکعت سنتوں پر اہتمام کے ساتھ محافظت کرنا اور بہن کی عدت کے زمانہ میں اس کی دوسری بہن سے نکاح کرنا اور خلوت صحیحہ سے مہر کا مؤکد ہو جانا۔ اب اس کا ناقل ایک فرد ہے یعنی عبیدہ سلمانی اور ان امور ثلثہ کو حدیث مشہورہ کے ساتھ تمثیل کرنے کیلئے کوئی کوشش نہیں کی گئی کیونکہ خبر مشہور اور خبر متواتر کے درمیان کوئی فرق نہیں مگر چونکہ قرن صحابہ میں وہ مشہور نہ ہوئی تھی اور اس مقام پر یہ مستقیم نہیں ہے کیونکہ آپ کے زمانہ میں اجماع نہیں ہوتا بلکہ اجماع تو حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانہ میں ہوتا ہے اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد آحاد اور متواتر کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں ہوا کرتی جس کی تفصیل اقسام سنت کی بحث میں گزر چکی ہے۔

**ثم هو على مراتب، أي الإجماع في نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب في القوة، والضعف، واليقين، والظن. فالأقوى إجماع الصحابة نصًا مثل أن يقولوا جميعًا: أجمعنا على كذا، فإنه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفّر جاحده، ومنه الإجماع على خلافة أبي بكر .ثم الذي نص البعض وسكت الباقون من الصحابة، وهو المسمّى بالإجماع السكوتي، ولا يكفر جاحده وإن كان من الأدلة القطعية. ثم إجماع مَن بعدهم، أي بعد الصحابة من أهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمأنينة دون اليقين. ثم إجماعهم على قولٍ سبق فيه مخالف،**

**يعني اختلفوا أوّلاً على قولين، ثم أجمع من بعدهم على قول واحد، فهذا دون الكل، فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم، ويكون مقدمًا على القياس كخبر الواحد.**

(**ترجمه وتشریح**):۔اس تفصیل کے بعد (اس اجماع کا حکم اور درجہ کیا ہوگا) اس امر کی تفصیل بیان فرماتے ہیں کہ اجماع کے چند مراتب ہیں۔یعنی فی نفسہ اجماع کے چند مراتب ہیں من حیث القوۃ والضعف اور من حیث الیقین والظن اور اس وقت اجماع کے منتقل ہونے (اور نہ ہونے) سے کوئی بحث کا تعلق نہ ہوگا بلکہ یہ بیان محض نفس اجماع سے متعلق ہوگا خواہ وہ منتقل شدہ ہو یا غیر منتقل۔

فالاقوی الخ:۔زیادہ قوی وہ اجماع ہے جو کہ منصوص حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم کا اجماع ہو۔مثلاً اس طرح فرمائیں کہ "ہم سب نے اجماع کیا ہے" اس امر پر۔تو اس نوع کا اجماع فائدہ دیتے ہیں (من حیث القوۃ) آیت کے مانند ہے اور خبر متواتر کے مثل ہے چنانچہ اس کا منکر کافر ہو جائے گا اور اس میں سے ایک مثال اس نوع کے اجماع کی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالی عنہ کی خلافت پر حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم کا اجماع کرنا ہے اس کے بعد دوسرا درجہ اس اجماع کا ہے کہ بعض حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم نے صراحتاً ارشاد فرمایا اور بعض نے سکوت فرمالیا۔اس کو اجماع سکوتی سے موسوم کیا گیا ہے اس کا منکر کافر نہیں اگر چہ اس نوع کا اجماع دلائل قطعیہ میں داخل ہے۔

(تیسری نوع) اجماع صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم کے بعد ہر قرن (دور) کے اہل اجماع کا اجماع کرنا ہے کسی حکم (مسئلہ پر)۔(جبکہ) اس مسئلہ میں حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو۔اس نوع کا درجہ خبر مشہور کے مثل ہے جو کہ طمانیت کا فائدہ دیتا ہے یقین قطعی کا نہیں۔

(قسم چہارم) حضرات صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم کے اختلاف کے باوجود اس مسئلہ پر بعد کے اہل اجماع کا اجماع کر لینا یعنی اولاً تو دو قول تھے اس کے بعد ایک قول پر اجماع کر لیا۔اس نوع کا درجہ سب سے کم ہے۔پس وہ خبر واحد کے درجہ میں ہے اور (اس کا حکم یہ ہے کہ وہ) عمل کو ثابت کرتا ہے علم یقینی اور قطعی کو نہیں اور اس کو قیاس سے مقدم رکھا جائے گا جس طرح خبر واحد قیاس سے مقدم ہوتی ہے۔

**والأمة إذا اختلفوا في مسألة في أيّ عصر كان على أقوال كان إجماعًا منهم على أن ما عداها باطل، ولا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر كما في الحامل المتوفّى عنها زوجها، قيل: تعتدّ بعدة الحامل، وقيل: بأبعد الأجلين، ولا يجوز أن تعتدّ بعدّة الوفاة إذا لم تكن أبعد الأجلين. وقيل: هذا في الصحابة خاصةً، أي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط؛ فإنهم إن اختلفوا على قولين كان إجماعًا على بطلان القول الثالث دون سائر الأمة، ولكن الحق أن بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر، وهذا يسمّى إجماعًا مركبًا؛ لأنه نشأ من اختلاف قولين، وهو أقسام: قسم منها يسمّى بعدم القائل بالفصل، وقد بيّنها صاحب التوضيح بما لا يتصور المزيد عليه، وعندي أن هذا الأصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الأربعة وبطلان الخامس المستحدث، ولكن يرد عليه أنه إن أريد بالاختلاف الاختلافُ مشافهةً في زمان واحد فينبغي أن يكون مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل باطلًا، حين اختلف أبو حنيفة مع مالك في زمان واحد، وإن**

أريد بالاختلاف أعمّ من أن يكون في زمان واحد أم لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعي وأحمد ابن حنبل؟ والجواب عنه صعب، وقد بالغت في تحقيقه في التفسير الأحمدي، وبذلت جهدي وطاقتي فيه، ولم يسبقني إلى مثله أحد، فطالِعه إن شئت.

(**ترجمہ وتشریح**):۔اور امت کا جب کسی مسئلہ میں کسی بھی زمانہ میں متعدد اقوال پر اختلاف ہو گیا ہو تو ان میں سے اجماع ہوگا اس امر پر کہ اس کے علاوہ باطل ہے اور ان کے بعد والوں کیلئے (بعد میں) یہ جائز نہ ہوگا کہ دوسرا قول نکالا جائے (اور اختلاف کے بعد اجماع شدہ مسئلہ پر بعد میں اختلاف کرتے ہوئے نیا قول پیدا کرنا جائز نہ ہوگا) مثلاً وہ عورت کہ جس کا شوہر انتقال کر جائے اور وہ عورت (زوجہ) حاملہ ہو تو اس میں یہ اختلاف ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک حاملہ عورت کی عدت کے مطابق ہی عدت گزارے گی۔

دوسرا قول ہے کہ ابعد الاجلین کو اختیار کرنا ہوگا یعنی جس میں وقت زیادہ ہو اور وفات کی عدت ابعد الاجلین نہ ہو تو یہ عدت گزارنا جائز نہ ہوگا۔

(**فائدہ**) یعنی جب کسی مسئلہ میں دو یا اس سے زائد اقوال ہیں اور وہ مسئلہ مختلف فیہ ہے تو اس اختلاف نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اب ان اقوال کے علاوہ باطل ہے کہ اب مزید کوئی قول آخر پیدا کیا جائے متن کی اس عبارت سے عموم معلوم ہوتا ہے اسی وجہ سے حضرت شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ایک عصر فرمایا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور کے ساتھ مخصوص ہے کہ بعد میں قول جدید (آخر) پیدا کرنا باطل ہے کہ ان حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اگر اختلاف کسی مسئلہ میں ہے اور اس میں دو (یا تین قول) ہیں تو اس کے علاوہ تیسرے (یا چوتھے) قول پر علماء کے اجماع کے مطابق بطلان کا حکم ہوگا۔حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے علاوہ تمام امت کیلئے یہ نہیں ہے۔

ولكن الخ:۔اور حضرت شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حق یہی ہے کہ تیسرا (یا چوتھا) قول باطل ہے علی الاطلاق تمام امت کیلئے اور اس اجماع کا نام "اجماع مرکب" رکھا گیا ہے اس وجہ سے کہ یہ اجماع ظاہر ہوا ہے دو مختلف اقوال سے۔

وهو الخ:۔اور اجماع مرکب کی چند اقسام ہیں ایک نوع وہ ہے جس کا نام رکھا گیا ہے "عدم القائل بالفصل "فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔صاحب توضیح نے اس کو خوب مفصل طریقہ سے بیان فرمایا ہے کہ اس سے زائد بیان اس کے باب میں نہیں کیا جا سکتا۔

وعندي الخ:۔حضرت شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ اصل کہ امت کا جب اختلاف ہوا ہو الخ۔مذاہب اربعہ میں انحصار قائم کرنے کیلئے ہے اور اسی حد تک ہے اور اس کے علاوہ اور کوئی جدید قول (مذہب خامس) پیدا کرنا باطل ہے۔

ولكن الخ:۔ایک شبہ اور اس کا ازالہ۔اس پر یہ شبہ اور اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر اس اختلاف سے مراد ایک زمانہ کا اختلاف بالمشافہہ مراد ہے تو یہ باطل ہوگا کیونکہ اس صورت میں تو مذہب شافعی اور مذہب امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا باطل ہونا لازم آ جائے گا۔

جس وقت کہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اختلاف فرماتے ہیں ایک زمانہ میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ اور اختلاف سے مراد عموم ہے کہ خواہ وہ ایک زمانہ میں ہو یا ایک زمانہ میں نہ ہو تو ہمارے اختلاف کا اعتبار کیسے نہ ہوگا۔جس طرح کہ حضرت امام شافعی اور امام احمد کا اختلاف معتبر ہے۔

**جواب!** اس کا جواب دشوار ترین ہے جس کو بہت تفصیل کے ساتھ میں نے تفسیر احمدی میں حل کیا ہے اور اس انداز سے کہ کسی دوسرے نے حل نہیں کیا۔اس کا مطالعہ کیجئے۔

# ﴿باب القياس﴾

ولما فرغ المصنف عن بحث الإجماع شرع في بحث القياس فقال: **باب القياس** في اللغة التقدير، وفي الشرع تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة. وإنما فسّر بهذا التفسير؛ لأنه أقرب إلى اللغة بقلّة التغيير. وما يتوهّم أنه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر؛ لأنه لا يطلق عليه الفرع والأصل فباطل؛ لأنّا لا نسلّم أنه لا يطلق الأصل والفرع على المعدوم، وقيل: هو تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهو باطل؛ لأن حكم الأصل قائم به لا يُعدّى منه، وإنما يُعدّى مثله، ولذا قيل: هو إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر، فاختير لفظ الإبانة؛ لأن القياس مُظهِر لا مُثبت، و زيد لفظ المثل؛ لأن المعدّى هو مثل الحكم لا عين الحكم. وأنه حجة نقلاً وعقلاً، وإنما قال: هذا؛ لأن بعض الناس ينكر كون القياس حجة؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ فلا يحتاج إلى القياس، ولأن النبي ﷺ قال: لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيمًا حتى كثرت فيهم أولاد السبايا، فقاسوا ما لم يكن بما قد كان، فضلّوا وأضلّوا، ولأن القياس في أصله شبهة؛ إذ لا يعلم أن هذا هو علة للحكم؟ والجواب عن الأول: أن القياس كاشف عما في الكتاب، ولا يكون مباينًا له، وعن الثاني: أن قياس بني إسرائيل لم يكن إلّا للتعنّت والعناد، وقياسنا لإظهار الحكم، وعن الثالث: أن شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل، وإنما تنافي العلم، وذلك جائز.

(**ترجمه وتشریح**) :۔قیاس کے لغوی معنی ہیں اندازہ کرنا اور شرعاً اندازہ کرنا فرع کا اصل کے ساتھ حکم علت میں اور حضرت مصنف کی یہ تفسیر قدرے تغیر کے ساتھ لغوی معنی سے بہت قریب ہے۔

وامـا الخ:۔ایک یہ وہم (شبہ اور اعتراض) پیدا ہوتا ہے کہ یہ قیاس کی تعریف قیاس بین المعدومین کو شامل نہیں۔ جیسا کہ قیاس کرنا اس شخص کے حکم کا جو کہ جنون کی وجہ سے معدوم العقل ہے۔اس پر جو کہ صغر کی وجہ سے معدوم العقل ہے۔

(**فائدہ**) مطلب یہ ہے کہ معدوم العقل بسبب صغر مقیس علیہ اور معدوم العقل بسبب جنون مقیس یہ صورت ہوئی قیاس کی اس نوع کی جو کہ بین المعدومین ہے کہ مقیس علیہ ومقیس ہر دو میں عدم ہے اور اس نوع کے تعریف مذکورہ سے خارج ہونے کی دلیل بظاہر یہ ہے کہ اس کا اطلاق نہ اصل پر ہوتا ہے اور نہ فرع پر فباطل شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ وہم اور شبہ نہیں پیدا ہوتا بلکہ یہ باطل ہے اور یہ قابل تسلیم ہی نہیں کہ معدوم (والی صورت) پر فرع اور اصل سے اطلاق نہیں ہوتا۔

وقیل الخ:۔اور بعض حضرات قیاس کی یہ تعریف بھی کرتے ہیں "ھو تعدیۃ الخ" اصل سے فرع کی جانب حکم کا متعدی

کرنا (مگر) یہ تعریف باطل ہے اس وجہ سے کہ اصل کا حکم تو اصل کے ساتھ ہی قائم ہوتا ہے اس سے متعدی نہیں ہوا کرتا۔ البتہ حکم جو فرع کی جانب متعدی ہوا کرتا ہے وہ اصل کے مثل کیلئے ہوا کرتا ہے اور دونوں میں فرق ہے یعنی اصل سے متعدی ہونا اور اصل کے مثل پر حکم متعدی ہونا۔

اسی وجہ سے (کہ یہ تعریف باطل ہے) یعنی حضرات فرماتے ہیں کہ قیاس کی تعریف یہ ہوگی۔

ابانة الخ:۔ یعنی قیاس یہ ہے کہ احد المذکورین کے حکم کے مثل ظاہر کرنا اس علت کے مثل جو کہ ان ہر دو میں سے کسی ایک میں وہ علت موجود ہے۔

فاختیر الخ:۔ اس عبارت میں لفظ ابانة کو اختیار کرنا اس وجہ سے ہے کہ قیاس مثبت نہیں ہے بلکہ مظہر ہے اور لفظ مثل کا اضافہ اس امر کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ جو حکم متعدی ہوا ہے وہ حکم (اصل) کے مثل ہے نہ کہ عین (اصل) حکم۔

وانہ الخ:۔ اور قیاس نقلاً و عقلاً حجت (شرعیہ) ہے مصنف رحمۃ اللہ کو یہ اس وجہ سے بیان کرنا پڑا کہ بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ قیاس حجت نہیں ہے اور یہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ قال تعالیٰ "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ" جبکہ یہ کتاب (اللہ) ہر شئی کو بیان کرتی ہے تو اب قیاس کی ضرورت نہ رہی؟ اور دوسری دلیل یہ ارشاد نبوی ہے "لم یزل امر بنی اسرائیل الخ" اور تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ایک مشتبہ امر ہے یقینی نہیں کیونکہ یقین کے ساتھ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ علت حکم کیلئے ہے۔

الجواب:۔ دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ قیاس کتاب اللہ میں جو مذکور ہے اس کو واضح کرنے والا ہے۔ لہٰذا یہ اس کے خلاف اور اس کی ضد نہ ہوگا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قوم بنی اسرائیل کا قیاس در حقیقت از روئے تعنت تھا اور عناد کی بنیاد پر تھا اور اس امت محمد یہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قیاس کرنا حکم کو ظاہر کرنے کیلئے ہے **تیسری دلیل کا جواب!** قیاس میں علت کا شبہ ہونا (اور یقینی نہ ہونا) عمل کے منافی نہیں ہے بلکہ وہ تو علم یقینی کے منافی ہوگا اور یہ صورت جائز ہے کہ عمل تو ہو جائے اس کے باوجود کہ علم یقینی نہ پایا جائے۔

**أما النقل فقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ لأن الاعتبار ردّ الشيء إلى نظيره، فكأنه قال: قيسوا الشيء على نظيره، وهو شامل لكل قياس، سواء كان قياس المَثُلات على المَثُلات أوقياس الفروع الشرعية على الأصول، فيكون إثبات حجية القياس به ثابتاً بالنص. وحديث معاذ معروف، وهو ما روى أن النبي ﷺ حين بعث معاذاً إلى اليمن قال له: بما تقضي يا معاذ؟ فقال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال فإن لم تجد؟ قال: أجتهد برأيي، فقال ﷺ: الحمد لله الذى وفّق رسولَ رسولِه بما يرضى به رسولُه، فلو لم يكن القياس حجةً لأنكره ولَمَا حمد الله عليه. ولا يقال: إنه يناقض قول الله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ فكل شيء في القرآن، فكيف يقال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ لأنا نقول: إن عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في الكتاب.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ قیاس کا از روئے نقل (نص) حجت شرعیہ ہونا اس آیت سے ثابت ہے: قال تعالیٰ

فاعتبروا الخ اعتبار کے معنی ہیں کسی شیٔ کا اس کی نظیر پر رد کرنا پیش کرنا تو گویا کہ اس کا مفہوم یہ ہوا "قیسوا الشیٔ علی نظیرہ" ایک شیٔ کو قیاس کیا جائے اس کی مثل شیٔ پر اور لفظ اعتبار ہر نوع کے قیاس کو شامل ہے خواہ وہ قیاس المثلات علی المثلات ہو یا قیاس لفروع الشرعیہ علی الاصل ہو۔ لہٰذا اس آیت اور تشریح آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قیاس حجت شرعیہ ہے اور وہ نص سے ثابت بھی ہے دوسری دلیل کہ قیاس حجت شرعیہ ہے نقلاً نصاً یہ ہے وحدیث معاذ الخ اس حدیث کو امام احمد رحمہ اللہ اور دوسرے حضرات نے روایت فرمایا ہے۔ (مشکوٰۃ میں موجود ہے)

اور یہ حدیث معروف ہے کہ جس وقت حضرت معاذ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کی جانب (گورنر) امیر بنا کر روانہ فرمایا تھا تو اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال فرمایا اے معاذ! فیصلہ کس سے کرو گے؟ جواب میں فرمایا کتاب اللہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر سوال فرمایا اگر کتاب اللہ میں اس کا حکم موجود نہ ہو؟ جواب دیا سنت رسول اللہ سے فیصلہ دوں گا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال فرمایا اگر سنت رسول میں بھی حکم نہ پاؤ؟ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا اپنی رائے کے ساتھ اجتہاد کروں گا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "الحمد للّٰہ الذی الخ" اللہ تعالیٰ کی تعریف ہے ہر نوع کی کہ اس نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اس امر کی توفیق عنایت فرمائی جس سے کہ اس کا رسول راضی ہے اگر قیاس حجت شرعیہ نہ ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس پر انکار فرماتے اور اس پر حمد نہ کرتے۔

ویقال الخ:۔ ایک شبہ اور اس کا جواب! کوئی صاحب یہ اعتراض نہ کریں کہ یہ حدیث اس آیت کے خلاف ہوگی۔ قال تعالیٰ "مافرطنا فی الکتاب الخ" یعنی قرآن کریم میں کوئی شیٔ نہیں چھوڑی گئی۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر شیٔ قرآن کریم میں موجود ہے اور اس حدیث میں یہ ہے کہ اگر کسی شیٔ کا حکم قرآن کریم میں موجود نہ ہو تو یہ کیسے کہنا درست ہوا؟ لانسلم لانقول۔ جواب! اگر کسی امر کا وجدان کتاب اللہ میں کسی کو نہ ہو سکا تو یہ دلیل عدم وجود کی نہیں ہو سکتی ممکن ہے کہ موجود ہو اور وجدان نہ ہو سکا۔

**وأما المعقول فهو أن الاعتبار واجب لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ وهو وارد في قضية عقوبات الكفار كما سيأتي، فمعناه وهو التأمّل فيما أصاب مَن قبلنا من المَثُلات أي العقوبات بالقتل والجلاء بأسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكفّ عنها احترازًا عن مثلها من الجزاء، فيصير حاصل المعنى: قيسوا يا أولي الأبصار! أحوالكم بأحوال هذه الكفار، وتأمّلوا بأنكم إن تتصدَّوْا لعداوة الرسول وتكذيبه تُبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتُلي أولئك الكفار به، وهذا هو الثابت بعبارة النص، والقياس الشرعي نظير هذا التأمل، فكما أن العداوة علة والعقوبة حكم، فيتعدّى من الكفار المعهودين إلى حال كل أولي الأبصار، فكذلك العلة الشرعية علة والحرمة حكم، فيتعدّى من المقيس عليه إلى المقيس، فتكون حجية القياس حينئذٍ بالدليل المعقول، والحاصل أن قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ لو أُجري على عمومه من كل ردّ الشيء إلى نظيره**

**وإن كان واقعًا في حق العقوبات خاصةً كان إثبات حجية القياس به نقلاً أي ثابتًا بإشارة النص، لا بعبارته، وإن اختصّ بالتأمل في العقوبات لِوُروده فيها كان إثبات حجية القياس به عقلاً أي ثابتًا بدلالة النص لابالقياس وإلا يلزم الدور.**

(**ترجمه وتشریح**) :۔قیاس کا حجت ہونا نقلاً اور عقلاً قابل تسلیم ہے اس سے قبل قیاس کا نقلاً حجت ہونا جس کی تفصیل گذر چکی ہے اور اب قیاس کے معقول ہونے کا بیان ہے،فھو الخ:۔جو کہ مکلفین پر (بقدر ہمت واستعداد) واجب ہے اور اس آیت سے ثابت ہے قال تعالیٰ "فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ الخ" یہ آیت کفار (سابقین) کے حق میں نازل ہوئی ہے کفار کے مستحق عقوبات ہونے کے معاملہ میں جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

فمعناه الخ:۔اعتبار کے معنی تامل کرنا نظر وفکر کرنا ان امور میں کہ حقیقت میں عقوبات کے مستحق ہوئے ہیں جن اسباب کی وجہ سے وہ لائق سزا ہیں (اور وہ اسباب) ان کفار سے نقل کئے گئے ہیں۔

من الخ:۔جس کا بیان شارح رحمۃ اللہ اس عبارت سے فرمارہے ہیں۔یعنی خصوصیت کے ساتھ وہ اسباب دو ہیں (۱) عداوت (۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب۔

لنكف الخ:۔اور یہ حکم تامل کا اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ اہل ایمان ان اسباب کو معلوم کر کے خود کو ان اسباب سے بچالیں تا کہ ان اسباب پر جو جزاء (یعنی سزا) مرتب ہونے والی ہے اس سزا (وجزاء) سے حفاظت ہو سکے فیصر الخ:۔جس کا خلاصہ یہ ہے اے اہل بصیرت! (اہل ایمان) اپنے احوال کو ان کفار کے احوال پر قیاس کرلو اور غور وفکر کرلو کہ اگر تمہاری جانب سے (بھی) عداوت رسول اور تکذیب رسول صلی اللہ علیہ وسلم والی صورت پیش آگئی تو تم لوگ بھی کفار کی طرح قتل وغیرہ جیسی سزا کے مستحق ہوجاؤ گے یہ وہ مفہوم اور معنی ہیں جو کہ آیت بالا سے بطور عبارت النص ثابت ہوتے ہیں۔

والقياس الخ:۔اس تامل کی نظیر قیاس شرعی ہے۔پس جس طرح عداوت علت اور عقوبت (سزا) حکم ہے پس یہ حکم متعدی ہوگا کفار معہودین سے ہر ایک اہل بصیرت (یعنی اہل ایمان) کی حالت کی جانب (کہ جن کی حالت ان کفار کے مثل ہوگی) پس اسی طرح علت شرعیہ علت ہے اور حرمت حکم ہے جو کہ مقیس علیہ سے متعدی ہوا کرتا ہے۔جحت مقیس کی جانب لہٰذا (اس تفصیل کے پیش نظر) قیاس کا حجت ہونا ایک امر معقول ہوگیا اور وہ دلیل عقلی سے ثابت ہوگیا ہے۔

والحاصل الخ:۔اس تفصیل کا ماحصل یہ ہوتا ہے کہ آیت بالا "فاعتبروا الخ" کو اگر اس کے عموم پر جاری کیا جائے (اور وہ عموم یہ ہے کل رد الشئ الیٰ نظیرہ الخ) تو اس آیت سے قیاس کا حجت شرعی ثابت ہونا من حیث النقل ہوجائے گا اور اگر اس آیت کو خاص کیا جائے "تأمل في العقوبات" کے ساتھ ہی (اس وجہ سے کہ یہ آیت اس باب میں وارد ہوئی ہے جیسا کہ سیاق وسباق سے ظاہر بھی ہے) تب اس آیت سے قیاس کا حجت ہونا من حیث العقل ثابت ہوگا۔یعنی دلالت النص سے اس کا اثبات ہوگا۔

لابالقياس الخ:۔یعنی یہ اثبات قیاس سے نہ ہوگا۔اس وجہ سے کہ اگر بالقیاس تسلیم کرلیا جائے گا تو دور اور تسلسل لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔

**وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها شائع، بيان للاستدلال المعقول**

بوجه آخر، وهو أن يتأمّل مثلاً في حقيقة الأسد، وهو الهيكل المعلوم في غاية الجرأة ونهاية الشجاعة، ثم يُستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة الشركة في الشجاعة.

والقياس نظيره، أي القياس الشرعي نظير كل واحد من التأمل في العقوبات للاحتراز عن أسبابها، والتأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها، فيكون إثبات حجية القياس عقلاً بدلالة الإجماع لا بالقياس ليلزم الدور.

**(ترجمه وتشریح)**:۔اور اسی نوع سے تأمل کرنا ہے حقائق لغت میں (جو کہ) استعارہ کے ساتھ استعمال کئے جاتے ہیں۔حقائق لغوی کے علاوہ میں (اور وہ استعارۃً استعمال کرنا) مشہور بھی ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے قیاس کے حجت شرعی ہونے کی دلیل عقلی کو دوسرے انداز سے بیان فرمایا ہے اس کے بعد اس تأمل کرنے کی ایک مثال بھی بیان فرما رہے ہیں۔

عبارت متن بالا و کذلك الخ کا مطلب یہ ہوا کہ جو الفاظ اپنے موضوع لہ معنی کے علاوہ استعارۃً دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگے تو اس میں بھی تأمل کرنے کی یہی صورت ہے جو اوپر بیان ہوئی ہے۔مثال اسد (شیر) کی حقیقت ہے ایک معلوم شکل وصورت جو کہ ہمت اور جرأت میں غایت درجہ رکھتا ہے اور بہادری میں بہت معروف ہے چنانچہ لفظ اسد (جس کی حقیقت موضوعہ تو یہ ہے مگر وہ) مرد بہادر کیلئے استعارۃً استعمال کیا جاتا ہے اس وجہ سے کہ اسد اور مرد بہادر دونوں میں شجاعت میں شرکت ہے یعنی اس وصف میں دونوں شریک ہیں اس وصف میں مشارکت کی وجہ سے لفظ اسد کو مجازاً "زید کالاسد" استعمال کرتے ہیں۔

والقیاس الخ:۔اور قیاس شرعی بھی ان دونوں کے مماثل ہے یعنی "التأمل فی العقوبات الخ" اور (۲) "التأمل فی حقائق اللغة الخ" پس قیاس کا حجت ہونا ایک ثابت شدہ امر ہے من حیث العقل اجماع کی دلالت سے نہ کہ قیاس سے جس سے کہ تسلسل لازم آجائے۔

وبيانه أي بيان القياس في كونه ردّ الشيء إلى نظيره ثابت في قوله ﷺ: الحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة مِثلاً بمثل يدًا بيدٍ، والفضل ربا، ويُروى كيلاً بكيل ووزنًا بوزن مكان قوله: مثلاً بمثل. وقوله: الحنطة يُروى بالرفع أي بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل، و يُروى بالنصب، أي بيعوا الحنطة بالحنطة، والحنطة مكيل قوبل بجنسه، وقوله: مثلاً بمثل حال لما سبق، كأنه قيل: بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين. والأحوال شروط، والأمر للإيجاب، والبيع مباح؛ فينصرف الأمر إلى الحال التي هي شرط فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة، لا وجوب نفس البيع، وأراد بالمثل القدر، يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلاً بكيل، وأراد بالفضل في قوله: والفضل ربا الفضل على القدر دون

نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين، وهكذا إلى أن يبلغ نصف صاع.

**(ترجمه وتشریح)**:۔اور اس امر کی تفصیل کہ قیاس کا مفہوم "رد الشی الیٰ نظیرہ" آپ ﷺ کے اس ارشاد میں ثابت ہے "الحنطة بالحنطة الخ" ویروی الخ یعنی حدیث ایک روایت میں کیلا بکیل وزنا بوزن کے متن کے ساتھ مروی ہے، مثلاً بمثل کی جگہ میں اور حدیث کے متن میں آپ کا ارشاد "الحنطة" رفع کی حالت سے بھی مروی ہے، اس وقت اس کا مطلب یہ ہوگا، بیع الحنطه بالحنطة مثل بمثل اور نیز نصب سے مروی ہے تو اب اس کا مطلب یہ ہوگا، بیعو الحنطة بالحنطة الخ اور الحنطة کا کیل کرنا درست ہوگا کہ وہ مکیل ہے جو کہ اس کی جنس کے بالمقابل لایا گیا ہے یعنی یہ فرمایا الحنطة بالحنطة اور مثلاً بمثل، الحنطة سے حال وارد ہے تو گویا کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہوا اور آپ ﷺ کا ارشاد اس طرح سے ہے "بیعوا الحنطة بالحنطة حال کونهما مما ثلتين".

والاحوال الخ:۔اور حال بمنزلہ شرط کے ہوتا ہے اور امر ایجاب کو ثابت کرتا ہے اور بیع مباح ہے لہٰذا امر کو منصرف کیا جائے گا حال کی جانب جو کہ شرط ہے (اور امر کو نفس بیع کی جانب منصرف نہیں کیا جائے گا) لہٰذا اب اس حدیث کا مطلب یہ ہو اکہ اگر حنطة بالحنطة بیع ہوتی ہے تو وہ اس شرط کے ساتھ کہ وہ برابر برابر ہوں اور دونوں میں مماثلت جاری ہو نہ کہ عقد بیع واجب ہے اور حدیث پاک میں المثل سے مراد القدر ہے یعنی کیلی اشیاء میں کیل اور وزنی اشیاء میں وزن کا ہونا۔

بدلیل الخ:۔اور المثل سے یہ مفہوم جو لیا گیا ہے وہ ایک دوسری حدیث سے استدلال کرتے ہوئے لیا گیا ہے جس میں صراحتاً کیلا بکیل وارد ہے۔

واراد الخ:۔اور حدیث بالا میں الفضل ربواً سے مراد مقدار سے زائد ہونا لیا گیا ہے اور نفس فضل مراد نہیں ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہ اشیاء کیلی اور وزنی ہوں اور کیل اور وزن کی حد تک پہنچ جائیں۔ چنانچہ اس بنیاد پر یہ جائز ہے کہ ایک مشت برابر طعام کی بیع دو مشت برابر کے عوض میں اور یہ جواز نصف صاع تک ہے (اس وجہ سے کہ یہ مقدار سے کم ہے جو کہ درجہ عفو میں ہے)

فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر، ثم الحرمة بناءً على فوات حكم الأمر، يعني حيثما فاتت التسوية تثبت الحرمة، وهذا حكم النص، والداعي إليه أي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس؛ لأن إيجاب التسوية في القدر بين هذه الأموال يقتضي أن تكون أمثالاً متساوية، ولن تكون كذلك إلا بالقدر والجنس؛ لأن المماثلة تقوم بالصورة والمعنى، وذلك بالقدر والجنس، فبالقدر تقوم المماثلة الصورية، وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية، والجنس مدلول قوله: الحنطة بالحنطة، والقدر مدلول قوله: مثلاً بمثل، فإن لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير أو لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربا. ويرد عليه أنا لا نسلّم أن المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط، بل لا بد أن تكون في الوصف أيضًا، وهو الجودة والرداءة، فأجاب بقوله: وسقطت قيمة الجودة بالنص، وهو قوله عليه السلام: جيّدها ورديّها سواء. هذا حكم النص، أي كون الداعي إلى وجوب التسوية هو القدر، والجنس

**ثابت بإشارة النص لا بمجرد الرأى، فالمراد بهذا الحكم الثانى غير ما أريد بالحكم الأول؛ لأن الحكم الأول هو الحكم الشرعى، أعنى وجوب التسوية، وهذا الحكم هو بمعنى مدلول النص شامل للحكم والعلة جميعًا.**

**(ترجمه وتشریح)**:۔ پس (اس) نص (حدیث) کا حکم دو متماثل اشیاء کے درمیان قدری اشیاء میں واجب ہے کہ وہ برابر برابر ہوں۔ ثم الحرمة الخ:۔ اور جب امر کا حکم فوت ہو جائے گا تو اس وقت حرمت پائی جائے گی یعنی جبکہ ان اشیاء میں برابر برابر نہ ہوا جو کہ واجب ہے تو حرمت ثابت ہو جائے گی یہ وجوب التسویہ نص (مذکورہ) کا حکم ہے اور اسی حکم کی جانب نص داعی (بھی) ہے۔ یعنی علیت جو کہ وجوب التسویہ ہے القدر اور جنس پر۔

لان الخ:۔ مصنف وجوب التسویہ اور جنس دونوں کو علت باعثہ کا درجہ کیوں دیا گیا ہے اس کی وجہ اور دلیل بیان فرماتے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے ان اموال (ستہ) میں جن کا بیان حدیث مذکورہ میں ہے اور اسی پر قیاس کر لیا جائے گا (دوسرے اموال کو) کیل اور وزن میں برابری کا واجب ہونا (جواز بیع کیلئے) اس پر مقتضی ہے کہ وہ اموال ایک دوسرے کے ہم مثل اور برابر برابر ہوں اور یہ مماثلت اور برابری بغیر کیل وزن اور جنس کے حاصل نہیں ہوسکتی اس وجہ سے کہ مماثلت دو طرح سے ہوسکتی ہے (۱) صورتاً (۲) معناً۔ لہٰذا کیل اور وزن مماثلت صوریہ کو اور جنسی مماثلت معنوی کو ظاہر کریں گے۔ الجنس پر آپ ﷺ کا یہ ارشاد و الحنطة بالحنطة دلالت کرتا ہے اور القدر پر مثلاً بمثل دلالت کرتا ہے۔

فان الخ:۔ حضرت شارح رحمہ اللہ علت حرمت کے نہ ہونے کی صورت میں کیا حکم شرعی ہے اس کو بطور فرع کے بیان فرماتے ہیں نیز بطور نتیجہ کے بھی ممکن ہے یعنی اگر ہم جنس سے بیع نہیں کی جارہی ہے بلکہ گیہوں کی بیع جو کے عوض میں یا وہ شی کیلی اور وزنی سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ عددی اشیاء میں سے ہے تب ان ہر دو صورتوں میں برابری شرط نہیں ہے اور زیادہ ہو جانے میں ربوٰ کا حکم ظاہر نہ ہوگا۔

**ایک اعتراض اور اس کا جواب!** تقریر اعتراض یہ ہے کہ جس طرح مماثلت قدر اور جنس سے ثابت ہوتی ہے تو اسی طرح وصف کے ذریعہ بھی ہوتی ہے مثلاً اشیاء کا عمدہ اور گھٹیا ہونا تو پھر فقط ان دو ہی صورتوں میں اس کو منحصر کیا گیا ہے؟

مصنف رحمہ اللہ جواباً ارشاد فرماتے ہیں:۔ و سقطت الخ یعنی جودۃ (عمدہ، بڑھیا، کھرا) کی قیمت کا اعتبار دراصل نص سے ہی ساقط شدہ ہے اور نص یہ ارشاد نبوی ﷺ ہے "جید ھا وردیھا سواء"۔

ھذا حکم الخ:۔ اور یہ حکم نص کہ برابری واجب ہے الخ اشارۃ النص سے ثابت ہے محض قیاس اور اجتہاد سے ہی نہیں۔

فالمراد الخ:۔ مصنف رحمہ اللہ کی اس عبارت "ھذا حکم النص" سے حکم ثانی کو بیان کرنا ہے جو کہ ماقبل بیان میں حکم اول کے علاوہ ہے کیونکہ حکم اول تو شرعی ہے یعنی وجوب التسویة الخ اور یہ حکم ثانی مدلول النص کے معنی میں ہے جو کہ حکم اور علت دونوں کو شامل ہے۔

---

**ووجدنا الأرز وغيره أمثالاً متساوية، فكان الفضل على المماثلة فيها فضلاً خاليًا عن العوض فى عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا إثباته، أى إثبات حكم النص، وهو وجوب المساواة وحرمة الربا فيما عدا الأشياء الستة من الأرز وغيره من المكيلات**

والموزونات، سواء كان مطعومًا أو غير مطعوم بشرط وجود القدر والجنس. على طريق الاعتبار المأمور به في قوله تعالىٰ: ﴿فَاعْتَبِرُوْا﴾ وهو نظير المَثُلات أى هذا القياس الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار، فإن الله تعالى قال: ﴿هُوَ الَّذِیْ أَخْرَجَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَّخْرُجُوْا وَظَنُّوْا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُوْنُهُمْ مِنَ اللّٰهِ فَأَتَاهُمُ اللّٰهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوْا وَقَذَفَ فِیْ قُلُوْبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُوْنَ بُيُوْتَهُمْ بِأَيْدِيْهِمْ وَأَيْدِی الْمُؤْمِنِيْنَ فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِی الْأَبْصَارِ﴾ والمراد بأهل الكتاب يهود بني النضير حيث عاهدوا رسول اللهﷺ أن لا يكونوا مخاصمين عليه حين قَدم المدينة، فنقضوا العهد في وقعة أحد، فأمرهمﷺ بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام وطلبوا الصلح، فأبى عليهم إلا الجلاء، فأخرجهم الله من المدينة لأوّل الحشر، والإخراج حال كونكم يا أيها المسلمون، ماظننتم أن يخرجوا، وظنّوا أى اليهود أنهم مانعتهم حصونهم من الله، فأتٰهم الله أى عذابه وحكمه بالجلاء من حيث لم يحتسبوا ذلك، وقذف أى ألقى الله في قلوبهم الرعب حالَ كونهم يُخرِبون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين لحاجتهم إلى الخشب والحجارة، فحملوا أثقالهم هذه على جمال كثيرة، وخرجوا منها، واستوطنوا بخيبر، ثم أخرجهم عمررضى الله عنه من خيبر إلى الشام. هذا تفسير الآية. فالإخراج من الديار عقوبة كالقتل حيث سوّى بينهما في قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوْا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوْهُ إِلَّا قَلِيْلٌ مِّنْهُمْ﴾ والكفر يصلح داعيًا إليه، فكلما وُجد الكفر يترتّب عليه الإخراج. وأول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة، وهو إجلاء عمررضى الله عنه إياهم من خيبر إلى الشام، وقيل: هو حشرهم يوم القيامة. ثم دعانا إلى الاعتبار في قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوْا﴾ بالتأمل في معنى النصّ للعمل به فيما لا نصّ فيه، فنعتبر أحوالنا بأحوالهم، ونحترز عن مثل ما فعلوا توقّيًا عن مثل ما نزل بهم.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔اور پایا ہم نے چاول اوراس کے علاوہ کیلی ،وزنی اشیاء کو (جنس اور قدر کے اعتبار سے) مماثل اور متساوی۔لہٰذا (مذکورہ تفصیلات کی بنیاد پر) ان اشیاء مماثل اور متساوی میں زیادتی جو کہ کسی عوض سے خالی ہو عقد بیع میں اس کا حکم اسی طرح سے ہوگا۔ جو اشیاء ستہ (جن کا بیان حدیث بالا میں) گزر چکا، بلاکسی فرق کے چونکہ جب علت میں مشارکت پائی گئی تو اس کے اثبات کو ہم نے لازم کردیا یعنی جو کہ نص میں ہے اس کو ثابت قرار دے دیا گیا اور وہ حکم ہے مساوات کا واجب ہونا اور ربوٰی کا حرام ہونا جیسے ان اشیاء ستہ کے علاوہ، چاول اور دیگر کیلی وزنی اشیاء میں عام ہے کہ وہ مطعومات میں سے ہوں یا غیر مطعومات میں سے بشرطیکہ ان میں کیلی اور وزنی ہونا مع الجنس پایا جائے۔

فاعتبروا الخ:۔ارشاد خداوندی میں جس کا امر دیا گیا ہے اس بنیاد پر اس کو معتبر تسلیم کیا گیا ہے، وھو الخ اور یہ قیاس شرعی کفار کے حق میں عقوبات نازلہ پر اعتبار کرنے (کا جو حکم اس آیت میں دیا گیا ہے) اس کی ایک نظیر ہے۔

فان الخ:۔(ترجمہ آیت شریفہ) وہی ہے جس نے نکال دیا ان کو جو منکر ہوئے کتاب والوں میں ان کے گھروں سے پہلے ہی اجتماع پر لشکر کے تم نہ اٹکل کرتے تھے کہ نکلیں گے اور وہ خیال رکھتے تھے کہ ان کو بچالیں گے ان کے قلعے اللہ کے ہاتھ سے پھر پہنچا ان پر اللہ جہاں سے ان کو خیال نہ تھا اور ڈال دی ان کے دلوں میں دھاک اجاڑنے لگے اپنے گھر اپنے ہاتھوں اور مسلمانوں کے ہاتھوں، سو عبرت پکڑو اے آنکھ والو!

(**فائدہ**) دوسرا اہم اصول اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ جو لوگ اجتہاد شرعی کی صلاحیت رکھتے ہیں اگر ان کا اجتہاد کسی مسئلے میں مختلف ہو جائے ایک فریق جائز قرار دے اور دوسرا ناجائز تو عند اللہ یہ دونوں حکم درست اور جائز ہوتے ہیں ان میں سے گناہ و معصیت نہیں کہہ سکتے اور اس لئے اس پر نهی عن المنکر کا قانون جاری نہیں ہوتا کیونکہ ان میں سے کوئی جانب بھی منکر شرعی نہیں اور وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ میں درختوں کے کاٹنے یا جلانے والوں کے عمل کی توجیہ بیان کی گئی ہے کہ وہ بھی فساد میں داخل نہیں بلکہ کفار کو ذلیل کرنے کے قصد سے موجب ثواب ہے۔

**فكذلك ههنا، أى في القياس الشرعي، فنتأمل في علة النص ونُعدّيها إلى الفرع لنثبت حكم النص فيه. والأصول في الأصل معلولة، دفع لمن توهّم أنه لا يلزم أن يكون النص معلولاً حتى يُعدّى إلي الفرع بالقياس، يعنى أن الأصل في كل أصل من الكتاب والسنة والإجماع أن يكون معلولاً بعلة توجد في الفرع وإن كان يحتمل أن لا يكون معلولاً أو يكون معلولاً بعلة قاصرة لا توجد في الفرع. إلا أنه لا ينبغي أن يُكتفى بهذا القدر، بل لا بد في ذلك من دلالة التميز، أى دليل يدل على أن هذه هى العلة لا غيرُ كما يعلم في قوله: الحنطة بالحنطة من المقابلة، ومن قوله: مثلاً بمثل كون القدر والجنس علة. ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على أنه للحال شاهد، أى على أن هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون الأصول في الأصل معلولة، فقوله: للحال معناه في الحال، وقوله: شاهد كُنى به عن كونه معلولاً؛ لأنه إذا كان معلولاً بعلة جامعة كان شاهدًا على حكم الفرع، والحاصل أن ههنا ثلاثة أمور: الأول: أن الأصل في كل نص أن يكون معلولاً، والثاني: أن لا بد من دليل مستقل يدل على أن هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الأصل، والثالث: أنُ لابد من دليل يميّز العلة من غيرها، ويبين أن هذا هو العلة دون ما عداه، فإذا اجتمعت هذه الثلاثة فلابد أن يكون القياس حجة.**

(**ترجمہ وتشریح**) :۔پس اسی طرح پر ہے اس مقام میں یعنی قیاس شرعی میں پس غور و فکر کیا جائے علت نص اور نص کے متعدی ہونے میں فرع کی جانب تاکہ نص کا حکم ثابت ہو جائے فرع میں۔

والاصول الخ:۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک وہم کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ یہ لازم نہیں (معلوم) ہوتا کہ نص کی علت کے ساتھ معلول ہو جس سے کہ اس نص کا حکم قیاس کے ذریعہ کسی فرع تک پہنچ سکے؟ رد وہم کرتے ہوئے حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں والاصول فی الاصل معلولة یعنی نص خواہ وہ کتاب اللہ سے ہو یا سنت یا اجماع سے سب ہی

کسی نہ کسی علت کے ساتھ (ضرور) معلول ہوں گی۔ (اور وہ علت) فرع میں پائی جائے گی۔
اگر چہ اس امر کا (بھی) احتمال (ضرور) ہے کہ وہ کسی علت سے معلول نہ ہو۔ (بایں وجہ کہ وہ امر تعبدی کی حیثیت رکھتا ہے جس میں بظاہر کسی علت کی ضرورت نہیں ہوا کرتی) یا یہ کہ وہ علت قاصرہ کے ساتھ معلول ہو اور وہ علت (چونکہ قاصرہ ہے اس وجہ سے) فرع میں نہ پائی جارہی ہو۔

الا الخ:۔ مگر قیاس میں (یہ بھی) ضروری ہے کہ کوئی ایسی دلیل بھی پائی جائے جو کہ اس پر دلالت کرے کہ یہ ہے وہ علت اور اس کے علاوہ کوئی دوسری شئی علت نہیں ہو سکتی یعنی صرف عقلاً علت کے ساتھ معلول ہونا تسلیم کر لیا گیا۔

اور اسی بنیاد پر نص میں بلا کسی دلیل اور دلالت کے معلول بعلۃ کا فیصلہ کر دیا گیا تو قیاس کے ذریعہ اس نص کو فروعات کی جانب متعدی کرنے کیلئے اسی قدر کافی نہ ہوگا بلکہ نص میں علت کو معلوم بھی کیا جائے گا اور یہ علم کسی نہ کسی دلیل اور دلالت کے ذریعہ ہی حاصل ہو سکتا ہے کہ اس نص میں "فلاں" امر علت ہے تاکہ دوسروں سے امتیاز ہو جائے جیسا کہ اس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم الحنطة بالحنطة الخ میں "قدد مع الجنس" علت ہے، ولا بد الخ اور اس امتیاز سے بھی قبل ضروری ہے کہ کوئی دلیل اس پر بھی پائی جارہی ہو کہ یہ نص (جس سے علت کا استخراج مقصود ہے) فی الحال معلول ہے اور اس وقت اس قاعدہ الاصل فی الاصل معلولۃ سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ ضروری قرار دیا جائے گا کہ وہ نص فی الحال معلول ہے! عبارت للحال فی الحال کے معنی میں ہے عبارت شاهد سے مراد کو نہ معلولاً ہے اس وجہ سے کہ جب وہ کسی علت جامعہ سے معلول ہو گیا تو وہ حکم فرع کے حق میں شاہد ہو گیا۔

الحاصل الخ:۔ اس قاعدہ اور اصل کا خلاصہ یہ ہے کہ قیاس کے حجت ہونے میں تین امور ہیں (۱) قانون ہے کہ ہر نص علت کے ساتھ معلول ہوگی۔ (۲) اس قانون سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ لازم ہے کہ یہ نص جس سے استخراج مقصود ہے فی الحال معلول ہے اس پر کوئی مستقل دلیل ہونا ضروری ہے۔ (۳) یہ بھی ضروری ہے کہ کوئی دلیل ہونا چاہئے تاکہ وہ ایک علت کو ممتاز کر دے اس کے غیر سے اور اس کی وضاحت کر دے کہ یہی ہے وہ علت اس کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے لہٰذا جب یہ تینوں امور پائے جائیں گے تو اب قیاس کا حجت شرعی ہونا ضروری طور پر ثابت ہو جائے گا۔ (مشکوۃ الانوار)

**ثم للقياس تفسير لغةً وشريعةً كما ذكرنا، وشرط وركن وحكم ودفع، فلا بد من بيان هذه الأربعة لأجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه. فشرطه أن لا يكون الأصل مخصوصًا بحكمه بنص آخر،** الظاهر أن الأصل هو المقيس عليه، والباء في بحكمه داخل على المقصور، والمعنى: أن لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلاً مقصورًا عليه حكمه بنص آخر إذ لو كان حكمه مقصورًا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره؟ ولا يجوز أن يراد بالأصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع؛ إذ يكون المعنى حينئذٍ أن لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصًا مع حكمه بنص آخر، ولا شك أن النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه.

(**ترجمه وتشریح**):۔ جبکہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ قیاس کا حجت شرعی ہونا دلائل کے ساتھ ثابت کر چکے تو اب قیاس کی

لغوی تشریح فرماتے ہیں اور اس کے بعد شرعاً اصطلاحاً اس کی تفسیر فرمائیں گے۔ حضرت مصنف رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ قیاس کیلئے لغوی شرعی تفسیر ہے جس کی تفصیل گزر چکی اور قیاس کیلئے شرط رکن اور حکم اور مخالفین قیاس کا رد ہے۔ لہٰذا اب ان چاروں امور کا بیان ہوگا۔ (ا) فشرطہ الخ یعنی قیاس کرنا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ نص جس پر قیاس کرنا پیش نظر ہو اپنے حکم (مخصوص) میں خاص نہ ہو کہ اس تخصیص پر دوسری نص ظاہر دلالت کرتی ہو چونکہ جب وہ نص اپنے وارد ہونے میں تخصیص کو لئے ہوئے ہے تو اب اس سے حکم برائے عام کیسے استنباط کیا جاسکتا ہے کہ اس کو مقیس علیہ بنالیا جائے متن کی عبارت الاصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور بحکمہ میں باء داخل ہے مقصور پر نہ کہ مقصور علیہ (یعنی مقیس علیہ) پر۔ تخصیص کا مطلب یہ ہوا کہ وہ نص مقیس علیہ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مثل نہ ہو (جس کی تفصیل آرہی ہے، انشاء اللہ) یہ مثال ہے مقصور علیہ کی اس کا حکم (یعنی فرد واحد کی شہادت کا قبول ہونا) دوسری نص (سے بھی ثابت ہے اور وہ دوسری نص یہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "من شهدله خزيمه فهو حسبه")

اذلو كان الخ:۔ مصنف رحمہ اللہ نے یہ شرط جو بیان کی ہے "ان لايكون الخ" اس کی دلیل شارح بیان کرتے ہیں۔ یعنی اگر نص کا حکم مقصور ہو جائے مقیس علیہ پر نص کے ذریعہ سے تو پھر فروعات کا قیاس کرنا اس نص پر کیسے ہوسکتا ہے اس وجہ سے کہ قصر ایک طرح سے حصر کردینا ہے۔

ولا يجوز الخ:۔ اور متن میں الاصل سے یہ مراد لینا "النص الدال على حكم المقيس عليه" درست نہ ہوگا اور بحکمہ میں باء مع کے معنی میں ہوسکتی ہے۔ اذالخ اور لا یجوز پر استدلالاً۔ اب یہ معنی ہوں گے: "ان لايكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصاً مع حكمه بنص آخر" اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ نص آخر وہ نص ہے جو کہ دلالت کرتی ہے مقیس علیہ کے حکم پر۔

**كشهادة خُزيمة رضى الله عنه وحده؛ فإنه مخصوص بقوله عليه السلام: من شهد له خزيمة فهو حسبه، ولا ينبغى أن يقاس عليه ممن هو أعلى حالاً منه كالخلفاء الراشدين؛ إذ تبطل حينئذٍ كرامة اختصاصه بهذا الحكم. وقصته ما روى أن النبى ﷺ اشترى ناقةً من أعرابى وأوفاه الثمن، فأنكر الأعرابى استيفاءه وقال: هَلُمَّ شهيدًا، فقال: من يشهد لى ولم يحضرنى أحد؟ فقال خزيمة رضى الله عنه: أنا أشهد يا رسول الله، أنك أوفيت الأعرابى ثمن الناقه، فقال ﷺ: كيف تشهد لى ولم تحضرنى؟ فقال: يا رسول الله إنّا نصدّقك فيما تأتينا به من خبر السماء، أفلا نصدّقك فيما تخبر به من أداء ثمن الناقة؟ فقال: من شهد له خزيمة فهو حسبه؛ فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامةً وتفضيلاً على غيره مع أن النصوص أوجبت اشتراط العدد فى حق العامة، فلا يقاس عليه غيره وأن لا يكون معدولاً به عن القياس، أى لا يكون الأصل مخالفًا للقياس؛ إذ لو كان هو بنفسه مخالفًا للقياس فكيف يُقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الأكل أو الشرب ناسيًا، فإنه مخالف للقياس؛ إذ القياس يقتضى فساد الصوم، وإنما أبقيناه لقوله للذى أكل ناسيًا: أتمّ على صومك فإنما**

أطعمك الله وسقاك الله، فلايقاس عليه الخاطئ والمكره كما قاسهما الشافعي. وأن يتعدّى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره، ولا نص فيه، هذا الشرط وإن كان واحدًا تسميةً لكنه يتضمَن شروطًا أربعة: أحدها: كون الحكم شرعيًا لا لغويًا، والثاني: تعديته بعينه بلا تغيير، والثالث: كون الفرع نظيرًا للأصل لا أدونَ منه، والرابع: عدم وجود النص في الفرع. وقد فرّع المصنف على كل من هذه الأربعة تفريعًا على ماسيأتي، وهذا هو رأى جمهور الأصوليين اقتداءً بفخر الإسلام، وقد ابتدع بعض الشارحين فقال: إنه يتضمن ستّ شروط: الأربعة منها هي المذكورة. والاثنان: التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتًا بالنص لا فرعًا لشيء آخر، وهذا وإن كان ممّا يستقيم لكن ليست له ثمرة صحيحة.

(**ترجمہ وتشریح**):۔مثال! حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تنہا شہادت کا معتبر ہونا جو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "من شهدله خزيمه فهو حسبه" (جس شخص کے حق میں صرف خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ شہادت دیں تو بس اسی شخص کیلئے کافی ہے۔اسلام غفرلہ) کی وجہ سے مخصوص ہے اوراس تخصیص کے بعد یہ مناسب نہ ہوگا کہ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر قیاس کرلیا جائے ان حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو جو کہ ان سے اعلیٰ مرتبہ رکھتے ہوں مثلاً حضرات خلفاء راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اس وجہ سے کہ اگر قیاس کرلیا جاتا ہے تو حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کرامت کا مخصوص ہونا باطل ہو جائے گا اس حکم کے ساتھ کہ قیاس کرلیں۔

وقصة الخ:۔حضرت شارح رحمۃ اللہ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعہ کو بیان فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اونٹنی خرید فرمائی ایک اعرابی سے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اونٹنی کا ثمن پورا ادا فرمادیا اس بائع اعرابی نے اس تمام ادائیگی کا انکار کردیا اور اس اعرابی نے سوال کیا کہ کون آپ کا شاہد ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جبکہ اس وقت کوئی موجود نہ تھا تو کون شہادت دے گا؟ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ میں شہادت دوں گا۔اے اللہ کے رسول! کہ آپ نے اعرابی کو اونٹنی کا ثمن ادا کردیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دریافت فرمایا، اے خزیمہ! جبکہ تو حاضر نہ تھا تو کیسے میرے حق میں شہادت دے گا؟ حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواباً فرمایا۔اے اللہ کے رسول! ہم لوگ (جبکہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرتے ہیں جو خبریں آسمانی آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو سناتے ہیں تو پھر کیا ہم اعرابی کو اونٹنی کے ثمن کی ادائیگی کی تصدیق نہیں کرسکتے؟ یعنی بلاشبہ کرسکتے ہیں۔

اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا "من شهدله خزيمة الخ" اس کے بعد حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت دو مردوں کے برابر قرار دی گئی، "كرامتاً فضلاً على غيره" باوجود اس کے کہ نصوص سے یہ امر ثابت شدہ ہے کہ سب ہی کیلئے تعداد شرط ہے۔لہٰذا حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر دوسروں کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

وان لايكون الخ:۔ماقبل پر اس کا عطف ہے یعنی اور اصل کا حکم قیاس کے مخالف نہ ہوگا۔یعنی ایک شرط یہ بھی ہے اس وجہ سے کہ اگر حکم اصل قیاس کے مخالف ہو تو (ظاہر ہے) کہ اس پر دوسرے کو کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے جس کی مثال مصنف رحمۃ اللہ

دیتے ہیں کبقاء الصوم مع الخ چنانچہ یہ قیاس کے مخالف ہے کہ اکل وشرب نسیان کے ساتھ روزہ باقی رہ جاتا ہے اور قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اکل و شرب مع النسیان مفسد صوم ہوتا لیکن اس کے باوجود اس کو آپ ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے باقی رکھا گیا ہے کہ آپ ﷺ نے اس شخص کیلئے ارشاد فرمایا جس نے نسیاناً کھالیا تھا "أتم علی صومك الخ" (اپنے روزہ پر قائم رہ، پس اللہ تعالیٰ نے تجھ کو کھلایا اور سیراب کیا ہے ۱۲ منہ) اب اس پر خطاء کنندہ اور مکرہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے ان دونوں کو اس پر قیاس کرلیا ہے۔ وان کان الخ:۔ ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو حکم شرعی نص سے ثابت ہونے والا ہے وہ متعدی ہوسکتا ہے فرع کی جانب بلا کسی تغیر وتبدل کے اور وہ علت کے پائے جانے میں اس کے ساتھ مشترک بھی ہو اور فرع میں کوئی دوسری نص وارد نہ ہوئی ہو۔ متن کی اس عبارت میں اگرچہ ایک ہی شرط بیان کی گئی ہے مگر وہ چار امور (شرائط) کو متضمن ہے۔ (۱) کہ وہ حکم شرعی ہو لغوی نہ ہو۔ (۲) اس کا متعدی ہونا بعینہ ہو بلا کسی تغیر وتبدل کے متعدی ہوسکتا ہے۔ (۳) فرع کا اصل کی نظیر ہونا یعنی علت موجودہ میں مشترک اصل اور فرع ہر دو اصل سے کم درجہ پر نہ ہو۔ (۴) اس فرع (مقیس) میں کوئی نص وارد شدہ نہ ہو۔

حضرت مصنف رحمہ اللہ نے ان چار پر متعدد فروعات بیان کی ہیں جو کہ آئندہ آرہی ہیں یہ جمہور اہل اصول کی رائے ہے علامہ فخر الاسلام کی اقتداء میں اور بعض شراح نے ایک اختراع کرتے ہوئے چھ شرائط پر اس عبارت متن کو متضمن قرار دیا ہے ان مذکورہ چار کے علاوہ دو یہ ہیں: (۱) تعدیہ ہونا۔ (۲) اور حکم شرعی نص سے ثابت ہو فرعاً لشئی آخر نہ ہو صاحب نور الانوار رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ یہ درست ہے مگر اس کیلئے ثمرہ صحیح نہیں ہے۔

---

**فلا يستقيم التعليل لإثبات اسم الزنا للواطة؛ لأنه ليس بحكم شرعي، تفريع على أول الشرط، وهو كون الحكم شرعيًا، فإن الشافعي يقول: الزنا سفح ماءٍ محرم في محل مشتهيً محرم، وهذا المعنى موجود في اللواطة، بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء، فيجري عليها اسم الزنا وحكمه، وإليه ذهب أبو يوسف ومحمد، وهذا يسمى قياسًا في اللغة، ولكنه فُرّق بين أن يعطى للواطة اسمُ الزنا وبين أن يجري عليها حكمه فقط لأجل اشتراك العلة؛ فإن الأول قياس في اللغة دون الثاني، والمجوّزون له هم أكثر أصحاب الشافعي؛ فإنهم يعطون اسم الخمر لكل ما يُخامر العقل، وقد قال لهم واحد من الحنفية: لِمَ تُسمّى القارورةُ قارورةً؟ فقالوا: لأنه يتقرّر فيه الماء، فقال: إن بطنك أيضًا يتقرّر فيه الماء، فينبغي أن يُسمّى قارورةً، ثم قال لهم: لِمَ يُسمى الجِرجيرُ جرجيرًا؟ فقالوا: إنه يتجرجر، أي يتحرّك على وجه الأرض، فقال: إن لحيتك أيضًا يتحرّك، فينبغي أن تُسمى جِرجيرًا، فتحيّر وسكت.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ مصنف رحمہ اللہ نے شرط اول کی فرع بیان کی ہے، شرط اول ہے "کون الحکم شرعیاً" لواطت کیلئے اسم زنا ثابت کرنے کیلئے تعلیل درست نہیں ہے، اس وجہ سے کہ لواطت کیلئے اسم زنا ثابت کرنا حکم شرعی نہیں اور قیاس اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ حکم شرعی پایا جائے۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں زنا کی تعریف یہ ہے کہ محل

مشتہی حرام میں پانی کا ضائع کرنا جو کہ حرام ہے اور لواطت میں بھی یہی معنی موجود ہیں بلکہ لواطت زنا والی حرمت سے بھی اونچے درجہ کی حرمت کو لئے ہوئے ہے (اور اسی طرح) شہوت اور پانی کے ضائع کرنے میں (لہٰذا جب لواطت زنا سے فائق ہوئی تو بدرجہ اولیٰ اسم زنا کا اطلاق لواطت پر آجائے گا) اور حکم زنا لوطی پر نافذ ہو جائے گا۔

حضرت امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ بھی اسی طرف مائل ہوئے ہیں اور اس کو موسوم کیا گیا ہے۔ قیاس فی اللغة سے۔ احناف کے نزدیک قیاس فی اللغة جائز نہیں۔ صاحب نور الانوار رحمہ اللہ فرماتے ہیں لکنه الخ کہ فرق ہے لواطت پر اسم زنا کا اطلاق کیا جائے اور اس کے درمیان کہ اس پر حکم زنا کا جاری کیا جائے صرف یعنی جو حکم زنا کا ہے صرف (وہی) حکم لواطت پر بھی جاری ہو یہ ایک دوسری چیز ہے اور فعل لواطت کو فعل زنا (پر قیاس کرتے ہوئے) اس زنا سے اس کو موسوم کیا جائے۔ ان دونوں میں فرق ہے اشتراک علت کی وجہ سے پس اول تو قیاس فی اللغة ہے (اور) ثانی "اجزاء احکام الزنا" قیاس فی اللغة نہیں۔ اکثر اصحاب شوافع قیاس فی اللغة کے جواز کے قائل ہیں۔ پس یہ حضرات "کل مایخمر العقل" (ہر وہ شی جو کہ عقل کو ڈھانپ دے۔ ۱۲ اسلام غفرلہ) پر اسم خمر کا اطلاق کرتے ہیں کہ وہ بھی خمر ہی سے موسوم ہے اور خمر ہی کے احکام کا ان پر اجراء ہوگا۔

ایک پر لطف مکالمہ بعض احناف کا بعض شوافع سے! ایک حنفی نے بعض شوافع سے سوال کیا کہ تم لوگ قارورہ کو قارورہ (وہ ظرف جس میں شراب، پانی رکھا جاتا ہے اور خاص معنی شیشی۔ ۱۲) کے اسم سے کیوں موسوم کرتے ہو؟ جواب دیا! اس وجہ سے کہ قارورہ (شیشی) میں پانی ٹھہرتا ہے قرار پکڑتا ہے اس پر حنفی نے یہ کہا کہ پانی بھی تو آپ کے پیٹ میں ٹھہراؤ کئے ہوئے ہے۔ لہٰذا اس کو قارورہ کے اسم سے کیوں موسوم نہیں کرتے؟

دوسرا سوال! حنفی نے سوال کیا کہ جرجیر (جر جر یتجرجر یعنی یتحرك، حرکت کرنا، گڑ گڑ کرنا، الجرجیر۔ ایک قسم کی ترکاری جو پانی میں پیدا ہوتی ہے۔ ۱۲) کو جرجیر سے کیوں موسوم کرتے ہو؟ جواب دیا کہ چونکہ وہ زمین پر حرکت کرتا ہے اس پر حنفی نے کہا پھر تو آپ کی داڑھی بھی حرکت کرتی ہے اس کو بھی جرجیر سے موسوم کیا جائے اس پر وہ متحیر ہو گیا اور خاموش ہو گیا۔

**ولا لصحة ظهار الذمى، تفريع على الشرط الثانى، أى لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمى كما علّله الشافعى، فيقول: إنه يصحّ طلاقه، فيصحّ ظهاره كالمسلم؛ إذ لم يوجد الشرط الثانى وهو تعدية الحكم بعينه. لكونه أى لكون هذا التعليل تغييرًا للحرمة المتناهية بالكفارة فى الأصل، وهو المسلم إلى إطلاقها فى الفرع عن الغاية؛ لأن ظهار المسلم ينتهى بالكفارة، وظهار الذمى يكون مؤبّدًا؛ إذ ليس هو أهلًا للكفارة التى هى دائرة بين العبادة والعقوبة، وقيل: هو أهل للتحرير ولكن ليس أهلًا للتحرير الذى يخلفه الصوم.**

**(ترجمه وتشریح)**:۔ یہ شرط ثانی پر فرع کی گئی ہے شرط ثانی ہے "تعدية حكم الاصل الخ" ذمی کے ظہار کو صحیح قرار دینے کیلئے جو علت (حضرات شوافع نے بیان کی ہے وہ) درست نہیں ہے۔

فرماتے ہیں کہ ذمی کی طلاق جس طرح درست ہے اسی طرح ظہار بھی صحیح ہے مثل مسلمان کے کہ مسلمان کا ظہار جس طرح درست ہے (کیونکہ ذمی مکلف ہے) اذالم یوجد الخ یہ دلیل ہے تعلیل کے عدم صحیح ہونے کی یعنی جبکہ شرط ثانی نہ پائی گئی ہو۔ (تعدية الخ)

لکونہ الخ:۔ تعلیل کے عدم صحت (جو کہ شرط ثانی کے نہ پائے جانے کی صورت میں تعلیل مستقیم نہ رہے گی) کی وجہ سے ذمی کے ظہار کی صحت نہ ہونے کی وجہ لکونہ الخ مصنف رحمۃ اللہ ارشاد فرما رہے ہیں۔ یعنی ظہار جب پایا جائے شوہر کی جانب سے اپنی منکوحہ کے حق میں تو اس کا مقتضی ہے کہ زوجہ حرام ہو جائے تاوقتیکہ شوہر کفارہ ظہار ادا نہ کردے، اور شرط ثانی یہ ہے کہ اصل کا حکم متعدی ہو بعینہ فرع کی جانب کہ کسی قسم کا تغیر نہ ہونے پائے مگر جب کہ ذمی کے کفارہ کو اگر درست تسلیم کرلیا جائے گا تو شرط ثانی کے خلاف کرنا لازم آتا ہے۔

بایں وجہ کہ ظہار تو کفارہ تک منتہی ہوگا جب مسلمان کفارہ ظہار ادا کرے گا تو حرمت بدل جائے گی اور زوجہ حلال ہو جائے گی، بخلاف ظہار ذمی کے کہ وہ دائمی رہے گا اس وجہ سے کہ ذمی (بوجہ کافر ہونے کے) کفارہ کا اہل نہیں ہوسکتا کہ وہ کفارہ ظہار عبادت اور سزاء کے درمیان دائر ہے (ایک نوعیت میں وہ عبادت ہے تو دوسری نوعیت سے وہ سزا ہے) لہٰذا اگر ذمی کے کفارہ کو درست تسلیم کرلیا گیا بعینہ اصل کا حکم فرع کی جانب متعدی نہیں ہوسکتا کہ اس باب میں اصل (مقیس علیہ) مسلمان ہے اور فرع (مقیس) ذمی ہے اور مسلمان کے ظہار اور کفارہ (ذمی) کے ظہار میں فرق معلوم ہوگیا کہ مسلمان کا ظہار ختم ہو جائے گا کفارہ کے ادا کرنے سے مگر ذمی کا ظہار ختم نہ ہوگا کفارہ سے بھی کیونکہ کفارہ عبادت میں بھی شمار ہوتا ہے جو کہ کفر کے ساتھ معتبر نہیں ہے۔ لہٰذا کفارہ ذمی قابل اعتبار نہیں ہوسکتا..... خوب غور کیجئے..... بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ذمی آزاد تو کرسکتا ہے (اہل تحریر میں داخل ہے) لیکن تحریر کی اہلیت نہیں رکھتا کہ جس تحریر کا نائب (بدل) روزہ ہے یعنی کفارہ ظہار میں آزاد نہ کرسکنے کی صورت میں اس کا بدل روزہ قرار دے دیا گیا ہے ظاہر ہے کہ ذمی (کافر) میں اس کی اہلیت نہیں ہے۔

(**فائدہ**) عبارت ھذا میں خالص ترجمہ قدرے غور کے بعد مذکورہ بالا تشریح سے اخذ ہوسکتا ہے۔

**ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر إلى المكره والخاطىء ؛ لأن عذرهما دون عذره، تفريع على الشرط الثالث، وهو كون الفرع نظيرًا للأصل؛ فإن الشافعي يقول: لما عُذّر الناسي مع كونه عامدًا في نفس الفعل فَلأن يُعذّر الخاطىء والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل أولى، ونحن نقول: إن عذرهما دون عذره؛ فإن النسيان يقع بلا اختيار، وهو منسوب إلى صاحب الحق، وفعل الخاطئ والمكره من غير صاحب الحق، فإن الخاطئ يذكر الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى دخل الماء في حلقه، والمكره أكرهه الإنسان، وألجأه إليه، فلم يكن عذرهما كعذر الناسي، فيفسد صومهما، وقد فرّعناهما فيما سبق على كون الأصل مخالفًا للقياس، ولا ضير فيه؛ فإن أكثر المسائل يتفرّع على أصول مختلفة. ولا يشترط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار؛ لأنه تعدية إلى ما فيه نص بتغييره، تفريع على الشرط الرابع، وهو أن لا يكون النص في الفرع، وههنا النص المطلق عن قيد الإيمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار، فلا ينبغي أن تُقاس على رقبة كفارة القتل وتقيّد بالإيمان مثلها كما فعله الشافعي؛ لأنه لا يحتاج إلى القياس مع وجود النص، وهذا فيما يخالف القياس نص**

الفرع، وأمّا فيما يوافقه فلا بأس بأن يثبت الحكم بالقياس والنص جميعًا كما هو دأب صاحب الهداية يستدلّ لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيهًا على أنه لو لم يكن النص موجودًا ليثبت بالقياس أيضًا.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔شرط ثالث "کون الفرع الخ" پر یہ تفریع ہے تعلیل برقرار نہیں رہ سکتی (اس وقت کہ) ناسی فی الغلط والے حکم کو متعدی کیا جائے مکرہ اور خاص کی جانب کہ جو حکم ناسی فی الفطر کا ہے اسی حکم کو متعدی کر دیا جائے افطار بالا کراہ والی صورت میں اور افطار بالحظاء والی صورت میں (حالانکہ) ناسی کا عذر اور ہے اور ان دونوں کا عذر دوسرا ہے اور جبکہ مقیس علیہ (اصل) اور مقیس (فرع) دونوں کی ایک نوعیت نہیں ہے دونوں میں مماثلت نہیں ہے تو پھر یہ قیاس کیسے درست ہوسکتا ہے کہ تیسری شرط کے خلاف ہونا لازم آئے گا۔اگر عدم مماثلت کی صورت میں حکم ایک ہی کر دیا جائے گا چنانچہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ان ہرسہ کا حکم ایک ہی ہے۔

لما الخ:۔اس وجہ سے کہ ناسی کا عذر مسلم ہے باوجود یہ کہ نفس فعل (یعنی اکل وشرب) میں وہ عائد ہے اور خاطی ومکرہ دونوں ہی نفس فعل میں عائد نہیں ہیں تو بدرجہ اولیٰ روزہ خطاء اور اکراہ سے افطار نہ ہوگا۔ونحن نقول الخ ناسی اور ان دونوں کے اعذار میں تفاوت ہے۔یکساں نہیں ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ نسیان غیر اختیاری طور پر واقع ہوتا ہے جو کہ صاحب حق کی جانب منسوب ہوگا یعنی حق تعالیٰ شانہ کی جانب اور خاطی اور مکرہ کا فعل اختیاری ہے صاحب حق کی جانب سے منسوب نہ ہوگا کہ خاطی کو روزہ یاد ہے البتہ وہ احتیاط میں کوتاہی کرتا ہے (مثلاً) بوقت مضمضہ، یہاں تک کہ پانی اس کے حلق میں داخل ہو جاتا ہے اور مکرہ کہ اس پر ایک انسان نے اکراہ کیا اور افطار پر اس کو مجبور کر دیا ظاہر ہے کہ ان دونوں کا عذر ناسی فی الافطار کے عذر کے مماثل نہیں ہے (جو کہ شرط ثالث کے خلاف ہو گیا کہ مقیس علیہ اور مقیس دونوں میں مماثل ہوں) پس خاطی اور مکرہ دونوں کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

ولا يشترط الخ:۔یہ شرط رابع پر تفریع ہے کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنے کیلئے ایمان شرط نہیں ہے اس وجہ سے کہ ایمان کی شرط لگانے میں حکم کا متعدی کرنا لازم آتا ہے ایسے امر میں کہ جس میں نص وارد ہوئی ہے اور یہ تعدیہ نص کو متغیر کر کے ہوگا۔

**(فائدہ)** جبکہ شرط رابع ہے کہ فرع میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو اس وقت اس کیلئے قیاس کی ضرورت ہوگی اور جب کہ نص وارد شدہ ہے تو پھر اس کی ضرورت نہ ہوگی۔

اب اس شرط رابع کے خلاف کرنا لازم آتا ہے ایمان کے ساتھ مشروط کرنا کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنے کیلئے کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے چنانچہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے اسی طرح فرمایا ہے کہ کفارہ قتل میں جبکہ نص سے ایمان کی قید کے ساتھ بیان ہوا ہے اور ان مذکورہ بالا دونوں میں وہ قید نہیں ہے بلکہ علی الاطلاق ہے تو ان دونوں کو قیاس کرلیا کفارہ قتل پر۔حالانکہ نص وارد ہو جانے کی صورت میں قیاس کی ضرورت نہیں باقی رہ جاتی۔

وهذا الخ:۔اور یہ قیاس کا معتبر نہ ہونا جبکہ فرع کیلئے حکم نص وارد شدہ ہے اس وقت ہے جبکہ وہ قیاس نص فرع کے مخالف ہو اور اگر وہ قیاس نص کے موافق ہے تو اب اس قیاس کے (اختیار کرنے میں کوئی حرج نہ ہوگا اور اس کے) ذریعہ حکم ثابت کرنے میں کوئی نقصان نہ ہوگا بایں صورت کہ نص اور قیاس دونوں ہی سے حکم ثابت کر دیا جائے گا۔

چنانچہ صاحب ہدایہ کا یہی طریقہ ہے کہ وہ ہر حکم پر عقل ونقل دونوں سے ہی استدلال کرتے ہیں۔ اس امر پر متنبہ کرنے کیلئے اگر نص ثابت کرنے والی نہ بھی ہوتب سب حکم قیاس سے ثابت ہوسکتا ہے۔

والشرط الرابع: أن يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله، إنما صرّح بقيد الرابع لئلا يتوهّم أن الشرط الثالث لما تضمّن شروطًا أربعة كان هذا شرطًا سابعًا، فأطلق الرابع تنبيهًا على أنه شرط واحد، ومعنى بقاء حكم النص أن لا يتغيّر عما كان عليه سوى أنه تعدى إلى الفرع فعمّ. وإنما خصّصنا القليل من قوله: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء، جواب سؤال مقدر، وهو أنكم قلتم:أن لا يتغير حكم الأصل بعد التعليل، وفي قوله: لا تبيعوا الطعام بالطعام لما علّلتم حرمة الربا بالقدر والجنس، وعدّيتم إلى غير الطعام، فقد خصّصتم القليل من النص الدال على حرمة الربا في القليل والكثير، وأقصرتم حرمة الربا على الكثير فقط؟ فأجاب بأنّا إنما خصّصنا القليل من هذا النص؛ لأن استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الأحوال، ولن يثبت ذلك إلا في الكثير، يعني إن المساواة مصدر، وقد وقع مستثنى من الطعام في الظاهر، ولا يصلح أن يكون مستثنى منه في الحقيقة، فلابد من تأويل في أحدهما؛ فالشافعي يأوّل في المستثنى ويقول: معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام إلّا طعامًا مساويًا بطعام مساوٍ، فالطعام المساوي بالمساوي صار حلالًا، وما سواه كله يبقى حرامًا، فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة، وهي الأصل في الأشياء عنده. ونحن نؤوّل في المستثنى منه، ونقدّر هكذا: لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال إلّا في حال المساواة، والأحوال ثلاثة: وهي المساواة، والمفاضلة، والمجازفة، وكلها أحوال الكثير، فتحلّ منه المساواة، وتحرم المفاضلة والمجازفة، والقليل غير متعرّض به أصلًا، لا في المستثنى ولا في المستثنى منه؛ فبقي على الأصل الذي هو الإباحة، فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين. لا يقال: إن القلة أيضًا حال، فتبقى في المستثنى منه، فتكون حرامًا؛ لأنّا نقول: إنها حال بعيد غير متداول في العرف، والأقرب بالمساواة هو الحال التي للكثير، فلا يُراد بالمستثنى منه إلا أحوال الكثير لا القليل، فصار التغيير بالنص أي بدلالة النص حال كونه مصاحبًا للتعليل، لا به، أي بالتعليل كما ظننتم.

**(ترجمه وتشریح)**:۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس جگہ الشرط الرابع اس وجہ سے فرمایا کہ گزشتہ عبارات میں شرائط اربعہ جوکہ ضمناً بیان ہوئی ہیں کہ ان کا تعلق شرط ثالث سے تھا ان سے ممتاز ہوجائے اور معلوم ہوجائے کہ قیاس کی شرائط کی یہ شرط رابع ہے اب یہ شرط سابع ہوجائے گی اس اعتبار سے کہ شرط ثالث متضمن ہے چار شرطوں کو اور اس کے علاوہ یہ تیسری ہے کل مجموعہ سات ہوجاتی ہیں، ان يبقى حكم الخ:۔ یعنی حکم نص میں کسی قسم کا تغیر نہ ہو۔ وہ اسی معنی پر قائم رہے جس معنی پر وہ

قیاس کرنے سے قبل تھا اور متعدی الی الفرع کے علاوہ وہ معنی ہوں گے۔ یہاں تک کہ شرائط قیاس کا بیان ختم ہوگیا۔

وانما الخ:۔ ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے تقریر سوال یہ ہے کہ جبکہ قیاس کے معتبر ہونے میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد متغیر نہ ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "لاتبیعوا الطعام بالطعام الخ" میں جبکہ احناف نے حرمت ربوی کی علت قدر مع الجنس ہونا تسلیم کیا ہے اور اس پر قیاس کر کے احناف نے اس حکم کو متعدی کیا ہے علاوہ مطعومات کے بھی تو پھر اے احناف! تم نے قلیل مقدار کو کیوں خاص کرلیا نص میں سے جبکہ وہ نص دلالت کرتی ہے، حرمت ربوی پر بہر صورت عام ہے کہ قلیل مقدار ہو یا کثیر مقدار مگر تم نے اس نص کو کثیر مقدار پر ہی قصر کرلیا ہے جو کہ تخصیص ہے (نص میں تغیر ہے)؟

جواب! ہم نے جو تخصیص کی ہے وہ اسی نص سے کی ہے قال "الاسواء بسواء" جبکہ آپ نے کلام میں استثناء فرمایا ہے (اور) استثناء کرنا تساوی کی حالت میں دلالت کرتا ہے، صدر کلام کے عام ہونے پر تمام احوال میں اور یہ تساوی ثابت نہیں ہوسکتی مگر کثیر مقدار میں۔ یعنی المساواۃ مصدر ہے اور وہ واقع ہوا ہے، الطعام سے مستثنیٰ ظاہر میں اور حقیقتاً مستثنیٰ منہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں سے ایک میں تاویل کرنا ضروری ہوگا۔

اب حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تاویل کرتے ہیں کہ مستثنیٰ میں اور اس کے معنی تاویل کے بعد یہ فرماتے ہیں "لاتبیعوا الخ" کہ قلیل اور کثیر سب ہی میں مساوات ہونا لازم ہے حلت کیلئے اور (اشیاء میں) حرمت اصل ہے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک۔ ونحن الخ اس کے برخلاف احناف نے تاویل کی مستثنیٰ منہ میں اور احناف عبارت کو اس طرح مقدر تسلیم کرتے ہیں۔ "لاتبیعوا الخ" اور حالات کی تین شکلیں ہیں۔ (۱) المساوات برابری (۲) المفاضلۃ زیادتی (۳) المجازفۃ اندازہ اور یہ سب ہی شکلیں کثیر والی صورت کی ہیں۔ لہٰذا کثیر مقدار میں مساوات والی شکل حلال کی اور مجازفہ اور مفاضلہ والی شکلیں حرام کی ہوں گی اور قلیل والی صورت پر کوئی تعارض نہیں کیا اصلاً یعنی نہ مستثنیٰ میں اور نہ مستثنیٰ منہ میں۔ لہٰذا نص (مقیس علیہ) اپنی اصل پر قائم ہے یعنی اباحت پر لہٰذا ایک مشت طعام کی بیع دو مشت طعام (ہم جنس میں) جائز ہے۔

لایقال الخ:۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قلت بھی ایک حالت ہے جو کہ عموم احوال میں ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ منہ میں داخل ہے لہٰذا یہ حالت بھی حرمت میں داخل ہونا ضروری ہے؟

جواب! یہ قلت والی حالت ہے جو کہ عرف میں مروج نہیں اور مساوات میں اقرب حالت کثیرہ ہے لہٰذا مستثنیٰ منہ میں احوال کثیرہ ہی مراد ہوسکتی ہیں نہ کہ قلیل والی حالت۔

فصار الخ:۔ اس تفصیل سے یہ نتیجہ معلوم ہوا کہ تغیر اگر پایا گیا ہے تو وہ بھی نص سے ہی ثابت شدہ ہے یعنی نص سے دلالۃً یہ تغیر معلوم ہوا ہے درانحالیکہ وہ تغیر تعلیل کیلئے اس کے ساتھ ہے (اور یہ صورت نہیں کہ) تغیر اس تعلیل سے ہوگیا جیسا کہ معترضین حضرات گمان کرتے ہیں۔

**وإنما سقط حق الفقير في الصورة، جواب سؤال آخر، تقريره: أن الشرع أوجب الشاة في زكاة السوائم حيث قال: في خمس من الإبل شاة، وأنتم علّلتم صلاحيتها للفقير بأنها مال صالح للحوائج، وكل ما كان كذلك يجوز أداؤه، فيجوز أداء القيمة أيضًا إليه، فأبطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحًا؟ فأجاب بأنه إنما سقط حق الفقير في**

صورة الشاة، وتعدّى إلى القيمة بالنص لا بالتعليل؛ لأن الله تعالى وعد أرزاق الفقراء، بل أرزاق تمام العالم في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا﴾، وقسّم لكل واحد منهم طرق المعاش، فأعطي الأغنياء من الزراعة والتجارة والكسب. ثم أوجب مالاً مسمّى على الأغنياء لنفسه، وهو الشاة التي يأخذ الله تعالى أوّلاً في يده كما قيل: الصدقة تقع في كفّ الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير، ثم أمر الأغنياء بإنجاز المواعيد من ذلك المسمّى الذي أخذه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾ الآية، وبقوله: خُذها من أغنيائهم، ورُدّها إلى فقرائهم، وإنما فعل كذلك لئلا يتوهّم أحد أن الله لم يرزق الفقراء، ولم يُوفِ بعهده في حقّهم، بل رزقهم الأغنياء، ولهذا قيل: إن اللام في قوله: ﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾ لام العاقبة، لا لام التمليك؛ لأن الله تعالى هو يملكها، ويأخذها، ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الأغنياء كذلك.

**(ترجمه وتشریح)**:۔ مصنف رحمہ اللہ ایک اور سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں تقریر سوال یہ ہے کہ شریعت نے سوائم میں زکوٰۃ فرض کی ہے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "فی خمس من الخ" (اور) اس میں بکری کو واجب کیا ہے احناف نے علت بیان کی کہ بکری مال ہے جو کہ فقیر کی ضرورتوں کیلئے مفید ہے اور مناسب ہے۔ لہٰذا (اس علت پر قیاس کرتے ہوئے احناف فرماتے ہیں کہ) ہر وہ شی جو اس نوعیت کی (اس میں یہ علت صلاح للحوائج) پائی جائے وہ شی زکوٰۃ میں ادا کی جا سکتی ہے۔ پس قیمت بھی زکوٰۃ میں فقیر کو دی جا سکتی ہے۔

اے احناف! تم نے بکری کی قید کو اٹھا دیا (باطل کر دیا) جو کہ نص سے صراحتاً مفہوم ہو رہی ہے جو کہ خلاف نص ظاہر کے ہے؟ جواباً یہ عبارت وانما سقط الخ بیان فرمائی ہے یعنی صورتاً حق فقیر (بکری میں) ساقط ہوا ہے نہ کہ حقیقتاً اور اس کو متعدی کر دیا ہے قیمت کی جانب۔

بالنص الخ:۔ اور یہ تعدی صورتاً (بھی) نص سے ثابت شدہ ہے کہ نص سے دلالۃً یہ تعدی مفہوم ہوتی ہے تعلیلاً نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے فقیر کو رزق پہنچانے کا بلکہ تمام عالم کو چنانچہ اس آیت میں ہے "وما من دابۃ الخ" اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کیلئے معاش کی شکلوں کو تقسیم فرما دیا ہے کہ اغنیاء کو زراعت، تجارت اور کسب کی صورت میں عطاء فرمایا ہے، ثم الخ اور جن نصوص میں زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے وہ درحقیقت حق تعالیٰ شانہ نے اپنا حق بیان اور فرض کیا ہے۔ مالداروں کے ذمہ (اور) مال مسمی کو واجب کیا ہے اور وہ مال مسمی (مثلاً سوائم میں) بکری ہے جس کو اولاً اللہ تعالیٰ اپنے دست حق میں لیتے ہیں چنانچہ بعض کا مقولہ ہے "الصدقۃ الخ" صدقہ فقیر کے ہاتھ میں جانے سے قبل رحمٰن کے ہاتھ میں پہنچتا ہے (اس کے بعد فقیر کے ہاتھ میں آتا ہے)۔

ثم الخ:۔ اغنیاء پر واجب قرار دینے کے بعد اللہ تعالیٰ نے اغنیاء کو حکم فرمایا ہے وعدوں کو پورا کرنے کیلئے ان اموال مسمی کے ذریعہ جو مال اغنیاء سے لیا گیا ہے اور وہ امر اس ارشاد میں ہے "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ" اور وہ امر اس ارشاد نبوی میں ہے "خذھا من اغنیائھم الخ" اور اللہ تعالیٰ نے یہ صورت اور یہ حکم اس وجہ سے دیا ہے تاکہ کوئی بندہ یہ وہم نہ کرے کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کو رزق نہیں دیا اور اپنے وعدہ کو پورا نہیں فرمایا غرباء، فقراء کے حق میں (صرف) اغنیاء ہی کو رزق

عطاء فرمایا ہے۔

ولهذا الخ:۔ چونکہ زکوٰۃ حق اللہ ہے مثل نماز اور روزہ کے حق فقیر نہیں تو اس حقیقت کے پیش نظر بعض علماء فرماتے ہیں کہ للفقراء الخ میں لام "لام العاقبہ" ہے اور لام تملیک نہیں اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ ہی درحقیقت ان اموال زکوٰۃ کا مالک ہوتا ہے اور ان کو لیتا ہے اس کے بعد فقراء کو عطاء فرماتے ہیں اپنی ذات سے کہ جس طرح اغنیاء کو عطاء فرماتے ہیں۔

**وذلك لا يحتمله مع اختلاف المواعيد، أي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل إنجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها؛ فإن المواعيد الخُبز، والإدام، والحطب، واللباس وأمثاله، والشاة لا توفي إلّا بالإدام، فكان إذنًا بالاستبدال دلالةً بأن تُستبدل الشاة بالنقدين، فيقضي منهما كل حوائجه. واعترض عليه بأنه إنما يكون إذنًا به إذا كانت أرزاقهم منحصرة على الشاة، بل أعطاهم الحنطة من صدقة الفطر، وأعطاهم كل حبوب من العُشر، وأعطاهم الكسوة من كفارة اليمين، وأعطاهم الأجناس الأخر من خُمس الغنيمة؟ وأجيب بأن الزكاة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين؛ إذ هي فرض كالصلاة، فكان المصرف الأصلي للفقراء هي الزكاة، بخلاف الغنيمة، فإنه قلّما تقع الغنيمة بين المسلمين، وإن وقعت فقلّما تقسّم على نحو الشريعة، وكذا الكفارة؛ إذ ربّما لم يكن أحد منهم حانثًا مدةً مديدةً، وكذا العُشر؛ إذ ربّما لم يزرع الأرضَ العشريةَ أحدٌ، وكذا صدقة الفطر؛ إذ ربّما لم يخرجها أحد، وليس لها مُطالبٌ من الله أصلاً، فلم تبق إلّا الزكاة، فكانت هي مرجعَ كل الحوائج.**

**(ترجمه وتشریح)**:۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں (فقراء) سے جو وعدے کئے ہیں ان کی تعداد اور انواع واقسام بکثرت ہیں لہٰذا اختلاف مواعید کے ساتھ وعدوں کو پورا کرنا صرف ایک مال مسمی (بکری) سے خلاف احتمال ہے کہ مواعید میں مثلاً روٹی، سالن، لکڑی، لباس (وغیرہم) ضروریات ہیں اور بکری سے صرف سالن کی ضرورت ہی پوری ہوسکتی ہے۔ لہٰذا دلالۃً اللہ تعالیٰ کی جانب سے اجازت ہوگئی تبدیلی کردینے کی (کہ بکری کا بدل یعنی اس کی قیمت دے دی جائے) کہ سونے اور چاندی (دینار ودرہم) کے ذریعہ (بھی ادائیگی زکوٰۃ ہوسکتی ہے تاکہ) فقراء اپنی تمام ضروریات کو پورا کرلیں۔

اعتراض الخ:۔ ایک اعتراض یہ بھی اس مذکورہ بالا تفصیل پر ہوسکتا ہے کہ فقراء اور مساکین کی روزی (رزق) صرف بکری ہی پر تو منحصر نہیں ہے کہ اس کے علاوہ اور کچھ ان کو منجانب اللہ عطاء نہ ہوگا اس وجہ سے اس استدلال کی اجازت دے دی جائے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان کیلئے مختلف صورتوں میں جملہ حوائج اور اشیاء ضروریہ کی تکمیل کے راستے مقرر فرمادیئے ہیں مثلاً (صدقۃ الفطر کے ذریعہ گیہوں وغیرہ) اور کفارۂ یمین کے ذریعہ کپڑا اور مال غنیمت کے پانچویں حصہ (خمس) سے دیگر اجناس ان کو عطاء کی گئیں ہیں؟

واجیب الخ:۔ شارح رحمۃ اللہ نے اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے زکوٰۃ ایک ایسا فریضہ ہے جو کہ مسلمانوں کے ہر شہر میں ادا کیا جاتا ہے کوئی شہر ایسا نہیں ہوگا جس میں اس کی ادائیگی نہ ہوتی ہو جس طرح نماز، اس وجہ سے کہ زکوٰۃ فرض ہے اور زکوٰۃ کا مصرف حقیقی فقراء اور مساکین ہی ہیں بخلاف مال غنیمت کے کہ وہ بہت ہی کم واقع ہونے والا ہے مسلمانوں کے

درمیان اور اگر وہ حاصل بھی ہو جائے تو بہت ہی کم اس کی تقسیم عمل میں آئے گی اور اسی طرح کفارہ کی نوعیت ہے کہ بہت ممکن ہے کہ ایک زمانہ دراز تک کوئی شخص بھی حانث نہ ہو اور اسی طرح یہ بھی امکان ہے کہ عشری زمین میں کاشت نہ کی جائے اور یہی صورت ہو سکتی ہے کہ صدقۃ الفطر کوئی ادا نہ کرے کہ اصلاً اللہ تعالیٰ کی جانب سے کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں آئے گا (کہ کوئی عامل وصول کرنے کیلئے آئے جس طرح زکوٰۃ سوائم میں بالخصوص عامل ہوتا ہے، دارالاسلام میں) ان تمام تفصیلات کے بعد صرف زکوٰۃ ہی باقی رہ جاتی ہے جملہ ضروریات کیلئے کہ فقراء اس سے اپنی ضروریات کی تکمیل کر لیں۔

**وركنه ما جعل علما على حكم النص، وهو المعنى الجامع المسمى علّة سمّاه ركنًا؛ لأن مدار القياس عليه لا يقوم القياس إلا به، وسماه علمًا؛ لأن علل الشرع أمارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه، والموجب الحقيقي هو الله تعالى، وإنما اختلفوا في أن ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط أم في الأصل أيضًا؟ والظاهر هو الأول على ما ذهب إليه مشائخ العراق؛ لأن النص دليل قطعي، وإضافة الحكم إليه في الأصل أولى من إضافته إلى العلة، وإنما أضيف في الفرع إليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص، وقيل: أضيف حكم الأصل والفرع جميعًا إلى العلة؛ لأنه ما لم يكن لها تأثير في الأصل كيف تؤثّر في الفرع. مما اشتمل عليه النص، أي حال كون ذلك العلم ممّا اشتمل عليه النص إمّا صيغةً كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس، أو بغير صيغة كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم.**

(**ترجمه وتشریح**):۔ قیاس کیلئے امور اربعہ میں سے دوسرا امر رکن قیاس ہے اب اس کی تفصیل شروع فرماتے ہیں۔ قیاس کا رکن وہ شی ہے کہ اس کو حکم نص پر علم بنا دیا گیا ہو۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی عبارت میں ماجعل الخ سے جو معنی بیان کئے ہیں در حقیقت جامع معنی ہیں (اور) اس کو علت سے موسوم کیا گیا ہے اور اس کو رکن اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ اس پر قیاس کا مدار ہے اس کے بغیر قیاس قائم ہی نہ رہے گا اور اس کا نام رکھا ہے علم اس وجہ سے کہ شریعت کی علتیں، حکمت شریعت کیلئے علامات اور معرفات ہیں اور حکم پر علامت کا درجہ رکھتی ہے چونکہ موجب اصلی تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

وانما الخ:۔ اہل اصول میں اس پر اختلاف ہے کہ یہ مذکورہ معنی صرف فرع کیلئے ہی حکم شرعی پر علامت ہیں یا اصل میں بھی علامت کا درجہ اس معنیٰ کو حاصل ہوگا؟ امر ظاہر تو قول اول ہی ہے اور مشائخ عراق نے اسی قول کو اختیار فرمایا ہے اس وجہ سے کہ نص دلیل قطعی ہوتی ہے اور حکم شرعی کی اضافت کرنا نص کی جانب اصل (مقیس علیہ) میں اولیٰ ہے اس سے کہ اس کی اضافت کی جائے، علت کی جانب (البتہ) حکم کی اضافت فرع میں علت کی جانب کرنا بوجہ ضرورت کے ہے کیونکہ اس میں کوئی نص نہیں پائی گئی اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ حکم اصل (مقیس علیہ) اور حکم فرع دونوں کی اضافت علت کی جانب ہوگی اس وجہ سے کہ جب علت کی کوئی تاثیر اصل میں نہیں پائی گئی تو وہ اپنا اثر فرع میں کیسے ڈال سکتی ہے۔

مما اشتمل الخ:۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ فرمایا کہ یہ عبارت حال ہے علماً سے یعنی ماجعل علماً حالی کون

ذلك العلم الخ۔ یعنی جس شی کو علم قرار دیا ہے وہ اس وقت ہے جبکہ وہ شی ایسی ہو کہ اس پر نص کی شمولیت ہو سکتی ہے۔ (یا شمولیت پائی جاتی ہے)

اما الخ:۔ اشتمال کی تفصیل یا تو یہ اشتمال صیغہ کی صورت میں ہو جیسا کہ ربوی والی نص شامل ہے کیل اور جنس پر۔ یا یہ شمولیت بغیر صیغہ کے ہو جیسا کہ بیع آبق کی نہی (ترمذی کی روایت ہے عن حکیم بن حزام قال نهانی رسول اللہ ﷺ ان ابیع مالیس عندی۔ ۱۲/ اسلام غفرلہ) والی نص شامل ہے اس علت پر کہ بائع عاجز ہوتا ہے اس کے سپرد کرنے سے۔

**وجعل الفرع نظيرًا له، أى للأصل في حكمه بوجوده فيه، أى وجود ذلك المعنى في الفرع، ويفهم من ههنا أن أركان القياس أربعة: الأصل، والفرع، والعلّة، والحكم، وإن كان أصل الركن هو العلّة. ثم شرع في بيان أن ذلك المعنى يكون على عدّة أنحاء فقال: وهو جائز أن يكون وصفًا لازمًا وعارضًا، فالوصف اللازم أن لا ينفكّ عن الأصل كالثمنية علّة لوجوب الزكاة في الذهب والفضة لا ينفكّ عنهما؛ لأنهما خُلقا في الأصل على معنى الثمنية، وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحُليّمها، فيكون في حُلي النساء الزكاة لِعلّة الثمنية، والشافعي يعلّل حرمة الربا بها، وهي غير متعدّية إلى شيء، والوصف العارض كالانفجار في قوله عليه السلام: فإنها دَم عرق انفجر علّة لوجوب الوضوء في المستحاضة، وهي عارضة للدم؛ إذ لا يلزم أن يكون كل دم العرق منفجرًا، فأينما وجد انفجار الدم، سواء كان للمستحاضة أو لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء. واسمًا، عطف على قوله: وصفًا ومقابل له، أى يجوز أن يكون ذلك المعنى اسمًا كالدم في عين هذا المثال، وهو قوله: فإنها دم عرق انفجر، فإنه إن اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالاً للاسم، وإن اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالاً للوصف العارض كما مرّ.**

**(ترجمه وتشریح)** :۔ اور فرع کو اس کے حکم میں اصل (مقیس علیہ) کے مماثل کر دیا گیا ہے، اس وجہ سے کہ یہ فرع (مقیس) میں موجود ہے (جس کی بنیاد پر قیاس کیا گیا ہے) اس مقام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قیاس کے ارکان چار ہیں (۱) اصل "مقیس علیہ" (۲) فرع مقیس (۳) علت "جس کی بنیاد پر قیاس ہوتا ہے یعنی مدار قیاس" (۴) حکم یعنی مقیس علیہ "اصل" کا حکم۔ اگر چہ رکن اعظم علت ہے اور یہ رکن اعظم اس وجہ سے ہے کہ اگر علت اصل اور فرع میں ایک نہ ہوگی تو قیاس کا وجود نہ ہوگا اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ اس معنی (یعنی علت جامعہ) کی مختلف صورتوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

وهو الخ:۔ سے اسی کا بیان ہے! ہو یعنی المعنی الذی جعل علما علی حکم النص وہ معنی اصل (مقیس علیہ) کیلئے وصف لازم کی حیثیت سے ہوں یا وصف عارضی کی حیثیت سے (دونوں صورتیں) جائز ہیں۔ ثمنیت وصف لازم ہے جو کہ کسی بھی حالت میں ان سے جدا نہیں ہو سکتی کیونکہ ان ہر دو کی خلقت اصل میں ثمنیت کے معنی ہی کیلئے ہوتی ہے اور وہ ثمنیت مشترک ہے سونے اور چاندی کے ڈھلے (بنے) ہوئے سکوں میں اور ان کے ٹکڑوں اور زیوروں میں لہٰذا عورتوں کے زیور میں زکوٰۃ اس (علت کی) وجہ سے ہوگی کہ اس میں ثمنیت موجود ہے، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ حرمت ربوی کی علت (حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے

نزدیک اثمان مع الجنس علت ربوی ہے تفصیل گزر چکی ہے۔۱۲منہ) بیان کرتے ہیں ثمنیت کے ساتھ حالانکہ ثمنیت کسی (دوسری) شئی کی جانب متعدی ہونے والی نہیں ہے۔

الوصف العارض الخ:۔یعنی وہ وصف جو کہ اصل (مقیس علیہ) سے جدا ہو سکے مثلاً الانفجار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "فانهادم عرق الخ" میں انفجار علت ہے مستحاضہ عورت کیلئے وضوء کے واجب ہونے میں اور وہ علت عارض ہے خون کیلئے۔ (کہ غیر منفک نہیں ہے) اس وجہ سے کہ دم عرق ہر ایک ہی معنی والا ہی ہو، لہٰذا یہ انفجار دم جہاں پایا جائے عام ہے کہ وہ مستحاضہ کیلئے یا غیر مستحاضہ کیلئے سبیلین کے علاوہ میں وضوء اس دم سائل سے واجب ہو جائے گا۔

واسما الخ:۔اس کا عطف وصفا پر ہے یعنی جائز ہے کہ یہ معنی من حیث الاسم (یعنی اسم جنس) ہوں جیسا کہ مثال مذکورہ میں الدم جو کہ اسم موضوع ہے اسم مشتق نہیں اور اس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم "فانهادم الخ" میں اگر لفظ دم کا اعتبار کر لیا جائے تو یہ اسم کی مثال ہوگی اور اگر اس میں انفجار کے معنی کا اعتبار ہوا ہے تو یہ مثال ہوگی وصف عارض کیلئے۔

**وجليًا وخفيًا، الظاهر أنه تقسيم للوصف كاللازم والعارض، فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل أحد كالطواف لسؤر الهرة في قوله: إنها من الطوّافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما يفهم بعض دون بعض كما في علة الربا عندنا القدر والجنس، وعند الشافعي الطعم في المطعومات والثمنية في الأثمان، وعند مالك الاقتيات والادّخار. وحكمًا، هذا معطوف على قوله: وصفًا ومقابل له، أي يجوز أن يكون ذلك المعنى حكمًا شرعيًا جامعًا بين الأصل والفرع كما روى أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أبي قد أدركه الحج، وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة، أفتجزى أن أحجّ عنه؟ فقال: أرأيتِ لو كان على أبيك دَين فقضيته أمَا كان يقبل منك؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحقّ بالقبول، فقاس النبي صلى الله عليه وسلم الحج على دين العباد، والمعنى الجامع بينهما هو الدَّين، وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الأداء، والوجوب حكم شرعي. وفردًا وعددًا، الظاهر أنه أيضًا تقسيم للوصف، فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وحده والجنس وحده لحرمة النسأ، والوصف العدد كالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل، والحاصل أن قوله: اسمًا وحكمًا لا شبهة في أنه مقابل للوصف، وأن قوله: لازمًا وعارضًا لا شك في أنه قسم للوصف، وأما الجلي والخفي وكذا الفرد والعدد فقد أورده على سبيل المقابلة والتداخل، والظاهر أنه قسم للوصف؛ إذ لم نجد له مثالاً إلا في قسم الوصف، وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقًا في عرفهم سواء كان وصفًا أو اسمًا أو حكمًا على ما سيأتي، وهذا كله من تفنن فخر الإسلام، والناس أتباع له.**

(**ترجمہ وتشریح**) :۔الجلاء:۔یعنی صراحتاً نص میں موجود ہونا اور خفی اس کی ضد ہے، مصنف رحمۃ اللہ کی عبارت سے ظاہر یہ ہے کہ یہ تقسیم بھی وصف ہی کی ہے جیسا کہ لازم اور عارض دونوں ماقبل میں بیان کی گئیں ہیں۔

فالوصف الخ:۔ وصف جلی وہ ہے جو کہ ہر شخص کی سمجھ میں آجائے جیسا کہ سور ہرۃ میں طواف وصف جلی ہے جس کا بیان اس ارشاد نبوی ﷺ "انھا من الخ" میں ہے اور وصف خفی وہ ہے جو کہ بعض لوگوں کو سمجھ میں آئے اور بعض کی سمجھ میں نہ آئے۔ جیسا کہ ربوی کی علت میں۔ احناف کے نزدیک القدر مع الجنس اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مطعومات میں طعم اور اثمان میں ثمنیت اور حضرت امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک صلاحیت قوت اور ذخیرہ بنا کر رکھنے والی اشیاء (اور اثمان میں ثمنیت)

وحکما الخ:۔ اس کا عطف وصفا پر ہو رہا ہے۔ یعنی جائز ہے کہ ہوں یہ معنی باعتبار حکم شرعی کے جو کہ جامع ہو اصل اور فرع کے درمیان۔ جیسا کہ روایت ہے کہ ایک عورت آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا کہ میرے والد نے حج کو پالیا (یعنی ان پر حج فرض ہو گیا ہے) اور وہ بوڑھے ہیں۔ سواری پر بیٹھ (بھی) نہیں سکتے ہیں کیا یہ جائز ہے کہ میں ان کی جانب سے حج ادا کردوں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا! تیرا خیال کیا ہے کہ اگر تیرے والد کے ذمہ قرض ہوتا تو کیا تو اس کو ادا (نہ) کرتی؟ کیا وہ تیری جانب سے ادائیگی قابل قبول نہ ہوتی؟ اس عورت نے جواب دیا بیشک ادا کرتی اور وہ قابل قبول بھی ہوتی۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: پس اللہ تعالیٰ کا قرضہ زیادہ حقدار ہے کہ اس کو قبول کیا جائے۔ آپ ﷺ نے اس ارشاد میں حج کو بندوں کے دین (قرض) پر قیاس فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان جامع معنی ہیں دین اور دین کا مطلب ہے "حق ثابت فی الذمۃ" یعنی وہ حق جو کہ کسی کے ذمہ میں ثابت ہو اور واجب الاداء بھی ہو اور (یہ) وجوب حکم شرعی ہے۔

فردا الخ:۔ بظاہر یہی ہے کہ یہ بھی تقسیم وصف کیلئے ہو۔ فالوصف الخ:۔ یعنی وصف فرد جو کہ چند اجزاء سے مرکب نہ ہو جیسا کہ منفرد طور پر علت کا ہونا کیل اور وزن کے ساتھ یا منفرد طور پر جنس کا ہونا حرمت نساء کیلئے۔

**(فائدہ)** چنانچہ یہ جائز نہیں کہ ایک صاع گیہوں کی بیع کی جائے ایک صاع گیہوں ادھار کے عوض النساء تاخیر کرنا ادھار کرنا۔

والوصف العدد الخ:۔ یعنی وہ وصف جو کہ چند امور سے مرکب ہو جیسا کہ قدر مع الجنس علت ہے زیادتی کے حرام ہونے کیلئے۔

الحاصل الخ:۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مصنف رحمہ اللہ کی عبارت اسماً اور حکماً یہ دونوں بلاشبہ وصف کیلئے مقابل ہیں اور مصنف کی عبارت لازماً وعارضاً دونوں وصف کی قسمیں ہیں بلاشبہ اور الجلی اور الخفی اور اسی طرح الفرد اور العدد تو ان امور کو مصنف نے بیان کیا ہے برائے مقابلہ اور از روئے تداخل اور ظاہر ایہی ہے کہ یہ بھی وصف کی اقسام ہیں کیونکہ ہم ان میں سے ہر ایک کیلئے کوئی مثال بجز قسم وصف کے نہیں پائی گئی لہٰذا یہ دلیل ہے اس امر کی کہ یہ بھی اقسام ہیں وصف کی اور تحقیق کہ موسوم کیا گیا ہے اہل اصول کے طرف میں اس اسم سے "المعنی الجامع الوصف" اور یہ علی الاطلاق اس اسم سے موسوم کیا گیا ہے عام ہے کہ وہ معنی من حیث الوصف ہو یا من حیث الاسم یا من حیث الحکم ہو۔ چنانچہ اس کی تفصیل بہت جلد متن میں آرہی ہے یہ حضرت فخر الاسلام رحمہ اللہ بیان کردہ تفصیل ہے اور دوسرے حضرات ان کی اتباع کرنے والے ہیں۔

ویجوز فی النص وغیره إذا کان ثابتًا به، أی یجوز أن یکون ذلک المعنی منصوصًا فی النص کالطواف فی سؤر الهرة، وأن یکون فی غیر النص ولکن ثابتًا به کالأمثلة التی مرّت الآن. ثم شرع فی بیان ما یعلم به أن هذا الوصف وصف دون غیره، فقال: ودلالة کون الوصف علة صَلاحه وعدالته، فإن الوصف فی القیاس بمنزلة الشاهد فی الدعوی، فکما یشترط فی الشاهد للقبول أن یکون صالحًا وعادلاً فکذا فی الوصف، وکما أن فی الشاهد لا یجوز العمل قبل الصلاح ولا یجب قبل العدالة فکذا فی الوصف. ثم بیّن معنی الصلاح والعدالة علی غیر ترتیب اللفّ، فبدأ أوّلاً بذکر العدالة بقوله: بظهور أثره فی جنس الحکم المعلّل به، أی بأن ظهر أثر الوصف فی جنس الحکم المعلّل به من خارج قبل القیاس، وإن ظهر أثره فی عین ذلک الحکم المعلّل به منه فبالطریق الأولی، وجملته ترتقی إلی أربعة أنواع: الأول: أن یظهر أثر عین ذلک الوصف فی عین ذلک الحکم، وهو متفق علیه کأثر عین الطواف فی عین سؤر الهرة. والثانی أن یظهر أثر عین ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم، وهو الذی ذکره المصنف کالصغر ظهر تأثیره فی جنس حکم النکاح، وهو ولایة المال للولی فکذا فی ولایة النکاح. والثالث: أن یؤثّر جنسه فی عین ذلک الحکم کإسقاط قضاء الصلاة المتکثرة بعذر الإغماء، فإن لجنس الإغماء وهو الجنون والحیض تأثیرًا فی عین إسقاط الصلاة. والرابع: ما ظهر أثر جنسه فی جنس ذلک الحکم کإسقاط الصلاة عن الحائض، فإن لجنسه وهو مشقّة السفر تأثیرًا فی جنس سقوط الصلاة وهو سقوط الرکعتین. وهذه الأقسام کلها مقبولة، وقد أطال الکلام فیها صاحب التوضیح.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔اور جائز ہے کہ یہ معنی نص میں منصوص ہوں (یعنی صراحتاً مذکور ہوں) جیسا کہ طواف کو بیان کر دیا ہے سور ہرۃ میں اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ معنی نص کے علاوہ میں موجود ہوں لیکن نص سے ثابت ہوں جیسا کہ ابھی ان کی مثالیں گزر چکی ہیں اس بیان کے بعد مصنف رحمہ اللہ ان امور کو بیان کرتے ہیں جن کے ذریعہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ وصف ہے اور اس کے علاوہ نہیں۔

ودلالۃ الخ:۔اور دلالت ہونا وصف کے علت ہونے کی کہ وہ علت اس کی صلاحیت رکھتی ہے اور وہ علت عادل ہونے کی چونکہ وصف قیاس میں بمنزلہ شاھد فی الدعویٰ کے ہے لہٰذا جس طرح شاہد کی شہادت قبول کرنے کیلئے کہ وہ شاہد صالح ہو اور عادل ہو پس اسی طرح وصف میں بھی یہ شرط (کے درجہ میں) ہے اور جس طرح شاہد میں صلاح کی تحقیق سے قبل عمل کرنا درست نہیں اور نہ عمل کرنا واجب ہے عدالت کے ثابت ہونے سے قبل پس یہی نوعیت ہے وصف میں بھی اس قاعدہ کو بیان کرنے کے بعد مصنف وصف کی صلاح اور عدالت کے معنی کو بیان کرتے ہیں اور یہ بیان اجمالی بیان مذکورہ کی ترتیب کے خلاف ہے مصنف رحمہ اللہ نے ابتداءً عدالت کے ذکر کو بیان فرمایا ہے۔

بظهور اثره الخ:۔ یعنی وصف کا اثر معلل بہ کے جنس حکم میں ظاہر ہو جائے (اور یہ ظہور) قیاس سے قبل خارج سے ہونا چاہئے اور اگر ظاہر ہو جائے وصف کا اثر معلل بہ کے عین پر اسی حکم ہی میں ظاہر ہو جائے تو بدرجہ اولیٰ اس علت وصف میں صلاحیت ہے علت ہونے کی۔

اس میں چار شکلیں حاصل ہوتی ہیں۔(۱) اس عین وصف ہی کا اثر ظاہر ہو جائے اس معلل کی ذات ہی میں اس کا حکم اس میں کوئی اختلاف نہیں جیسا کہ عین طواف کا اثر عین سورہ ہرۃ میں۔(۲) اس معلل بہ کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو۔ یہ وہ صورت ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ نے متن میں بیان فرمایا ہے، جیسا کہ الصغر یہ ایک علت ہے اس کا اثر ظاہر ہے جنس حکم نکاح میں اور وہ جنس ولی کو مال کی ولایت کا حاصل ہونا ہے پس اسی طرح اس کا اثر ظاہر ہوگا نکاح کی ولایت میں۔(۳) اس وصف کی جنس کا اثر معلل بہ کے حکم کی عین میں ظاہر ہو جیسا کہ اغماء کے عذر کی وجہ سے جو کہ زیادہ وقت تک جاری رہے نماز کی قضاء کا اس سے ساقط ہو جانا اغماء ایک قسم ہے وصف کی اور علت ہے قضاء کے ساقط کرنے کیلئے پس جنس اغماء میں جنون بھی ہے اور حیض مؤثر ہے عین اسقاط نماز میں۔(۴) اس وصف کے جنس کا اثر ظاہر ہو اس معلل بہ کے حکم کی جنس میں جیسا کہ نماز کا ساقط کرنا حائضہ سے پس حیض کی جنس کیلئے (اور وہ جنس حیض میں سے ہے) سفر کی مشقت کا ہونا جو کہ مؤثر ہے جنس سقوط نماز کیلئے اور جنس سقوط نماز (یعنی) ساقط ہو جانا دو رکعت کا حالت سفر میں یہ وہ اقسام (اربعہ) ہیں جو کہ بالاتفاق قابل قبول ہیں اور اس مقام پر صاحب توضیح نے کافی طویل بحث کی ہے۔

ثم ذكر بيان الصلاح فقال: **ونعني بصلاح الوصف مُلائمته، وهو أن تكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله وعن السلف بأن تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلّةٍ استنبط بها النبي ﷺ والصحابة رضى الله عنهم والتابعون، ولا تكون نابية عنها** كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح، جمع مَنكح بمعنى النكاح، وقيل: جمع منكوحة، وهو ضعيف، واختُلِفَ في علة ولاية النكاح، فعند الشافعي هي البكارة، وعندنا هي الصغر، وبينهما عموم وخصوص من وجه، فالصغيرة يجوز أن تكون بِكرًا وأن تكون ثيبًا، وكذا البكر يجوز أن تكون صغيرة وأن تكون بالغةً، فالبِكر الصغيرة يُولّى عليها اتفاقًا، والثيب البالغة لا يُولى عليها اتفاقًا، والثيب الصغيرة يُولّى عليها عندنا دون الشافعي، والبكر البالغة يُولّى عليها عند الشافعي لا عندنا، فعندنا للصغر تأثير في ولاية النكاح. لما يتصل به من العجز، إذالصغيرة عاجزة عن التصرّف في نفسها ومالها، ولا تهتدى إليه سبيلاً، وقد ظهر تأثيره في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ مصنف رحمہ اللہ نے دوسری قید صلاح کو بیان کیا ہے وصف کے صلاح سے مراد ہے وصف کا حکم کے موافق ہونا اور وہ موافقت یہ ہے کہ وہ وصف اس علت کے موافق ہو جو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور اسلاف سے منقول ہو بایں وجہ کہ اس مجتہد کی علت موافق ہو جائے اس علت کے جس کو استنباط کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ نے اور مجتہد کی وہ علت ان حضرات کی علت سے دور ہٹی ہوئی نہ ہو جیسا کہ ہماری

علت بیان کرنا صغر کے ساتھ نکاح کی ولایت میں۔
المناکح الخ:۔جمع منکح (بالفتح) کی جو کہ نکاح کے معنی میں ہے اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ وہ منکوحہ کی جمع ہے اور یہ قول ضعیف ہے، نکاح کی ولایت کی علت میں اختلاف ہے۔
حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک علت بکارت ہے اور احناف کے نزدیک الصغر ہے اور ان ہر دو علتوں کے درمیان جو کہ مختلف فیہ ہے عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے یعنی صغیرہ باکرہ بھی ہوسکتی ہے اور ثیبہ بھی اور اسی طرح باکرہ صغیرہ بھی ہوسکتی ہے اور وہ بالغہ بھی ہوسکتی ہے۔لہٰذا جو باکرہ نابالغہ ہو تو اس پر بالاتفاق ولایت ولی کی ہوگی اور ثیبہ بالغہ پر بالاتفاق ولایت نہ ہوگی اور ثیبہ نابالغہ پر احناف کے نزدیک ولایت ہوگی۔حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک نہ ہوگی اور باکرہ بالغہ پر امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک ولایت ہوگی احناف کے نزدیک نہ ہوگی حاصل یہ ہوا کہ احناف کے نزدیک صغر کا اثر ہے ولایت نکاح میں اور امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک باکرہ ہونا اس میں مؤثر ہے۔
ولما الخ:۔صغر کو علت قرار دینا احناف کے نزدیک اس وجہ سے ہے کہ صغر سنی میں عاجز ہونا (لڑکی کا) متصل ہے چونکہ صغیرہ عاجز ہوتی ہے اپنی ذات اور اپنے مال میں تصرف کرنے سے اور وہ اس جانب کوئی راستہ نہیں پاسکتی اور صغر کا اثر ظاہر ہے بالاتفاق ولایت مال میں اور جب ولایت برائے مال میں اس کا اثر سب ہی کے نزدیک ظاہر ہے (تو احناف کے نزدیک) ولایت برائے نکاح میں بھی اثر ظاہر ہونا (قابل تسلیم ہے)

**فإنه أى الصغر مؤثـر فى إثبات الولاية مثل تأثير الطواف فى طهارة سؤر الهرة لِمَا يتصل به من الضرورة والحرج فى كثرة المزاولة والمجيء، فالحاصل أن وصف الصغر الذى نقول به فى ولاية النكاح موافق لوصف الطواف الذى قال به النبى فى سؤر الهرة فى كونهما مُفضيًا إلى الحرج والضرورة، فكما أن الطواف فى الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السؤر، فكذا الصغر فى النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح دون الاطّراد، متعلّق بقوله: صلاحه وعدالته أى دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته، وهو المسمى بالمؤثّرية دون الاطراد، وهو المسمى بالطّردية، ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودًا وعدمًا، أو وجودًا فقط، وإنما قال: ذلك؛ لأنهم اختلفوا فى معناه، فقيل: وجود الحكم عند وجوده، وعدمه عند عدمه، وقيل: وجوده عند وجوده، ولا يشترط عدمه عند عدمه، وعلى كل تقدير ليسَ هو بحجة عندنا ما لم يظهر تأثيره؛ لأن الوجود قد يكون اتفاقيًا كما فى وجود الحكم عند الشرط،فلا يدلّ على كونه علة، والعدم لا دخل له فى علية شيء بالبداهة، ولظهوره لم يتعرّض له.**

**(ترجمه وتشريح)**:۔پس (نتیجہ یہ حاصل ہوا کہ) ولایت کو ثابت کرنے میں صغر مؤثر ہے جس طرح طواف مؤثر ہے سور ہرہ کے طاہر ہونے میں۔اس وجہ سے کہ طواف کے ساتھ (بھی) ضرورت اور حرج کا اتصال ہے کثرت استعمال کی صورت میں اور بکثرت گھر میں آنے جانے کی وجہ سے فالحاصل الخ:۔اس تفصیل کا ماحصل یہ ہوا کہ وہ وصف جس کو ہم

نے ولایت نکاح کا ثابت کرنے والا تسلیم کیا ہے، وہ اسی وصف طواف کے موافق ہے، جس کو آپ نے سور ہرۃ میں بیان فرمایا ہے (اور وہ موافقت اس اعتبار سے ہے کہ) دونوں مفضی الی الحرج ہیں اور ضرورت کو متضمن ہیں، پس جس طرح ہرۃ میں طواف ضرورت لازمہ بن گئی ہے سور کی طہارت کیلئے پس اسی طرح نکاح میں صغر بھی ولایت نکاح کیلئے ضرورت لازمہ ہے۔

دون الخ:۔اس عبارت کا تعلق عبارت بالاصلاحہ وعدالتہ سے ہے اب عبارت اس طرح ہوگی، الی دلیل کون الوصف الخ، وھو الخ:۔یعنی لایدل الاطراد علی علیة الوصف، اطراد علت وصف پر دلالت نہیں کرتا اور اطراد کے معنی ہیں حکم کا دوران وصف کے ساتھ یعنی عام ہے کہ وصف حکم کیلئے موافق ہو یا نہ ہو۔حاصل یہ ہوا کہ دوران حکم مع وصف جس کو اطراد سے موسوم کیا گیا ہے علیت کیلئے مؤثر نہیں، اطراد ہو یا نہ ہو اس کا وجود اور عدم دونوں صورتیں برابر ہیں۔

وجوداً الخ:۔مصنف رحمہ اللہ نے یہ عبارت اس وجہ سے بیان فرمائی ہے کہ اہل اصول کا اس کے معنی میں اختلاف ہے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وصف کے موجود ہونے کے وقت حکم کا موجود ہونا اور وصف کے معدوم ہونے کے وقت حکم کا معدوم ہونا یہ معنی ہیں اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وصف کا موجود ہونا حکم کے موجود ہونے کے وقت اور وصف کے معدوم ہونے کے وقت حکم کا معدوم ہونا شرط نہیں ہے ہر صورت میں احناف کے نزدیک (اور بعض شافعیہ مثلاً امام غزالی رحمہ اللہ کے نزدیک) وہ حجت نہیں جب تک کہ اس وصف کی تاثیر ظاہر نہ ہو جائے اور یہ اثر کا ظہور دلیل شرعی سے ہونا لابدی ہے۔

لان الخ:۔کیونکہ حکم کا موجود ہونا وصف کے موجود ہونے کی صورت میں کبھی اتفاقیہ ہوتا ہے جیسا کہ شرط کے وقت حکم کا موجود ہونا۔لہٰذا یہ معلوم ہوگیا کہ پس یہ امر دلالت نہیں کرتا کہ وصف کے موجود ہونے کے وقت حکم موجود ہوگا اور عدم وجود کے وقت حکم بھی موجود نہ ہوگا کسی شی کی علت ہونے کیلئے اس (عدم کو) کوئی دخل نہیں ہے بداہتاً۔

لظهوره:۔اس وجہ سے کہ عدم کی حالت ظاہر ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے اس کے بیان کی ضرورت نہیں سمجھی۔

**ومن جنسه التعليل بالنفي، أى مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التعليلُ بالنفي، ووقع في بعض النسخ قوله: ومن جنسه؛ لأن استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر؛ لأن الحكم قد يثبت بعلل شتّى، فلا يلزم من انتفاء علةٍ مّا انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفي العلة دالًّا على نفي الحكم كقول الشافعي في النكاح، أى في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال: إنه ليس بمال وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال، فلا بد في إثباته من أن يكونا رجلين دون رجل وامرأتين، وعندنا ليس لعدم المالية تأثير في عدم صحته بالنساء؛ لأن علة صحة شهادة النساء هي كونه مما لا يسقط بشبهة، لا كونه مالاً، بخلاف الحدود والقصاص ممّا يندرء بالشبهات، فإنه لا يثبت بشهادة النساء قطّ، وأيضًا هو أدنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذى لا يثبت به المال، فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالأولى أن يثبت بها النكاح. إلا أن يكون السبب معينًا، استثناء مُفرّغ من قوله: ومثله تعليل بالنفي أى لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الأحوال إلا في حال كون السبب معينًا، فإن عدمه يمنع وجود**

الحكم من وجه آخر؛ إذ لا وجه له. كقول محمد في ولد الغصب: إنه لم يضمن؛ لأنه لم يغصب، فإن من غصب جارية حاملة، فولدت في يد الغاصب، ثم هلكا، يضمن قيمة الجارية دون الولد؛ لأن الغصب إنما وقع على الجارية دون الولد، فقد علّل محمد ههنا بالنفي بأن علة الضمان في هذه الصورة ليست إلا الغصب؛ فبانتفائه ينتفي الضمان ضرورةً، وهكذا قوله في المستخرَج من البحر كاللؤلؤ والعنبر: إنه لا خُمس فيه؛ لأنه لم يُوجِف عليه المسلمون؛ فإن علة وجوب خُمس الغنيمة ليست إلا إيجاف المسلمين بالخيل، وهو مُنتفٍ ههنا.

(**ترجمه وتشریح**) :۔اور بعض نسخوں میں "ومن جنسه" پایا جاتا ہے۔یعنی اطراد کے مثل (یا اطراد کی جنس میں سے) دلیل کی صلاحیت نہ رکھنے میں "التعلیل بالنفی" بھی ہے اور التعلیل بالنفی کا مطلب ہے "حکم کی نفی پر علت کی نفی کرنا" اس میں یہ صلاحیت کیوں نہیں ہے؟ لان الخ سے مصنف رحمہ اللہ اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔فرماتے ہیں! استقصاء عدم نہیں منع کرتا (اس امر سے کہ) حکم کا وجود دوسری نوعیت سے (بھی) نہ پایا جائے بہت ممکن ہے کہ ایک نوعیت سے تو موجود نہ ہو بلکہ دوسری نوعیت سے اس کا وجود ہو جائے استقصاء، معنی تلاش وجستجو کرنا اور کوشش بلیغ کرنا کسی شی کے حصول میں۔اب اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ باوجود علت کو تلاش کرنے کے وہ پائی نہ گئی اور یہ نہ پایا جانا ایک نوعیت سے نہیں ہوا ایسا نہیں کہ من کل وجہ ہی علت معدوم ہونے کا فیصلہ ہو جائے گا (کمامر) کیونکہ ایک حکم بعض مرتبہ مختلف علتوں کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔لہٰذا یہ لازم نہ آئے گا کہ ایک علت کے نہ پائے جانے سے تمام ہی علتیں نہ پائی جائیں دنیا میں جو کہ علت کی نفی صلہ کی نفی پر دلالت کرے۔مثال کقول الشافعی الخ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورتوں کی شہادت سے نکاح منعقد نہ ہوگا جبکہ عورتوں کی شہادت مردوں کے ساتھ پائی جائے اس وجہ سے کہ نکاح مال نہیں ہے "ہر وہ عقد جو کہ مال کی نوع سے نہ ہو وہ مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت سے منعقد نہ ہوگا۔" لہٰذا عقد نکاح کے اثبات کیلئے دو مردوں کا ہونا ضروری ہے ایک مرد اور دو عورتیں نہیں اس کے برخلاف احناف کا مذہب یہ ہے لیس لعدم مالیت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں (التعلیل بالنفی) یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ عقد نکاح کے عدم کیلئے مؤثر ہو عورتوں کی شہادت کے ساتھ بلکہ نکاح کا انعقاد ہوگا اور اس علت (مالیت) کے معدوم ہونے سے کوئی اثر نہ ہوگا بلکہ عورتوں کی شہادت معتبر ہوگی۔

لان الخ:۔کیونکہ عقد نکاح میں عورتوں کی شہادت کا معتبر ہونا اس علت کی بنیاد پر ہے "کونه مالا يسقط بشبهة" عقد نکاح (باوجودیکہ حقوق العباد سے تعلق رکھتا ہے ان امور (حقوق) میں سے نہیں ہے کہ وہ کسی شبہ کی وجہ سے ساقط ہو سکے۔

لا كونه مالاً الخ اس میں یہ بنا نہیں کہ عقد نکاح میں مالیت معدوم ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں۔

بخلاف الخ:۔حدود اور قصاص میں اس کے خلاف ہے یعنی یہ شبہات سے ٹل جاتے ہیں ساقط ہو جاتے ہیں۔لہٰذا عورتوں کی شہادت سے کسی بھی صورت میں ثابت نہ ہوں گے۔

وايضا الخ:۔اور نیز عقد نکاح مال سے درجۃً (ایک حیثیت میں) ادنیٰ نوعیت رکھتا ہے اور وہ اس دلیل سے کہ عقد نکاح ثابت ہو جاتا ہے، ہزل (مذاق) کے ساتھ بھی بخلاف مال کے کہ وہ ہزل کی صورت میں لازم نہیں ہو سکتا اور جبکہ عورتوں کی

شہادت سے مال ثابت ہوسکتا ہے تو بدرجہ اولیٰ نکاح ثابت ہوسکتا ہے۔

الا الخ:۔ مصنف رحمۃ اللہ نے یہ استثناء مفرغ بیان کیا ہے ماقبل کی عبارت و مثلہ الخ سے اب عبارت اس طرح ہوگی لایقبل التعلیل بالنفی فی حال من الاحوال الافی حال کون السبب معیناً تعلیل بالنفی کسی بھی حال میں قابل قبول نہ ہوگی مگر اس حال میں کہ سبب معین ہو۔

فان الخ:۔ پس اگر سبب معین معدوم ہوجائے تو دوسری بناء سے حکم کا وجود ممتنع ہوجائے گا اس وجہ سے کہ اب حکم کے وجود کیلئے کوئی درجہ نہیں ہے مثلاً حضرت امام محمد رحمۃ اللہ کا قول! غصب کردہ (حاملہ) باندی کے بچہ سے متعلق حضرت امام محمد رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ بچہ اور باندی ہلاک ہوگئے تو غاصب پر ضمان نہ ہوگا۔ بچہ باندی کا ہوگا کیونکہ غصب باندی پر واقع ہوا ہے نہ کہ بچہ پر چونکہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ نے اس مسئلہ میں علت بیان فرمائی ہے نفی کے ساتھ یعنی التعلیل بالنفی کیونکہ اس باندی کے غصب میں ضمان کی علت غصب (کے علاوہ اور کوئی علت نہیں ہے) ہی متعین نہیں ہے اور جب حضرت امام محمد رحمۃ اللہ کے قول میں غصب والی علت (بچہ میں) منتفی ہوگئی تو ضمان ولد بھی ضرورتاً ختم ہوگیا۔

وھکذا قولہ الخ:۔ اور یہی تفصیل ہے حضرت امام محمد رحمۃ اللہ کے قول کی ان کی اشیاء میں جو کہ سمندر سے نکالی گئی ہیں مثلاً موتی، عنبر (وغیرھما) کہ ان میں خمس نہیں ہے اس وجہ سے کہ مسلمانوں نے اس کے حاصل کرنے کیلئے لشکر کشی نہیں کی ہے کیونکہ مال غنیمت میں خمس کا وجوب اسی علت کی وجہ سے ہے کہ مسلمانوں کی لشکر کشی پائی جائے جو کہ معین ہے اور وہ علت اس جگہ معدوم ہے۔

# استصحاب الحال

**والاحتجاج باستصحاب الحال، عطف على التعليل بالنفي، أى مثل الاطّراد الاحتجاجُ باستصحاب الحال في عدم صلاحيته للدليل، ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بأن يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي، وحاصله إبقاء ما كان على ما كان بمجرد أنه لم يوجد له دليل مُزيل، وهو حجة عند الشافعي استدلالاً ببقاء الشرائع بعد وفاته، وعندنا هو ليس بحجة؛ لأن المُثبت ليس بُمبق، فلا يلزم أن يكون الدليل الذى أوجبه ابتداءً في الزمان الماضي مُبقيًا له في زمان الحال؛ لأن البقاء عرض حادث غير الوجود، ولا بد له من سبب على حِدَةٍ، وأمّا بقاء الشرائع فلقيام الأدلة على كونه خاتم النبيين، ولا يبعث بعده أحد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال. وذلك الاستصحاب بالحال يتحقّق في كل حكم عرف وجوبه بدليله، ثم وقع الشك في زواله من غير أن يقوم دليل بقائه أو عدمه مع التأمّل والاجتهاد فيه،فكان استصحاب حال البقاء على ذلك الوجود موجبًا عند الشافعي، أى حجة ملزمة على الخصم.وعندنا لا يكون حجة موجبة، ولكنّها حجة دافعة لإلزام الخصم عليه.**

(**ترجمہ وتشریح**):۔ اس عبارت کا عطف تعلیل بالنفی پر ہے یعنی جو نوعیت اطراد کی (بیان ہوئی) ہے اس

کے مثل استصحاب حال سے حجت قائم کرنا ہے کہ وہ بھی احتجاج کی صلاحیت نہیں رکھتا دلیل کیلئے۔استصحاب کے معنی ہیں (باب استفعال سے) ماضی کے ساتھ حال کی صحبت کا طلب کرنا بایں وجہ کہ جو حکم ماضی میں کیا گیا ہے اسی کے مثل حال پر بھی جاری کیا جائے اور ماحصل اس کا یہ ہے کہ جس نوعیت پر ہے اسی پر حکم باقی رکھنا محض اس وجہ سے کہ اس کو زائل کرنے والی کوئی دلیل نہیں پائی گئی اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ پر حجت ہے ان کے نزدیک استصحاب حال سے حجت معتبر ہے اس سے استدلال کرتے ہوئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد احکامات شرائع باقی ہیں احناف کے نزدیک حجت نہیں۔

لان الخ:۔اور اس کے حجت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ "المثبت لیس بمبق" یعنی جو امر مثبت ہے یہ لازم نہیں کہ وہ باقی رہنے والا بھی ہو کہ جس دلیل نے ابتداءً زمانہ ماضی میں حکم کو ثابت کیا ہے تو وہ دلیل زمانہ حال میں بھی باقی رہنے والی ہو کیونکہ بقاء عرض حادث ہے وجود کے علاوہ میں جس کیلئے جداگانہ سبب کا پایا جانا ضروری ہے (لہ یعنی بقاء کیلئے)

واما الخ:۔اور اس حقیقت کا جواب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد احکامات شرائع باقی ہیں؟ تو درحقیقت ان کا بقاء ان دلائل کی بنیاد پر ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم الانبیاء ہونے پر دلالت کرتے اور ثابت کرتے ہیں (اور اس حقیقت کو ثابت کرتی ہیں کہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی مبعوث ہونے والا نہیں جو ان احکامات کو منسوخ کردے۔

لا بمجرد الخ:۔ان احکامات کا بقاء نفس استصحاب حال کی وجہ سے (کہ اس سے استدلال کرتے ہوئے اور اس کو مستقل حجت کا درجہ دیتے ہوئے) تسلیم کرتے ہوں ایسا نہیں ہے۔

وذلک الخ:۔اور یہ استصحاب حال متحقق ہوتا ہے ہر اس حکم میں جس کا ثبوت کسی دلیل شرعی سے معلوم ہو چکا ہو اس کے بعد اس کے ختم ہونے میں شک واقع ہو چکا ہو علاوہ اس کے کہ اس کے بقاء اور عدم بقاء پر کوئی دلیل قائم ہو غور وفکر اور اس میں اجتہاد کرنے کے ساتھ پس ہوگا استصحاب حال بقاء کے حق میں اس وجود حکم پر موجب حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک موجبا یعنی بالمقابل پر وہ حجت ہوگی جو کہ حکم کو لازم کرنے والی ہو۔

احناف کے نزدیک وہ حجت موجبہ نہیں ہوگی۔البتہ حجت دافعہ ہوگی تاکہ اس پر جو الزام آنے والا ہے اس کو دفعہ کرسکے۔

**وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله: حتى قلنا في الشقص إذا بيع من الدار، وطلب الشريك الشفعة فأنكر المشترى ملك الطالب في ما في يده، أي في السهم الآخر الذي في يده، ويقول: إنه بالإعارة عندك: إن القول قوله، أي قول المشترى، ولا تجب الشفعة إلا ببينة؛ لأن الشفيع يتمسك بالأصل، وبأنّ اليد دليل الملك ظاهرًا، والظاهر يصلح لدفع الغير، لا لإلزام الشفعة على المشترى في الباقي، وقال الشافعي: تجب بغير البيّنة؛ لأن الظاهر عنده يصلح للدفع والإلزام جميعًا؛ فيأخذ الشفعة من المشترى جبرًا، وإنما وضع المسألة في الشقص ليتحقق فيه خلاف الشافعي؛ إذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار، وعلى هذا قلنا في المفقود: إنه حي في مال نفسه، فلا يقسّم ماله بين ورثته، وميّت في مال غيره؛ فلا يرث من مال مورثه؛ لأن حياته باستصحاب الحال، وهو يصلح**

دافعًا لورثته لا ملزمًا على مورثه، ومن هذا الجنس مسائل أخر كثيرة مذكورة في الفقه.

(**ترجمه وتشریح**):۔ مصنف رحمہ اللہ اس مذکورہ اختلاف احناف وشوافع کے درمیان استصحاب حال کے حجت ہونے اور نہ ہونے سے ثمرہ اختلاف کیا ہوگا؟ اس کو بیان فرمارہے ہیں۔ حتی قلنا الخ.

(مسئلہ) ایک مکان مشترکہ میں سے ایک حصہ دار نے اپنا حصہ بیع کردیا، شریک ثانی نے حق شفعہ کا مطالبہ کیا، مشتری نے حق شفعہ کے طالب کے حق ملکیت ہی کا انکار کردیا اس حصہ میں کہ جو اس کے قبضہ میں ہے جس کی وجہ سے اس کو شریک ہونے کا دعویٰ ہے مشتری نے یہ کہا کہ آپ کے قبضہ میں تو یہ عاریۃً ہے ملکا نہیں، اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا اور حق شفعہ ثابت نہ ہوگا، الا یہ کہ شہادت کے ساتھ وہ حق ملکیت ثابت کرے اور اس پر حق شفعہ ثابت ہوجائے کیونکہ شفیع استدلال کرتا ہے اصل کے ساتھ اور قبضہ ملک ظاہر کے حق میں تو دلیل ہوسکتی ہے اور ظاہری حالت غیر کو دفع کرسکتی ہے۔ البتہ مشتری پر باقی حصہ میں شفعہ کو لازم نہیں کرسکتی۔

حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں بغیر شہادت ہی کے حق شفعہ ثابت ہوجائے گا اس وجہ سے کہ ظاہری حالت حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دفع اور الزام ہر دو کیلئے اس میں صلاحیت ہے۔ لہٰذا جبراً مشتری سے حق شفعہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔

وانما الخ:۔ صورت مسئلہ حصہ سے اس وجہ سے بنائی گئی ہے کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف اس صورت میں متحقق ہوسکتا ہے کیونکہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جوار کی وجہ سے حق شفعہ ہے ہی نہیں۔

وعلی الخ:۔ اور اس بنیاد پر استصحاب حال حجت نہیں۔ احناف فرماتے ہیں اس شخص کے متعلق جو شخص لاپتہ ہے وہ اپنے ذاتی مال کے حق میں تو زندہ (کے حکم میں) ہے لہٰذا اس کے مال کو ورثہ کے حق میں تقسیم نہیں کیا جائے گا اور دوسرے کے مال میں وہ حکماً میت ہے لہٰذا وہ اپنے مورث کے مال میں سے حصہ نہیں پائے گا اس وجہ سے کہ اس کی حیات استصحاب حال سے ثابت ہورہی ہے جو کہ اس کے ورثاء کو دفع کرنے کی صلاحیت تو رکھتا ہے البتہ اپنے مورث پر وہ لازم نہیں کرسکتا۔ اس نوع کے بکثرت مسائل ہیں جو کہ فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

## ﴿تعارض الاشباه﴾

والاحتجاج بتعارض الأشباه، عطف على ما قبله، أي ومثل الاطراد الاحتجاجُ بتعارض الأشباه في عدم صلاحيته للدليل، وهو عبارة عن تنافي أمرين كل واحد منهما مما يمكن أن يلحق به المتنازع فيه. كقول زفر في عدم وجوب غسل المرافق إن من الغايات ما يدخل في المغيا، كقولهم: قرأت الكتاب من أوّله إلى آخره، ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك؛ لأن الشك لا يُثبت شيئًا أصلاً، وهذا عمل بغير دليل، أي هذا الاحتجاج الذي احتجّ به زفر عمل بغير دليل، فيكون فاسدًا؛ لأن الشك أمر حادث، فلا بد له من دليل، فإن قال: دليله تعارض الأشباه؟ قلنا: هو أيضًا حادث لا بد له من دليل، فإن قال: دليله

دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها؟ قلنا له: هل تعلم أن المتنازع فيه من أىّ القبيل؟ فإن قال: أعلم، فقد زال الشك وجاء العلم، وإن قال: لا أعلم، فقد أقر بجهله وعدم الدليل معه، وهو لايكون حجةً علينا. والاحتجاج بما لا يستقلّ إلا بوصف يقع به الفرق، عطف على ما قبله، أى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته للدليل التمسّك بالأمر الجامع الذى لا يستقلّ بنفسه فى إثبات الحكم، إلا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الأصل والفرع حيث لم يوجد هو فى الفرع. كقوله فى مسّ الذكر أى قول الشافعية فى جعل مسّ الذكر ناقضًا للوضوء إنه مسّ الفرج فكان حدثًا كما إذا مسّه وهو يبول، فهذا قياس فاسد؛ لأنه إن لم يعتبر فى المقيس عليه قيد البول كان قياس المسّ على نفسه، وهو خلف، وإن اعتبر فيه ذلك القيد يكون فارقًا بين الأصل والفرع؛ إذ فى الأصل الناقض هو البول، ولم يوجد فى الفرع، وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا: إن الله تعالى مدح المستنجيين بالماء فى قوله: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَّتَطَهَّرُوْا﴾ ولا شك أن فيه مسّ الفرج، فلو كان حدثًا لَمَا مدحهم به، وهذا كما ترى.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔اس عبارت کا عطف التعليل بالنفی پر ہے یعنی احتجاج بتعارض الاشباہ بھی عدم صلاحیت میں اطراد کے مثل ہے اور احتجاج بتعارض الاشباہ کا مطلب اور مفہوم یہ ہے کہ ایسے دو امر جن میں تنافی موجود ہے اور ہر ایک کو متنازع فیہ کے ساتھ ملحق کر دیا جائے جیسا کہ غسل ید میں مرافق متنازع فیہ ہے اور یہ غسل کے حکم میں داخل ہو سکتا ہے اس میں اس طرح کا تشابہ ہے۔ چنانچہ حضرت امام زفر رحمہ اللہ عدم وجوب کے قائل ہیں کہ مغیا میں غایات داخل نہیں ہوا کرتیں اور دوسری مثال جو مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی یہ ہے: قال تعالیٰ "ثم اتموا الخ" اور جب یہ نوعیت ہوگئی تو شک پایا گیا اور شک سے وجوب کا حکم نہیں ثابت ہوا کرتا حضرت امام زفر رحمہ اللہ کا یہ عمل (اور احتجاج) بغیر دلیل کے ہے پس وہ فائدہ ہے اس وجہ سے کہ شک ایک امر حادث ہے جس پر دلیل قائم کرنا ضروری ہے فان الخ اور اگر یہ کہا جائے کہ شک کی دلیل ہے "تعارض الاشباہ" توقلنا الخ ہماری جانب سے یہ جواب ہوگا کہ وہ خود امر حادث ہے جس پر دلیل قائم کرنا ضروری ہے فان الخ:۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ تعارض الاشباہ کی دلیل ہے "دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها" (یعنی غایات کا بعض حصہ داخل ہوتا ہے باوجود یہ کہ بعض حصہ داخل نہ ہو) تو اس پر یہ جواباً احناف کی جانب سے سوال کیا جائے گا کہ "کیا آپ کو معلوم ہے کہ متنازع فیہ کس نوع میں سے ہے" بعض غایات ہونے والوں میں سے ہے یا خارج شدہ میں سے؟ اس پر اگر جواب دیا جائے گا کہ "معلوم ہے" شک زائل ہو سکتا ہے اور یقین حاصل ہو جائے گا اور اگر یہ جواب ملا کہ "معلوم نہیں" تو اس کے عدم علم کا اقرار کر لیا گیا عدم علم کا اقرار کر لینا عدم دلیل کا اقرار کر لینا ہے اب ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ احناف پر حجت نہیں ہو سکتا۔

الاحتجاج الخ:۔اس کا عطف بھی التعليل بالنفی پر ہے یعنی جس طرح اطراد صلاحیت نہیں رکھتا اسی طرح احتجاج بما لا یستقل الخ بھی صلاحیت نہیں رکھتا دلیل کیلئے کہ اس سے تمسک کیا جا سکے۔ والاحتجاج الخ کا مطلب یہ ہے کہ جو امر جامع جس کی اپنی ذاتی کوئی مستقل حیثیت نہیں ہے حکم کے اثبات کی بلکہ کسی وصف کے انضمام کی وجہ سے کہ اس وجہ سے اصل

(مقیس علیہ) اور فرع (مقیس) کے درمیان فرق واقع ہوسکتا ہے اس طور پر کہ وہ وصف فرع میں موجود نہ ہو تو اس سے تمسک کرنا احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک معتبر نہ ہوگا۔

کقولهم الخ:۔ شوافع حضرات رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ مس ذکر سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے اس کی نظیر ہے انه الخ:۔ کیونکہ مس ذکر فرج ہے جو کہ حدث ہے جیسا کہ پیشاب کرتے ہوئے مس ذکر کرتا ہے یہ قیاس فاسد ہے اور دلیل فساد یہ ہے کہ اگر مقیس علیہ میں بول کی قید کا اعتبار نہ ہو تو باطل ہوگا اور اگر اس میں اس قید کا اعتبار کیا گیا تب اصل اور فرع دونوں کے درمیان فرق کرنا ہوگا کہ اصل میں ناقض وضوء یعنی پیشاب کرنا جو کہ فرع (مقیس مس ذکر فقط) میں موجود نہیں۔

وقد عارض الخ:۔ احناف نے اس قیاس کا معارضہ اس طرح پر فرمایا ہے "معارضة الفاسد بالفاسد" فاسد کے ساتھ فاسد کا معارضہ۔ پس حضرات مشائخ احناف فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پانی سے استنجاء کرنے والوں کی مدح فرمائی ہے، اس ارشاد میں "فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا" اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ استنجاء بالماء میں مس ذکر ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ اگر حدث ہوتا تو پھر اللہ تعالیٰ ارشاد میں ان کی مدح کیوں فرماتے؟

وهذا ماترىٰ الخ یہ ہے وہ استدلال جو کہ ناقص اور ناتمام ہے جس کو تم نے دیکھ لیا ہے۔

**والاحتجاج بالوصف المختلف فيه، عطف علٰى ما قبله، أى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته الدليل الاحتجاجُ بالوصف الذى اختلف فى كونه علة، فإنه أيضًا فاسد كقولهم فى الكتابة الحالة أى الشافعية فى عدم جواز الكتابة الحالة: إنها عقد لا يمنع من التكفير أى من إعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير، فكان فاسدًا كالكتابة بالخمر، فإن هذا القياس غير تام؛ لأن فساد الكتابة بالخمر إنما هو لأجل الخمر، لا لعدم منعها من التكفير، والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقًا، سواء كانت حالة أو مؤجلة، فلا بد للخصم من إقامة الدليل على أن الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لأجل عدم المنع من التكفير. والاحتجاج بما لا شك فى فساده، عطف على ما قبله، أى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاجُ بوصف لا يشك فى فساده، بل هو بديهى كقولهم أى الشافعية فى وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلاة بثلاث آيات: الثلاث ناقص العدد عن سبعة، أى عن سورة الفاتحة، فلا تتأدّى به الصلاة كما دون الآية لا يتأدّى به الصلاة لأجل ذلك، فإن هذا القياس بديهى الفساد؛ إذ لا أثر للنقصان عن السبعة فى فساد الصلاة، وإنما لم تجز بما دون الآية؛ لأنه لايسمى قرآنًا فى العرف وإن سمى به فى اللغة.**

**(ترجمه وتشریح)**:۔ اس کا عطف بھی ماقبل کی عبارت التعلیل بالنفی پر ہورہا ہے یعنی عدم صلاحیت برائے دلیل میں "الاحتجاج بالوصف المختلف" اطراد کے مشابہ ہے یعنی اس وصف کا جس میں اختلاف ہوگیا ہو کہ وہ علت ہے یا نہیں "اس کے ذریعہ احتجاج بھی فاسد ہے، مثلاً حضرات شافعیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ کتاب حالی' جائز نہیں ہے اور اسکا مطلب یہ ہے کہ عقد کتابت میں یہ شرط لگادی جائے کہ بدل کتابت نقد دیا جائے۔

انها الخ:۔ یہ عقد (کتابت) بھی ایک نوع کا عقد ہی ہے جو کہ کفارہ میں اس مکاتب غلام کو آزاد کرنے کیلئے مانع نہیں ہے کہ اس مکاتب حالی کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز ہے حالانکہ جو عقد کتابت صحیح ہو اس مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے اس سے ثابت ہوا کہ کتابت حالی عقد فاسد ہے اگر فاسد نہ ہوتی تو پھر اس کا آزاد کرنا درست نہ ہوتا، یہ کتابت بالخمر کے مثل ہے چونکہ یہ قیاس تام نہیں ہے (جس کو حضرات شوافع رحمہم اللہ تعالیٰ نے کیا ہے) اس وجہ سے کہ کتابت بالخمر والی صورت میں عقد کتابت کا فاسد ہونا خمر کی وجہ سے ہے (کہ وہ مال متقوم نہیں ہے جس میں عوض کی صلاحیت نہیں ہے) نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ کفارہ میں آزاد نہیں ہوسکتا ہے۔

والکتابة الخ:۔ احناف کے مسلک کی تفصیل احناف کے نزدیک عقد کتابت علی الاطلاق کفارہ کیلئے مانع نہیں یہ عام ہے کہ وہ عقد کتابت حالی ہو یا مؤجل ہو۔ لہٰذا ذہن مقابل پر یہ لازم ہے کہ وہ دلیل قائم کرے کہ کتابت مؤجلہ کفارہ کے حق میں مانع ہے یہاں تک کہ کتابت حالی فاسدہ ہو جائے عدم منع من التکفیر کی وجہ سے۔

والاحتجاج الخ:۔ اس کا عطف بھی ما قبل پر ہے۔ یعنی اطراد کے مثل ہے عدم صلاحیت میں "الاحتجاج بمالاشك فی فساده" کہ اس سے احتجاج بھی باطل ہے۔ بلکہ اس کا باطل ہونا تو ایک امر بدیہی ہے (چونکہ اس کے فاسد ہونے میں کوئی شک ہی نہیں ہے) مثال حضرات شافعیہ رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نماز میں فاتحہ واجب ہے اور تین آیات سے نماز جائز نہیں ہوتی۔

الثلث الخ:۔ ناقص عدد ہے، سبعہ سے، سبعہ سے مراد فاتحة الکتاب ہے، لہٰذا تین آیات سے نماز کی ادائیگی ممکن نہیں۔ جس طرح کہ ایک آیت سے کم سے نماز ادا نہیں ہوسکتی۔

کیونکہ فاتحہ سے کم ہے۔ پس اس قیاس کا فاسد ہونا بدیہی امر ہے کہ اس کے فاسد ہونے میں کسی دلیل کی ضرورت نہیں اور کوئی شک ہی نہیں کیونکہ فاتحہ سے کم مقدار ہونا فساد نماز کیلئے کوئی مؤثر نہیں ہے۔

وانما الخ:۔ اور اس کا جواب کہ ایک آیت سے کم میں نماز درست نہیں ہوتی (احناف کے نزدیک بھی) تو اس کی دراصل وجہ یہ ہے کہ ایک آیت سے کم پر قرآن کا اطلاق نہیں ہوسکتا عرفاً اگر چہ لغۃً اس پر اسم قرآن کا اطلاق ہوسکتا ہے۔

**والاحتجاج بلا دليل، عطف على ما قبله، أى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاجُ بلا دليل لأجل النفى بأن يقول: هذا الحكم غير ثابت؛ لأنه لا دليل عليه، فإن ادّعى أنه غير ثابت فى ذهن المستدلّ فلا شك فى جوازه؛ لأن عدم وجدانه الدليلَ يقتضى عدم وجدانه الحكمَ فى علمه، وإن ادّعى أنه غير ثابت فى نفس الأمر لعدم وجدان الدليل عليه فاختلفوا فيه؛ فقيل: هو جائزة لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيْ مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً﴾ الآية، فإنه تعالى علّم نبيه الاحتجاج بلا أجد دليلاً على عدم حرمته، وقيل: جائز فى الشرعيات دون العقليات؛ لأن مدّعى النفى والإثبات فى العقليات مدّعى حقيقة الوجود والعدم، فلا بد له من دليل، ولا يكفى عدم الدليل، بخلاف الشرعيات؛ فإنها ليست كذلك، وعند الجمهور: ليس بحجة أصلاً، لا فى النفى ولا فى الإثبات؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوْا لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوْداً أَوْ نَصَارٰى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ﴾ أمر النبى صلى الله عليه وسلم**

بطلب الحجة والبرهان على النفي والإثبات جميعًا، هذا ما عندي في حلّ هذا المقام.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ اس کا عطف بھی ماقبل کی عبارت پر ہے یعنی جس طرح اطراد احتجاج میں باطل ہے اسی طرح ''احتجاج بلادلیل بھی باطل الاحتجاج ہے کہ اس سے حجت قائم کرنا معتبر نہیں کیونکہ مجتہد نے نفی کردی اور اس نے خوب تلاش اور غور وفکر کرنے کے بعد یہ واضح کردیا کہ ''یہ حکم ثابت نہیں ہے'' اس وجہ سے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے پس اگر مجتہد نے دعویٰ کردیا کہ استدلال کرنے والے کے ذہن میں ثابت شدہ نہیں ہے تو اس کے جواز میں کوئی شک نہ ہوگا کیونکہ مستدل کا ذہن میں دلیل کا نہ پانا اس امر کا مقتضیٰ ہے کہ مستدل کے علم میں اس کا حکم موجود نہیں ہے اور اگر مجتہد نے یہ دعویٰ کردیا کہ یہ حکم نفس الامر ہی میں ثابت شدہ نہیں کہ اس پر کوئی دلیل پائی نہیں گئی تو اس شکل میں علماء کا اختلاف ہے ایک قول ہے کہ جائز ہے جیسا کہ اس آیت میں اس کا ثبوت ملتا ہے، قال تعالیٰ ''قل لا احد الخ'' کہ اس میں حق تعالیٰ شانہٗ نے اپنے نبی ﷺ کو اس امر کی تعلیم دی ہے کہ ''والاحتجاج به احد'' دلیل ہے اس کے حرام نہ ہونے پر دوسری جماعت کی رائے ہے کہ احکامات شرعیہ میں تو جواز ہوگا البتہ عقلی امور میں نہیں۔ اس وجہ سے کہ عقلیات میں نفی اور اثبات کا مدعی درحقیقت مدعی ہے حقیقۃً اس وجود اور عدم کا۔ لہٰذا اس کیلئے دلیل کا ہونا ضروری ہے اور عدم دلیل کافی نہ ہوگا۔

بخلاف الخ:۔ چونکہ شرعی امور کا مدار عقل پر نہیں ہے بلکہ نقل پر ہے اس وجہ سے احکامات شرعیہ مثل عقلیات کے نہیں ہیں اور حضرات علماء جمہور کے نزدیک عدم دلیل حجت نہیں۔ کسی بھی صورت میں، نہ نفی میں اور نہ اثبات میں جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: قال تعالیٰ ''وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ'' برہان کا مطالبہ کیجئے نفی اور اثبات ہر دو صورتوں پر، صاحب نور الانوار شارح المنار رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل وہ ہے جو کہ میرے نزدیک اس مقام کے مناسب ہے۔

ولما فرغ عن بيان التعليلات الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يُؤتى التعليل لأجله صحيحًا وفاسدًا، فقال: وجملة ما يُعلّل له أربعة، إلا أن الصحيح عندنا هو الرابع على ما سيأتي، وقال بعض الشارحين: إنه بيان لحكم القياس بعد الفراغ من شرطه وركنه، وهو خطأ فاحش، بل بيان حكمه الذي سيجيء فيما بعد في قوله: وحكمه الإصابة بغالب الرأي، وهذا بيان ما ثبت بالتعليل. الأول: إثبات الموجب أو وصفه، أي إثبات أن الموجب للحرمة أو وصفه هذا. والثاني: إثبات الشرط أو وصفه، أي إثبات أن شرط الحكم أو وصفه هذا. والثالث إثبات الحكم أو وصفه، أي إثبات أن هذا حكم مشروع أو وصفه، فلا بد ههنا من أمثلة ستّ، وقد بيّنها بالترتيب، فقال: كالجنسية لحرمة النَّسأ، مثال لإثبات الموجب فإثبات أن الجنسية وحدها موجبة لحرمة النَّسأ ممّا لا ينبغي أن يثبت بالرأي والتعليل، وإنما أثبتناه بإشارة النص؛ لأن ربا الفضل لمّا حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل وهي النسيئة ينبغي أن تحرم بشبهة العلّة، أعني الجنس وحده أو القدر وحده. وصفة السوم في زكاة الأنعام، مثال لإثبات وصف الموجب، فإن الأنعام موجبة للزكاة، ووصفها وهو السوم مما لا ينبغي أن يُتكلّم فيه ويُثبت بالتعليل، وإنما أثبتناه بقوله ﷺ: في خمس

من الإبل السائمة شاة، وعند مالک: لا تشترط الإسامة لإطلاق قوله تعالی: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾

(**ترجمہ وتشریح**) :۔ تعلیل صحیح اور فاسدہ کے بیان سے فراغت کے بعد اب اس کا بیان فرماتے ہیں کہ کس وجہ سے تعلیل صحیح ہوتی ہے اور کس وجہ سے فاسد فقال الخ اور وہ شئی جس کیلئے علت معلوم کی جائے اور قیاس کے ذریعہ علت کا استنباط کیا جائے وہ کل چار اشیاء (ممکن) ہیں۔ البتہ احناف کے نزدیک فقط ایک نوع ''قسم رابع'' درست ہے جس کا بیان عنقریب آرہا ہے بعض شراح منار کی یہ رائے ہے کہ قیاس کی شرط اور ارکان سے فراغت کے بعد حکم قیاس کا بیان مصنف شروع فرمارہے ہیں صاحب نورالانوار رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ رائے قطعی غلط ہے کیونکہ قیاس کے حکم کا بیان اس کے بعد وحکمه الاصابة الخ سے مصنف آئندہ بیان کررہے ہیں (بلکہ یہ بیان تو) ماثبت بالتعلیل کا ہے۔

الاول الخ:۔ اشیاء اربعہ میں اول شئی "اثبات الموجب یا اثبات وصفه" ہے وصفه کی ضمیر راجع ہے الموجب کی جانب، یعنی موجب حرمت کو ثابت کرنا ہے کہ وہ موجب یہ ہے، الثانی دوسری چیز! حکم شرط یا حکم کا وصف یہ ہے، الثالث تیسری شئی حکم مشروع کو ثابت کرنا کہ وہ یہ ہے یا حکم کے وصف کو ثابت کرنا کہ وہ یہ ہے، چھ مثالیں اس مقام کی مناسبت سے ضروری ہیں جن کو مصنف رحمہ اللہ نے ترتیب کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ فقال الخ مثال اول! جو کہ اثبات موجب کی ہے! کالجنسية الخ:۔ ادھار بیع کی حرمت کیلئے (موجب) جنسیت ہے یعنی بائع ومشتری ہم جنس کے ساتھ بیع وشراء کریں اور ادھار کریں تو یہ حرام ہے اور اس میں موجب حرمت کا جنسیت کا پایا جانا ہے۔ فاثبات الخ یہ ثابت کرنا کہ فقط جنسیت ہی موجب ہے حرمت النساء کے حق میں؟ یہ درست اور مناسب نہیں کہ اس کو صرف رائے اور تعلیل سے ثابت کیا جاسکے کہ یہ قیاس بلا اصل کے ہوگا کیونکہ کوئی ایسی اصل (مقیس علیہ) نہیں ہے کہ اس پر قیاس کیا جاسکے۔

وانها الخ:۔ احناف فرماتے ہیں کہ (بلکہ) ہم نے تو اس کو اشارۃ النص سے ثابت کیا ہے اور اشارۃ النص سے ثابت کرنا ایسا ہی ہے (حکما جیسا کہ نص سے صراحتاً ثابت کرنا ہے) لان الخ اور وہ اشارۃ النص یہ ہے کہ ربوٰی ہونا فضل کا جبکہ حرام ہے قدر اور جنس دونوں کے مجموعہ کے ساتھ، لہٰذا فضل کے مشابہ (صورت شئی) کو جو کہ ادھار ہے مناسب ہے کہ حرام کردیا جائے علت کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یعنی فقط جنس یا فقط قدر ہی ہونا اور مشابہت اس نوع پر ہے "وهو الفضل الخالی عن العوض فان فی النسيئة شبهة الفضل وهی الحال فی احدالجانبين لان النقد خير من النسيئة" یعنی عوض سے خالی ہونا زیادتی کا (یہ ربوٰی کی حقیقت ہے) اور ادھار میں فضل کی مشابہت پائی گئی وہ مشابہت اس طرح پر کہ دو طرفوں سے ایک جانب حلول کرجانا اور یہ ایک مسلم امر ہے کہ ادھار سے نقد افضل ہے۔ لہٰذا فضل پایا گیا۔ البتہ یہ خلاف جنس کی صورت میں مباح ہے کہ فضل تو ہوا لیکن جنس کے ساتھ نہیں، وصفته الخ جانوروں کی زکوٰۃ کیلئے ان جانوروں کا سائمہ ہونا۔ یہ مثال ثانی ہے وصف موجب کی۔ ایسی اشیاء میں سے ہے کہ جس میں کلام کرنا مناسب نہیں۔ (اس وجہ سے کہ کوئی ایسی اصل موجود نہیں جس پر اس کو قیاس کیا جاسکے) اور تعلیل کے ساتھ ثابت کیا جاسکے اور احناف نے جو سائمہ والے وصف کو ثابت کیا ہے وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے کیا ہے "فی خمس من الابل السائمة الخ" اور حضرت امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک سائمہ کی شرط ہی نہیں ہے، مطلق انعام پر زکوٰۃ واجب ہے اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے علی الاطلاق ارشاد فرمایا ہے

"خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ الخ" یعنی ان کے اموال میں سے زکوۃ لیجئے، زکوۃ لے کران کو پاک اوران کا تزکیہ کیجئے۔

**والشهود في النكاح، مثال الشرط؛ فإن الشهود شرط في النكاح، ولا ينبغي أن يتكلّم فيه بالرأي والعلة، وإنما نُثبته بقوله: لا نكاح إلا بشهود، وقال مالك: لا يشترط فيه الإشهاد بل الإعلان لقوله: أعلنوا النكاح ولو بالدف. وشرط العدالة والذكورة فيها، أي في شهود النكاح، مثال لإثبات وصف الشرط، فإن الشهود شرط، والعدالة والذكورة وصفه، ولا ينبغي أن يتكلم فيه بالتعليل، بل نقول: إطلاق قوله: لا نكاح إلا بشهود يدلّ على عدم اشتراط العدالة والذكورة، والشافعي يشترطه لقوله ﷺ: لا نكاح إلا بوليّ وشاهدَي عدل، ولكونه ليس بمال كما نقلناه سابقًا. والبُتيراء، تصغير بتراء التي تأنيث الأبتر، والمراد به الصلاة بركعة واحدة، وهو مثال للحكم، أي إثبات أن هذا الصلاة مشروعة أم لا؟ ولا ينبغي أن يتكلّم فيه بالرأي والعلة، وإنما أثبتنا عدم مشروعيتها بما روى أنه نهى عن البتيراء، والشافعي يجوّزها عملاً لقوله ﷺ: إذا خشي أحدكم الصبح فليوتر بركعة، وصفة الوتر، مثال لإثبات صفة الحكم، فإن الوتر حكم مشروع، وصفته كونه واجبًا أو سنة، ولا يُتكلّم فيه بالرأي، فأثبتنا وجوبه بقوله ﷺ: إن الله تعالى زادكم صلاة، ألا وهي الوتر، والشافعي يقول: إنها سنة؛ لقوله ﷺ: لا إلّا أن تطوّع حين سأله الأعرابي بقوله: هل علَيّ غيرهن؟**

(**ترجمه وتشریح**):۔ یہ شرط کی مثال ہے نکاح میں گواہوں کا ہونا شرط ہے اور مناسب نہیں ہے کہ اس شرط کو ثابت کرنے میں کوئی کلام رائے قیاس سے کیا جائے احناف نے اس کو ثابت کیا ہے، آپ ﷺ کے اس ارشاد "لانکاح الابشہود" (مشکوۃ میں ہے۔۱۲) سے حضرت امام مالک رحمۃ اللہ کے نزدیک شہود شرط نہیں بلکہ اعلان شرط ہے اس ارشاد کی وجہ سے قال "اعلنوا النکاح ولو بالدف" (راقم الحروف کا ایک رسالہ "والدف فی النکاح" ہے تفصیلات کیلئے ملاحظہ کیجئے۔۱۲اسلام غفرلہ)

وشرط العدالة الخ نکاح کے شہود میں عدالت اور مذکر ہونے کی شرط۔ یہ مثال ہے وصف شرط کو ثابت کرنے کی شہود شرط نکاح ہے اور عدالت اور مذکر ہونا اس کا وصف ہے تعلیل کے ساتھ اس میں کلام کرنا مناسب نہیں؟ بلکہ احناف نے یہ فرمایا ہے کہ آپ ﷺ نے علی الاطلاق یہ فرمایا "لانکاح الابشہود" جو کہ عدالت اور مذکر ہونے کی شرط پر دلالت نہیں کرتا حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ اس کی شرط لگاتے ہیں اس ارشاد نبوی ﷺ کی وجہ سے "لانکاح الا بولی وشاهدی عدل" ولکونه الخ:۔ اس کا بیان ماقبل میں تعلیلات فاسدہ کے تحت گزر چکا ہے۔

والبتیراء الخ:۔ بتراء کی تصغیر ہے اور وہ الابتر مذکر کا مؤنث ہے اور اس سے مراد ایک رکعت نماز اور یہ مثال ہے حکم کی یعنی اس نماز کا حکم ثابت شدہ ہے یا نہیں؟ مناسب نہیں معلوم ہوتا کہ اس میں کوئی کلام کیا جائے قیاس اور علت کے ساتھ اور جو احناف نے اس کی عدم مشروعیت کو ثابت کیا ہے وہ اس روایت سے ہے کہ "آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے، بتیراء سے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ اس کو جائز فرماتے ہیں اس ارشاد نبوی ﷺ پر عمل کرتے ہوئے اذا خشی احدکم الخ"

وصـفة الـوتـر الخ:۔ یہ صفت حکم کی مثال ہے وتر کا حکم مشروع ہے اور وتر کے حکم کا وصف واجب یا سنت ہونا (جو اس کا وصف ہے) ایسا امر ہے کہ اس میں قیاس سے کلام کرنا مناسب نہیں ہے پس احناف نے اس کے وجوب کو اس ارشاد نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت فرمایا ہے "ان اللّٰہ تعالیٰ زادکم صلوٰۃ الا وھی الوتر" یعنی اللہ تعالیٰ نے تم پر ایک نماز کو (نماز پنجگانہ پر) زائد کیا ہے خبردار! وہ نماز وتر ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ نماز سنت ہے، اس ارشاد پاک کی وجہ سے "لاالا ان تطوع" ایک اعرابی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ ھل علی غیرھن کیا ان فرائض خمسہ کے علاوہ اور بھی مجھ پر واجب ہے؟ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ جواب (لاالخ) عنایت فرمایا تھا۔

**والرابع من جملة علة ما يعلّل له: والرابع تعدية حكم النص إلى ما لا نص فيه ليثبت فيه، أي الحكم في ما لا نص فيه بغالب الرأى دون القطع واليقين، فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصحّ القياس بدونه، والتعليل يساويه في الوجود جائز عند الشافعي؛ لأنه يجوّز التعليل بالعلّة القاصرة كالتعليل بالثمنية في الذهب والفضة لحرمة الربا؛ فإنها لا تتعدّى منهما، فالتعليل عنده لبيان لِميّة الحكم فقط، ولايتوقّف على التعدية؛ لأن صحة التعدية موقوفة على صحّتها في نفسها، فلو توقّف صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور. والجواب: أن صحتها في نفسها لا تتوقّف على صحة تعديتها، بل على وجودها في الفرع، فلا دور. والدليل لنا: أن دليل الشرع لا بد أن يكون موجبًا للعلم أو العمل، والتعليل لا يفيد العلم قطعًا، ولا يفيد العمل أيضًا في المنصوص عليه؛ لأنه ثابت بالنص، فلا فائدة له إلا ثبوت الحكم في الفرع، وهو معنى التعدية، والتعليل للأقسام الثلاثة الأوَل ونفيها باطل، يعني إن إثبات سبب أو شرط أو حكم ابتداءً بالرأى وكذا نفيها باطل؛ إذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه، وإنما هو إلى الشارع، وأمّا لو ثبت سبب أو شرط أو حكم من نص أو إجماع، وأردنا أن نُعدّيه إلى محل آخر، فلا شك أن ذلك في الحكم جائز بالاتفاق؛ إذ له وضع القياس، وأمّا في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة، ويجوز عند فخر الإسلام، مثلاً إذا قِسنا اللواطة على الزنا في كونه سببًا للحدّ بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة أيضًا سببًا للحدّ يجوز عنده لا عندهم، فإن كان المصنف تابعًا لفخر الإسلام كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلًا أنه باطل ابتداءً لا تعديةً، وإلا فالمراد به البطلان مطلقًا ابتداءً وتعديةً. فلم يبق إلا الرابع، يعني لم يبق من فوائد التعليل إلا التعدية إلى ما لا نص فيه.**

**(ترجمه وتشريح)**:۔ چوتھی شی جس کیلئے تعلیل کی جاتی ہے۔

تـعـدية الخ:۔ نص کے حکم کو متعدی کرنا ایسے امر کی جانب جس میں کوئی نص وارد شدہ نہیں ہے تا کہ اس میں حکم ثابت ہو جائے (اور یہ حکم کا ثبوت) غلبہ ظن کے ساتھ ہوگا یقین اور قطعیت کے ساتھ نہ ہوگا۔ پس تعدیہ کرنا احناف کے نزدیک قیاس کیلئے حکم لازمی ہے اس کے بغیر قیاس (ہی) درست نہ ہوگا اور تعلیل وجود میں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کے

مساوی ہے اور جب یہ معلوم ہوگیا کہ قیاس تعدیہ کے بغیر درست نہ ہوگا تو یہ بھی درست نہ ہوگا کہ بغیر تعدیہ کے تعلیل درست نہ ہو کہ اب یہ لازم وملزوم کے درجہ میں ہے۔

جائز عند الشافعی الخ:۔اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کیلئے تعدیہ لازم نہیں بلکہ جائز (غیر لازم) ہے اس وجہ سے کہ تعلیل علت قاصرہ کے ساتھ معتبر ہے۔

**مثال!** جیسا کہ سونے اور چاندی میں حرمت ربوٰی کیلئے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کرنا اس وجہ سے کہ یہ ثمنیت ان دونوں سے متعدی نہیں ہوسکتی کیونکہ ان کے علاوہ کسی اور شی کو ثمن کی حیثیت میں پیدا نہیں فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تعلیل حکم کی لمیت کو بیان کرنے کیلئے ہے صرف تعلیل تعدیہ پر موقوف نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ تعدیہ کی صحت (بالاجماع) موقوف ہے جو صحت علت پر فی نفسہ لہٰذا اگر صحت علت کو موقوف کردیا جائے فی نفسہ اس کے متعدی ہونے کی صحت پر تو تسلسل اور دور لازم آجائے گا؟

**الجواب!** علت کی صحت فی نفسہ موقوف ہی نہیں ہے اس کے متعدی ہونے کی صحت پر بلکہ وہ تو موقوف ہے علت کے موجود ہونے پر فرع (مقیس) میں لہٰذا اس تصریح کے بعد دور لازم نہیں آئے گا۔

والدلیل لنا الخ:۔احناف کی جانب سے یہ دلیل ہے کہ شرعی دلیل کا ایسا ہونا ضروری ہے کہ وہ علم (ویقین) کیلئے موجب ہوسکے یا عمل کیلئے موجب بن سکے اور تعلیل جو کہ صفت قاصرہ کے ساتھ متصف ہو علم قطعی کا فائدہ نہیں دے سکتی اور نہ وہ عمل کا فائدہ دے سکتی ہے منصوص علیہ میں۔ اس وجہ سے کہ عمل منصوص علیہ میں نص سے ثابت شدہ ہے۔ لہٰذا تعلیل کیلئے وہ مفید نہ ہوگی۔ البتہ فرع (مقیس) میں حکم کو ثابت کرنے کیلئے مفید ہوگی اور تعدیہ سے مراد بھی یہی ہے ہو یعنی حکم کا اثبات کرنا فرع میں!

والتعلیل الخ:۔اول کی تینوں اقسام کیلئے (۱) یعنی اثبات سبب (۲) اثبات شرط (۳) اثبات حکم ابتداء بالقیاس اور اسی طرح اس کی نفی کرنا باطل ہے، اس وجہ سے کہ بندہ کو ان میں کوئی اختیار حاصل نہیں ہے بلکہ وہ تو شارع کے اختیار میں ہے۔

واما الخ:۔البتہ اگر ثابت ہوجائے نص سے یا اجماع سے حکم شرعی کیلئے (کوئی) سبب یا شرط یا حکم اور (اس اثبات کے بعد) ہم نے یہ ارادہ کیا کہ اس کو دوسری جانب متعدی کریں تو تعدیہ کے حکم میں جائز ہے بالاتفاق کیونکہ اسی تعدیہ حکم کیلئے قیاس کی وضع کی گئی ہے البتہ سبب اور شرط دونوں میں اکثر مشائخ کے نزدیک جائز نہیں یہ تعدیہ کرنا اور علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز ہے۔

مثلاً الخ:۔جبکہ ہم نے لواطت کو زنا پر قیاس کیا اس میں کہ زنا سبب ہے حد کیلئے چونکہ زنا اور لواطت کے درمیان وصف مشترک ہے جس سے کہ لواطت کو بھی حد کیلئے سبب بنا دینا ممکن ہو یہ علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور اکثر مشائخ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔

فان الخ:۔صاحب منار بظاہر علامہ فخر الاسلام کی اس میں اتباع کئے ہوئے ہیں۔ لہٰذا اگر ان کی اس اتباع کو تسلیم کرلیا جائے تو اس عبارت "کونہ باطلا الخ" کے معنی ہوں گے کہ وہ ابتداءً باطل ہے تعدیہ نہیں اور اگر یہ اتباع نہ تسلیم کی جائے تو اب اس کا مطلب ہوگا کہ وہ علی الاطلاق باطل ہے، ابتداءً اور تعدیۃً دونوں صورتوں میں۔

فلم یبق الخ:۔اس تفصیل کے بعد کہ اول تین جبکہ باطل قرار دے دی گئی ہیں تو اب صرف چوتھی شی باقی رہ جاتی ہے کہ وہ رابع حکم النص کا متعدی کرنا ایسے امر کی جانب جس میں کوئی نص وارد نہیں ہوتی ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## ﴿فقہائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی حقیقت﴾

جو استحسان امام صاحب سے منقول ہے فقہائے حنفیہ نے اس کے قواعد مرتب کئے ہیں اور جس قدر اجتہاد بالاستحسان کے ذریعہ امام صاحب سے فروعات منقول ہیں، ان کیلئے ضوابط وضع کئے ہیں ان کی تعریف اور ضوابط سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کے استحسانات نص و قیاس سے خروج پر مبنی نہیں تھے بلکہ نص و قیاس سے تمسک پر مبنی تھے۔

امام صاحب کے استحسان کی حقیقت صرف یہ ہے "جہاں کہیں علت قیاس کی تعمیم نصوص، اجماع اور مصالح شرعیہ کے منافی یا خلاف ہو وہاں اس کی تعمیم کو روک دیا جائے اور اگر علل شرعیہ میں تعارض پیدا ہو جائے تو جو علت تاثیر کے لحاظ سے قوی تر ہو اس کا اعتبار کیا جائے گو وہ ظاہر اور جلی نہ ہو۔

**استحسان کی مختلف تعریفات:۔** امام صاحب اور ان کے اصحاب جس استحسان سے اخذ کرتے ہیں اس کی تعریف میں فقہا سے مختلف اقوال مروی ہیں۔ چنانچہ بعض نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے "کسی مقام پر موجب قیاس سے زیادہ قوی قیاس کی طرف عدول کرنے کا نام استحسان ہے مگر یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ استحسان کے بعض انواع وہ ہیں جن میں نہ صرف قیاس کی طرف عدول ہوتا ہے بلکہ نص یا اجماع سے اخذ کیا جاتا ہے لہٰذا ہماری نظر میں سب سے بہتر تعریف وہ ہے جو ابوالحسن الکرخی نے کی ہے۔

"مجتہد کسی مسئلے میں اس کے نظائر کے مطابق حکم نہ لگائے بلکہ کسی قوی تر سبب کی بناء پر ان نظائر کے خلاف فتویٰ دے۔"

استحسان کی یہ حقیقت تو علمائے حنفیہ کے نزدیک ہے، فقہائے مالکیہ بھی اس کی تعریف میں مختلف ہیں چنانچہ ابن العربی اس کی تعریف یوں کرتے ہیں "استثناء اور ترخیص کے طور پر کسی معارضہ کے سبب دلیل کے بعض مقتضیات کو ترک کرنے کا نام استحسان ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) عرف کے مقابلے میں دلیل کو ترک کرنا۔ (۲) اجماع کی وجہ سے ترک دلیل۔ (۳) مصلحت عامہ کی وجہ سے دلیل کو چھوڑ دینا۔ (۴) تیسیر و توسیع اور رفع مشقت کیلئے دلیل کے مطابق حکم لگانا مگر ابن الانباری اس کی تعریف رد کرتے ہوئے کہتے ہیں:

امام مالک رحمہ اللہ استحسان کو مانتے تھے مگر اس کا وہ مطلب نہیں ہے جو ابن العربی بیان کرتے ہیں بلکہ کسی مقام پر قیاس کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئی کی رعایت کرنے کا نام استحسان ہے۔ چنانچہ امام مالک استدلال مرسل (مصلحت عامہ) کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے مثلاً ایک شخص خیار کے ساتھ کچھ سامان خرید کرتا ہے اور فوت ہو جاتا ہے اور اس کے ورثاء بیع کے امضاء اور رد میں اختلاف کرتے ہیں تو اشہب کہتے ہیں کہ قیاس کی رو سے بیع فسخ ہونی چاہئے مگر ہم استحسان کی رو سے کہیں گے کہ رد کرنے والوں کا حصہ بائع قبول کرنے سے انکار کرے اور امضاء کرنے والے اسے قبول کرلیں تو بیع کا امضاء کیا جائے گا۔

ابن رشد نے استحسان کی جو تعریف کی ہے وہ بھی تقریباً اسی قسم کی ہے وہ لکھتے ہیں جو استحسان اکثر استعمال ہوتا ہے حتیٰ کہ قیاس سے بھی اس نے عموم حاصل کرلیا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب قیاس میں غلو اور مبالغہ لازم آئے تو بعض صورتوں میں کسی خصوصی معنی کے پیش نظر قیاس کو نظر انداز کر دینے کا نام استحسان ہے۔

یہ دونوں تعریفیں غایت اور مقصد کے لحاظ سے ایک ہی ہیں یعنی فقیہ جزئیات پر بحث کے وقت اطراد قیاس کا پابند نہ رہے بلکہ کسی مسئلہ جزئیہ میں مصلحت یا امر حسن کی رو سے قیاس کو ترک کر دے بشرطیکہ وہ مصلحت کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو۔

اس توجیہ سے یہ دونوں تعریفیں استحسان کی اس تعریف کے مطابق ہو جاتی ہیں جو بعض علماء مالکیہ نے کی ہیں کہ استحسان اس دلیل کا نام ہے جو مجتہد کے دل میں پیدا ہوتی ہے مگر وہ اسے الفاظ کا جامہ پہنانے سے قاصر رہتا ہے اور اس کا اظہار نہیں کر سکتا۔

**استحسان کے اقسام:۔** علمائے حنفیہ کے نزدیک استحسان کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) استحسان قیاسی، جبکہ کسی مسئلہ میں دو وصف پائے جائیں اور وہ دونوں دو متباین قیاسوں کے مقتضیٰ ہوں ایک قیاس ظاہر ہو جسے قیاس اصطلاحی کہا جاتا ہے اور دوسرا قیاس خفی ہو تو ظاہر قیاس کے مقابلہ میں اس خفی قیاس کا نام استحسان ہے۔

یعنی جس مسئلے کے حکم پر فقیہ غور وفکر کرتا ہے اس پر وہ دونوں قیاس منطبق ہو سکتے ہیں مگر ایک قیاس جلی اور ظاہر ہے اور دوسرا خفی مگر اس مسئلے میں ایسی دلیل موجود ہو جو خفی کے ساتھ اس کے الحاق کی مقتضی ہو جس کے نظائر مطرد نہیں ہیں۔ اس بناء پر شمس الائمہ استحسان کی اس نوع پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

استحسان دراصل دو قیاسوں کے جمع ہونے کا نام ہے ایک جلی ہوتا ہے مگر اثر کے لحاظ سے کمزور ہوتا ہے اور دوسرا قیاس خفی ہے مگر اثر کے لحاظ سے قوی تر ہوتا ہے اس دوسری قسم کے قیاس کا نام استحسان ہے پس یہاں خفاء وظہور کے لحاظ سے ترجیح نہیں ہوتی بلکہ قوۃ تاثیر کی بناء پر ترجیح دی جاتی ہے۔

**استحسان کی دوسری قسم اور اس کے اقسام سہ گانہ:۔** استحسان کی دوسری قسم یہ ہے کہ استحسان کا سبب علت خفیہ نہ ہو بلکہ مصادر شریعت یا ضروریات دین میں سے کوئی چیز قیاس سے معارض ہو اور وہ استحسان کا باعث بنے۔

اس صورت میں قیاس سے معارض کوئی اثر یا اجماع اور رفاہِ عامہ کے قبیل سے کوئی چیز ہوگی جس کی عدم رعایت سے لوگ زحمت اور تکلیف میں مبتلا ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس استحسان کی تین قسمیں ہیں: (۱) اگر اس کا اثر نبوی ہوگا تو اسے استحسان سنت کہا جائے گا (۲) دوسری صورت میں استحسان اجماع ہوگا (۳) تیسری صورت میں اس کا نام استحسان ضرورت رکھا جائے گا۔

**استحسان سنت:۔** اگر سنت سے کوئی چیز خلاف قیاس ثابت ہو جائے جس سے قیاس کا نظر انداز کرنا ضروری ہو تو اسے استحسان سنت کہا جائے گا جیسا کہ کسی روزے دار کا بھولے سے کھا پی لینا۔

قیاس یہ چاہتا تھا کہ روزہ فاسد ہو جائے مگر امام صاحب روایت کی بناء پر قیاس کو رد کرتے ہیں اور روزے کی صحت کا حکم لگاتے ہیں جیسا کہ ان سے مروی ہے۔

**استحسان اجماع:۔** اس استحسان کی صورت یہ ہے کہ کسی مسئلہ پر قیاس کے مقتضیٰ کے خلاف اجماع ہو جائے جیسے عقد استصناع کی صحت پر اجماع ہو چکا ہے اور ہر دور میں اس پر عمل رہا ہے حالانکہ قیاس کی رو سے یہ عقد فاسد ہونا چاہئے تھا کیونکہ محل عقد معدوم ہے مگر یہاں قیاس کو چھوڑ کر اجماع سے اخذ کیا جاتا ہے اور مذکورہ عقد کو صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔

**استحسان ضرورت:۔** اس کی صورت یہ ہے کہ کسی ضرورت عامہ کی بناء پر مجتہد قیاس کے ترک پر مجبور ہو جائے۔ مثلاً حوض اور کنوئیں کی تطہیر کا مسئلہ ہے کہ قیاس کی رو سے ان کی تطہیر ممکن نہیں جیسے کہ صاحب کشف الاسرار لکھتے ہیں۔

حوض یا کنوئیں کو پاک کرنے کیلئے اس پر پانی ڈالنا ناممکن ہے اس طرح جو پانی حوض کے اندر ہے یا کنوئیں کے سوت سے

نکلتا ہے وہ بھی نجاست کے ساتھ متصل ہونے سے نجس ہوتا رہے گا اور ڈول بھی نجس پانی میں چلے جانے کے بعد نجس ہو جائے گا۔ لہٰذا قیاس کی رو سے ان کی طہارت کسی صورت میں ممکن نہیں مگر ضرورت عامہ کے تحت فقہاء نے قیاس کو نظر انداز کر دیا اور استحسان کی بناء پر طہارت کا فتویٰ دے دیا کیونکہ ضرورت کسی خطاب شرعی کے ساقط ہونے میں اثر قرار دی جا سکتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے تطہیر کیلئے مختلف تعداد میں ڈول کھینچنے کی مقدار معین کی ہے جیسا کہ کتب فقہ حنفی میں مذکور ہے۔ نیز ایک دلیل شرعی یا اصل کلی کی بناء پر قیاس کو ترک کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ لوگوں کی سہولت کیلئے بعض محظورات کو ساقط کر دیا جائے۔

یہ ہے استحسان کی حقیقت جو اصول فقہ کی کتابوں میں بیان کی جاتی ہے اور اسے انہوں نے فروع ماثورہ سے مستنبط کیا ہے اور دوسرے فروع پر منطبق کیا ہے۔

لہٰذا ہم اس کے قواعد کو منضبط اور صحیح تسلیم کرتے ہیں بلا شبہ قیاس سے معارض جو دلیلیں انہوں نے بیان کی ہیں وہ امام صاحب کے پیشِ نظر تھیں وہ ان کے باعث اپنے قیاسات کو ترک کر دیا کرتے تھے چنانچہ ہم بتا چکے ہیں کہ امام صاحب جب قیاس کو لوگوں کے تعامل یا سنت ماثورہ کے مطابق نہ پاتے تو اسے ترک کر دیتے تھے اور اپنے فقہائے شہر کی اتباع میں شدت سے کام لیتے تھے اور علماء نے ان اسباب کے پیش نظر علل مطردہ کے ترک کا نام استحسان رکھ دیا ہے جسے امام صاحب اپنے استنباط کیلئے اصل قرار دیتے تھے مگر انہوں نے نہ اسے منضبط کر کے اس کی تعریف کی اور نہ اس کے اقسام وموازین وضع کیے۔

**استحسان کی دو مثالیں:** ۔مثلاً قبل اس کے کہ مشتری مبیع کو اپنے قبضہ میں لے اس کے اور بائع کے درمیان قبل اس کے وہ زر قیمت پر قبضہ کرلے مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری سے اس زائد ثمن پر حلف لیا جائے جس کا بائع مدعی ہے کیونکہ اس مقدار زائد کا بائع مدعی ہے اور مشتری منکر اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مدعی ثبوت پیش کرے ورنہ منکر سے حلف لیا جائے گا اور بائع چونکہ مدعی ہے اس لئے قیاس اور قاعدہ عامہ کے مطابق اس سے حلف لینا جائز نہیں ہے مگر استحسان کی رو سے دونوں سے حلف لیا جائے گا کیونکہ ایک طرح سے دونوں مدعی بھی ہیں اور منکر بھی، بائع زائد ثمن کا مدعی ہے اور مشتری استحقاق قبض اور اقرار کردہ قیمت کے واجب التسلیم ہونے کا مدعی ہے اور بائع اس استحقاق کا انکار کرتا ہے لہٰذا دونوں مدعی بھی ہیں اور منکر بھی پس ان دونوں سے حلف لیا جائے گا۔ اگر دونوں میں سے کسی کے پاس ثبوت نہ ہو لیکن جب قبضہ کے بعد اختلاف پیدا ہو تو اس صورت میں بھی استحساناً دونوں سے حلف لیا جائے گا مگر استحسان قیاس کی رو سے نہیں بلکہ مندرجہ ذیل اثر نبوی کی بناء پر "اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا و ترادا" یعنی جب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور سامان موجود ہو تو دونوں حلف لیں اور سودا واپس کر لیں۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ قبل از قبض استحسان سے کام لینا علت خفیہ کی بناء پر تھا کیونکہ یہ حکم ان تمام عقود کی جانب متعدی ہوتا ہے جن میں قبل از قبض اختلاف پیدا ہو جائے گو وہ اختلاف کسی ایک فریق اور دوسرے کے ورثاء کے مابین کیوں نہ ہو کیونکہ جس استحسان کی اساس علت خفیہ پر ہو وہ عموم علت کے مطابق متعدی ہوگا جیسا کہ ہم قیاس کی بحث میں اشارہ کر چکے ہیں لیکن چونکہ بعد از قبضہ استحسان سے فتویٰ دینا اثر نبوی کی بناء پر ہے لہٰذا وہ صرف بیع تک محدود ہوگا اور وہ بھی اس حالت میں کہ خود فریقین کے مابین اختلاف ہو۔

**شکاری پرندے کا جھوٹا پانی:** ۔استحسان کی اس نوع کی مثالوں میں شکاری پرندے کے جھوٹے پانی کا مسئلہ ہے قیاس

کی رو سے ان کا جھوٹا پانی نجس ہونا چاہئے کیونکہ شکاری پرندے جیسے گدھ، چیل وغیرہ غیر ماکول اور نجس ہونے میں درندوں کے مشابہ ہیں اور درندوں کا جھوٹا نجس ہوتا ہے۔

مگر قیاس خفی کی رو سے اس میں بھی استحسان سے کام لیا جاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ درندوں کے جھوٹے پانی کا نجس ہونا لعاب کی آمیزش کی وجہ سے ہے اور لعاب کا تعلق گوشت سے ہوتا ہے لہٰذا گوشت کے نجس ہونے کی وجہ سے لعاب بھی نجس ہوگا مگر درندہ صفت پرندے منقار سے پیتے ہیں ان کا لعاب پانی میں مخلوط نہیں ہوتا لہٰذا ان کے پینے سے نجس نہیں ہوگا گو احتیاط کی رو سے کراہت کا فتویٰ دیا جاتا ہے، بلاشبہ یہ استحسان قیاس خفی کی بناء پر ہے کیونکہ زیر بحث مسئلہ میں وہ تاثیر کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے۔ (ماخوذ از امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ، تالیف محمد ابوزہرہ ص: ۵۵۰ تا ۵۵۸ (مطبوعہ پاکستان) اس کے بعد اصل کتاب ملاحظہ کیجئے۔

## ﴿استحسان کی بحث﴾

ولما كان هذا تارةً على سبيل القياس الجلي وتارةً على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي أشار إلى بيانه بقوله: والاستحسان يكون بالأثر والإجماع والضرورة، والقياس الخفي يعني أن القياس الجلي يقتضي شيئًا، والأثر والإجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يُضادّه، فيترك العمل بالقياس، ويُصار إلى الاستحسان، فيبيّن نظير كل واحد ويقول: كالسلم مثال للاستحسان بالأثر، فإن القياس يأبى جوازه؛ لأنه بيع المعدوم ولكنا جوّزناه بالأثر، وهو قوله :من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم. والاستصناع، مثال للاستحسان بالإجماع، وهو أن يأمر إنسانًا مثلاً بأن يخرز له خُفًّا بكذا، وبيّن صفته ومقداره، ولم يذكر له أجلاً، فإن القياس يقتضي أن لا يجوز؛ لأنه بيع المعدوم، ولكنا تركنا واستحسنّا جوازه بالإجماع لتعامل الناس فيه، وإن ذكر له أجلاً يكون سلمًا. وتطهير الأواني، مثال للاستحسان بالضرورة، فإن القياس يقتضي عدم تطهّرها إذا تنجّست؛ لأنه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة، لكنا استحسنّا في تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج في تنجّسها. وطهارة سؤر سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي، فإن القياس الجلي يقتضي نجاسته؛ لأن لحمه حرام، والسؤر متولّد منه كسؤر سباع البهائم، لكنا استحسنّا لطهارته بالقياس الخفي، وهو أنه إنما تأكل بالمنقار، وهو عظم طاهر من الحي والميت، بخلاف سباع البهائم؛ لأنها تأكل بلسانها، فيختلط لُعابها النجس بالماء.

(**ترجمه وتشریح**): هذا الخ:۔ یعنی تعدیہ کرنا، القیاس الجلی یعنی وہ قیاس جو کہ ظاہر امر سے ادراک ہو سکے۔

(**فائده**) تعدیہ بعض مرتبہ قیاس جلی پر ہوگا اور کبھی استحسان کی شکل سے۔ لہٰذا اب مصنف رحمہ اللہ نے اس بحث کو

شروع فرمایا ہے، ھو یعنی استحسان کی تعریف! (استحسان سے متعلق قدرے تفصیل جلد اول مقدمہ کتاب ھذا میں لکھی جا چکی ہے ملاحظہ کیجیے۔ ۱۲/ اسلام غفرلہ) ھو الدلیل الذی الخ استحسان وہ دلیل ہے جو کہ قیاس جلی کا تقاضہ کرے، الاثر یعنی النص یعنی استحسان ہوتا ہے نص (کتاب اللہ یا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم) سے ہوتا اور کبھی اجماع یا ضرورت یا قیاس خفی سے ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ استحسان ان امور میں منحصر ہے۔ (۱) نص (۲) اجماع (۳) ضرورت (۴) قیاس خفی۔ ان القیاس الجلی الخ۔ یعنی قیاس جلی تو ایک شئی کا مقتضی ہے کہ اس کے ذریعہ سے یہ امر ثابت ہو مگر اس کے بالمقابل نص، اجماع، ضرورت یا قیاس خفی اس شئی کے خلاف کا اقتضاء کرے تو قیاس جلی کے اقتضاء کو ترک کر دیا جائے گا اور استحسان کی طرف عمل کو منتقل کر دیا جائے گا کہ جو اس سے ثابت ہوتا ہو گا وہ ثابت تسلیم کر لیا جائے گا اس کے بعد مصنف ہر ایک کی مثال بیان کرتے ہیں کالسلم الخ یہ مثال استحسان بالاثر سے متعلق ہے، السلم عقد سلم وہ عقد ہے جس میں ثمن نقد (عاجل) دیا جائے اور مبیع (مسلم فیہ) ایک وقت خاص (جو کہ بائع اور مشتری کے درمیان طے ہو جائے) میں دیا جائے اور مبیع اجل بعاجل مختصر عبارت ہے اس کی تعریف میں قیاس جلی سے یہ ناجائز معلوم ہوتی ہے اس وجہ سے کہ وہ بیع المعدوم ہے کیونکہ بیع میں مبیع کا موجود ہونا اور ملکیت میں ہونا لازم ہے جس کو وہ مشتری کے حوالہ کرنے پر قادر بھی ہو اس کے باوجود وہ اثر (نص) سے جائز قرار دی گئی ہے وہ نص یہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "من اسلم منکم الخ" یعنی جو شخص عقد سلم کرے تم لوگوں میں سے تو اس کیلئے یہ ہے کہ وہ کیل معلوم وزن معلوم میں مدت معلوم تک کیلئے کرلے، دوسری مثال بالاجماع یعنی اجماع قیاس جلی کے خلاف پر منعقد ہو گیا ہے۔

الاستصناع الخ:۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص موزہ بنانے والے سے موزہ بنوائے، ھکذا مثلاً دس درہم کے عوض اور اس میں اس کی صفت اور اس کی مقدار بیان کر دی جائے وقت کی تعیین نہ کی گئی ہو قیاس جلی تو اس کو ناجائز تسلیم کرتا ہے اس وجہ سے کہ وہ بیع معدوم ہے مگر اس قیاس کو احناف نے ترک کر دیا ہے اور اس کو اجماع سے استحساناً جائز قرار دیا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے آج تک انسانوں کا اس پر عمل جاری ہے اور اس پر آج تک نکیر نہیں کی گئی اگر مدت کا بیان بھی کر دیا گیا تو اب وہ عقد سلم ہو جائے گا۔

ونظیر الاوانی مثال سوم۔ استحسان بالضرورت یعنی قیاس کو ترک کر دیا جائے جبکہ کوئی ضرورت داعی ہو اس کے ترک کرنے پر تو اس کو استحسان بالضرورت سے تعبیر کیا گیا ہے "الضرورات تبیح" اسی قاعدہ کی جانب اشارہ کرتی ہے الاوانی، آنیۃ کی جمع برتن، فان القیاس الخ جب برتن نجس ہو گئے تو قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ وہ نجس ہی رہیں گے پاک نہ ہوں گے اس وجہ سے کہ ان کو نچوڑنا ممکن نہیں جس سے نجاست نکل جائے مگر ضرورتاً اسی کو از روئے استحسان پاک تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ عام ابتلاء اس میں پیش آتا ہے اور اس کو نجس ہی رہنے دینے میں حرج لازم آئے گا لانہ الخ جبکہ نجس برتن سے پانی لگا (دھونے کیلئے) تو اول ملاقات میں ہی وہ پانی ناپاک ہو جائے گا اب ظاہر ہے کہ وہ پاک کس طرح پر ہوگا؟ اگر اس کو نچوڑ دیا جاتا تو وہ ناپاک پانی نکل جاتا بعدہ دوسری مرتبہ پاک پانی ڈالا جاتا، وقس علی ھذا حتی کہ وہ پاک ہو جاتا (جس کی مقدار سہولت کے پیش نظر تین مرتبہ مستنبط ہے) جس طرح کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔

**(فائدہ)** جبکہ کپڑا وغیرہ کو نچوڑا جا سکتا ہے اور برتن وغیرہ بہت سی اشیاء ہیں کہ جن کو نچوڑا نہیں جا سکتا اور ضرورت مجبور کرتی ہے کہ ان کو پاک کرنا ہے لہٰذا ممکن صورت سے اس کو پاک کرنا شروع ہوا۔

وطہارت الخ:۔ یہ مثال استحسان بالقیاس الخفی کی ہے! سباع طیر کے سور کا پاک ہونا۔ قیاس جلی کا یہ تقاضا ہے کہ وہ ناپاک ہو اس وجہ سے اس کا گوشت حرام ہے اور سور (جو کہ لعاب دہن سے آلودہ ہو گویا کہ وہ سور ہے) اس سے پیدا شدہ ہے لیکن ہم نے اس کی طہارت کیلئے قیاس خفی کے ساتھ استحسان کیا ہے اور اس استحسان (کی تقریر یہ ہے) کہ طیر (پرندہ) چونچ سے کھاتا ہے جو کہ پاک ہڈی ہے زندہ اور میت دونوں کی پاک ہوتی ہے بخلاف سباع البہائم کے جو کہ اس کا سور نجس ہے کیونکہ وہ اپنی زبان سے کھاتا ہے لہٰذا اس کا نجس لعاب پانی کے ساتھ آلودہ ہو جاتا ہے۔

**ثم لاخفاء أن الأقسام الثلاثة الأُوَل مقدَّمة على القياس، وإنما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس، فأراد أن يبيّن ضابطة ليعلم بها تقديم أحدهما على الآخر، فقال: ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها لا بدورانها كما تقوله الشافعية من أهل الطرد قدّمنا على القياس والاستحسان الذي هو قياس الخفي إذا قَوِي أثره؛ لأن المدار على قوة التأثير وضعفه، لا على الظهور والخفاء؛ فإن الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة، لكنها ترجّحت على الدنيا بقوة أثرها من حيث الدوام والصفاء، وأمثلته كثيرة، منها: سؤر سباع الطير المذكور آنفًا، فإن الاستحسان فيه قويّ الأثر؛ ولذا يقدّم على القياس كما حرّرت، وفي هذا إشارة إلى أن العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الأربعة، بل هو نوع أقوى للقياس، فلا طعن على أبي حنيفة في أنه يعمل بما سوى الأدلّة الأربعة.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ ثم الخ:۔ اس تفصیل کے بعد یہ معلوم ہو جانا بھی ضروری ہے کہ اول کی تین اقسام (استحسان بالاثر والاجماع والضرورت) کو قیاس جلی پر تقدم کا درجہ حاصل رہے گا اور قیاس جلی کا قیاس خفی پر یا قیاس خفی کا قیاس جلی پر تقدم وتاخر ہونے میں اشتباہ ہے لہٰذا مصنف رحمہ اللہ نے یہ قصد فرمایا ہے کہ ایک ضابطہ (اصول) بیان کر دیا جائے تاکہ اس قاعدہ کے ذریعہ ایک کا دوسرے پر مقدم ہونا معلوم کیا جا سکے۔ اس کی تشریح یہ ہے، ولما صارت الخ جبکہ احناف رحمہ اللہ کے نزدیک اپنے سبب کے اثر کی وجہ سے علت (تسلیم کی گئی) ہے (اور وہ) اپنے دوران حکم کے ساتھ علت نہیں ہوتی ہے (کہ بدوران الحکم مع العلة الخ جس کی تفصیل گزر چکی ہے جیسے کہ حضرات شوافع اس کے قائل ہیں تو احناف نے قیاس پر جس کا اثر کمزور ہو چکا ہے اگرچہ وہ جلی قیاس ہے) استحسان کو مقدم کر دیا ہے جو قیاس خفی ہے جس وقت کہ قیاس خفی کا اثر قوی ہو۔ اس وجہ سے کہ اصلی مدار تاثیر کے قوی ہونے اور ضعیف ہونے پر ہے نہ کہ ظاہر ہونے اور خفی ہونے پر پس دنیا ایک ظاہر ہے اور آخرت باطنی ہے لیکن اس کے باوجود آخرت کو دنیا پر ترجیح دی گئی ہے اس کے اثر قوی کی وجہ سے کہ وہ دائمی ہے اور اس میں پاکیزگی ہے اس کے برخلاف دنیا کہ اس میں حدوث اور ناپاکیزگی ہے اور اس کی بکثرت مثالیں ہیں مثلاً سور سباع الطیر جس کا بیان گزر چکا ہے اس وجہ سے کہ اس میں استحسان قوی الاثر ہے جس کی وجہ سے قیاس جلی پر اس کو مقدم کر دیا گیا ہے جیسا کہ صاحب نور الانوار رحمہ اللہ نے اس کو بیان فرما دیا ہے مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں "والقیاس الخفی" سے اس امر کی جانب بھی اشارہ فرما دیا ہے کہ استحسان پر عمل کرنا شرعی دلائل اربعہ سے خارج نہیں ہے بلکہ وہ بھی درحقیقت قیاس ہی کی ایک قسم ہے اور اقوی ہے اب احناف پر یہ طعن کرنا درست نہیں ہو سکتا کہ وہ تو ایک پانچویں قسم پر بھی عمل کرتے ہیں۔

وقدّمنا القياس لصحة أثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر أثره وخفى فساده كما إذ تُلى آية السجدة فى صلاته فإنه يركع بها قياسًا، وفى الاستحسان لا يجزئه، الأصل فى هذا: أنه إن قرأ آية السجدة يسجد لها، ثم يقوم فيقرأ ما بقى، ويركع إذا جاء أوان الركوع، وإن ركع فى موضع آية السجدة وينوى التداخل بين ركوع الصلاة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفّاظ يجوز قياسًا لا استحسانًا، وجه القياس: أن الركوع والسجود متشابهان فى الخضوع، ولهذا أطلق الركوع على السجود فى قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعاً وَّأَنَابَ﴾ وجه الاستحسان: أنا أُمرنا بالسجود وهو غاية التعظيم، والركوع دونه، ولهذا لا ينوب عنه فى الصلاة، فكذا فى سجدة التلاوة، فهذا الاستحسان ظاهر أثره، ولكن خفى فساده، وهو أن السجود فى التلاوة لم يشرع قربةً مقصودةً بنفسها وإنما المقصود التواضع، والركوع فى الصلاة يعمل هذا العمل لا خارجها؛ فلهذا لم نعمل به، بل عملنا بالقياس المستترة صحته، وقلنا: يجوز إقامة الركوع مقام سجود التلاوة، بخلاف الصلاة فإن الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة، فلا ينوب أحدهما عن الآخر.

**(ترجمه وتشریح)**:۔اس عبارت کا عطف مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت ماقبل قدمنا پر ہے القیاس یعنی قیاس جلی اور قیاس جلی کو ہم نے استحسان پر مقدم کیا ہے بوجہ اس کے اثر باطن صحیح ہونے کی وجہ سے (اگرچہ من حیث الظاہر اس کا اثر فاسد ہی ہو) الذی الخ:۔اس سے مراد وہ قیاس جلی ہے جس کا اثر ظاہر ہو چکا ہو اور اس کا فساد پوشیدہ ہو گیا ہو۔(کہ اگر گہری نظر نہ رکھنے والا اس کو دیکھتا ہے تو اس کا اثر صحیح نظر آتا ہے اور جب اہل نظر اور صاحب تحقیق اس پر نظر و فکر کے ساتھ غور کرتا ہے تو اس کا اثر فاسد ہوتا ہے مثلاً اذا الخ اگر کسی شخص نے آیت سجدہ نماز کی حالت میں تلاوت کی وہ شخص اس کیلئے رکوع کر سکتا ہے سجدہ پر قیاس کرتے ہوئے (البتہ) استحسان اس کو جائز نہیں قرار دیتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ اس جگہ استحسان کو چھوڑ دیا گیا قیاس جلی کو مقدم کر دیا گیا۔اس مسئلہ میں اصل یہ ہے اگر ایک شخص نے آیت سجدہ تلاوت کی اور اس کے بعد (فوراً) اگر سجدہ تلاوت کر لیا اس کے بعد کھڑے ہو کر بقیہ تلاوت کو مکمل کر لیا اور تلاوت کی تکمیل کے بعد رکوع کرلے جب اس کا وقت آ جائے۔اوان الرکوع رکوع کا وقت کہ قیام کے بعد رکوع کا وقت ہوتا ہے اور اگر آیت سجدہ پر ہی رکوع کر لیا اور تداخل کی نیت کر لی گئی نماز والے رکوع اور سجدہ تلاوت کے درمیان جیسا کہ حفاظ کے مابین معروف صورت ہے تو یہ قیاساً جائز ہے، استحساناً نہیں۔وجہ القیاس الخ:۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ رکوع اور سجود صورتاً ایک دوسرے کے مشابہ ہیں خضوع میں اسی وجہ سے اس آیت "وَخَرَّ رَاكِعاً وَّأَنَابَ" میں سجود پر رکوع کا اطلاق ہوا ہے اور وجہ استحسان یہ ہے کہ ہم کو سجود کا حکم دیا گیا ہے "قال تعالیٰ فَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ وَاعْبُدُوْه الخ" اور سجدہ تعظیم کی انتہائی صورت ہے اور رکوع اس سے کم ہے یہی وجہ ہے کہ نماز میں رکوع سجدہ کا بدل نہیں ہو سکتا۔لہٰذا یہی سجدہ تلاوت میں فساد خفی ہے تو قیاس کا اثر قوی الباطن ہو گیا۔وھو الخ:۔اثر ظاہر اور فساد خفی۔اس کی تفصیل یہ ہے تلاوت میں سجدہ فی نفسہ قربت مقصودہ ہو کر مشروع نہیں ہوا ہے (کہ اصل اس میں غرض تواضع ہے اور مشرکین کا رد کرنا ہے کہ انہوں نے تکبر کرتے

ہوئے تواضع اختیار نہیں کی) اور نماز میں رکوع میں یہ عمل (تواضع) پایا جاتا ہے نماز سے خارج میں رکوع سجدہ کا بدل نہیں ہوسکتا تو وہ خارج نماز معتبر بھی نہ ہوگا سجدہ تلاوت میں کہ اس وقت عمل تواضع اس میں موجود نہیں ہے اسی وجہ سے استحسان پر عمل ترک کردیا گیا بلکہ قیاس جلی پر عمل کیا گیا کہ اس کی صحت مشہور ہے (جس کی وجہ سے اس کو مقدم کیا گیا) اور احناف نے یہ فرمایا کہ رکوع سجدہ تلاوت کے (نماز کی حالت میں) قائم مقام ہوسکتا ہے برخلاف نماز کے کہ رکوع نماز میں ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے اس وجہ سے نفس نماز کے سجدہ صلوتیہ کے بدل میں نہیں ہوسکتا کہ سجدہ بھی ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے لہٰذا کوئی بھی ایک دوسرے کا بدل نہیں ہوسکتا اگر بدل ہونا تسلیم کیا گیا ہے تو وہ فقط سجدہ تلاوت کا ہوگا کہ اس کی حیثیت جداگانہ اور مستقل نہیں ہے کہ اصل میں سجدہ تلاوت کی غرض تواضع کرنا ہے اور وہ رکوع سے بھی (نماز ہی کی حالت میں) حاصل ہے۔ (مشکوٰۃ الانوار)

ثم المستحسن بالقياس الخفی تصح تعديته إلى غيره؛ لأنه أحد القياسين، غايته أنه خفي يقابل الجلي، بخلاف الأقسام الأخر، يعني ما يكون بالأثر أو الإجماع أو الضرورة؛ لأنها معدولة عن القياس من كل وجه، ألا ترى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسًا، ويوجبه استحسانًا؛ فإنه إذا اختلفا في الثمن بدون قبض المبيع بأن قال البائع: بعتها بألفين، وقال المشترى: اشتريتها بألف، فالقياس أن لا يحلف البائع؛ لأن المشترى لا يدعى عليه شيئًا حتى يكون هو منكرًا، فينبغي أن يسلّم المبيع إلى المشترى، ويحلفه على إنكار الزيادة، ولكن الاستحسان أن يتحالفا؛ لأن المشترى يدّعى عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الأقل والبائع ينكره، والبائع يدّعى عليه زيادة الثمن والمشترى ينكره، فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما، فإذا تحالفا فسخ القاضی البيع. وهذا حكم أي تحالفهما جميعًا من حيث القياس الخفي حكم معقول تعدّى إلى الوارثين بأن مات البائع والمشترى جميعًا، واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتحالفان، ويفسخ القاضي البيع كما كان هذا في المورثين. والإجارة، أي يتعدّى حكم البيع إلى الإجارة بأن اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الأجرة قبل قبض المستأجر الدارَ يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الإجارة لدفع الضرر، وعقد الإجارة يحتمل الفسخ. فأمّا بعد القبض فلم يوجب يمين البائع إلا بالأثر، فلم تصحّ تعديته، يعني إذا اختلف البائع والمشترى في مقدار الثمن بعد قبض المشترى المبيع فحينئذٍ كان القياس من كل الوجوه أن يحلف المشترى فقط؛ لأنه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع، ولا يدعى على البائع شيئًا؛ لأن المبيع سالم في يده، ولكنّ الأثر وهو قوله: إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادّا يقتضي وجوب التحالف على كل حال؛ لأنه مطلق عن قبض المبيع وعدمه، فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدّى إلى الوارثين إذا اختلفا بعد موت

**المورثين إلا عند محمد ولا إلى المؤجر والمستأجر إذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عُرف في الفقه مفصّلاً.**

**(ترجمہ وتشریح):** جبکہ استحسان کے ذریعہ حکم کا استنباط کرنا درست ثابت ہو گیا ہے تو اب وہ حکم جو کہ قیاس خفی (استحسان) کے ذریعہ مستنبط کیا گیا ہو اس کو متعدی کرنا دوسری فرع میں جائز ہے (جبکہ اسی طرح کی علت دوسری فرع میں پائی جا رہی ہو) اس وجہ سے کہ قیاس کی دو اقسام میں سے ایک قیاس یہ بھی ہے جس کا غایت درجہ یہ ہے کہ وہ خفی ہے جو کہ قیاس جلی کے بالمقابل ہے اس کے برخلاف دوسری اقسام (ہر سہ اول یعنی بالاثر، بالاجماع، بالضرورت) اس وجہ سے (قسم چہارم اور ان ہر سہ کے درمیان فرق ہے کہ) یہ اقسام ثلثہ قیاس سے من کل وجہ ہٹی ہوئی ہیں مخالف ہیں۔

الا تری الخ:۔ چنانچہ اس مثال فقہی پر توجہ کیجئے! اگر بائع اور مشتری کے درمیان مبیع پر قبضہ ہونے سے قبل ثمن (کی مقدار، کم وزائد) میں اختلاف ہونے لگے تو قیاساً تو بائع پر قسم لازم نہ ہوگی اور استحساناً بائع پر قسم لازم آ جائے گی غالبًا سے صاحب شرح اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ بائع کا کہنا تو یہ ہے کہ دو ہزار درہم ثمن ہے اور مشتری کا کہنا ہے کہ ایک ہزار، اب قیاس یہ ہے کہ بائع قسم نہ کھائے گا اس وجہ سے کہ بائع پر مدعی کا دعویٰ نہیں ہے کسی شی کیلئے جس سے کہ بائع کو منکر قرار دے کر حالف قرار دے دیا جائے پس مناسب یہی ہے کہ بائع مشتری کو مبیع حوالہ کر دے اور مشتری سے قسم کھلائے بائع کہ زیادتی ثمن کا وہ انکار کرتا ہے البتہ استحسان یہ ہے کہ دونوں ہی قسم کھائیں اس وجہ سے کہ بائع نے مشتری پر دعویٰ کیا ہے اور کم ثمن پر مبیع کے حوالے کرنے کو ثابت کرتا ہے (اپنے دعویٰ کے ذریعہ) جس کا بائع انکار کرتا ہے اور بائع ثمن کی زیادہ مقدار کا دعویٰ کرتا ہے جس کا مشتری منکر ہے، لہٰذا دونوں ہی مدعی ہو گئے من وجہ اور دونوں ہی منکر ہو گئے من وجہ۔ لہٰذا دونوں پر قسم واجب ہوگی اور اس کے بعد قاضی بیع کو فسخ کر دے گا۔

وهذا الخ:۔ اور یہ دونوں پر قسم کے لازم ہونے کا حکم قیاس خفی (استحسان) کی بنیاد پر ہے جو کہ حکم معقول ہے (اور وہ) وارثین کی جانب بھی متعدی ہوگا۔ (مثلاً) بائع اور مشتری دونوں ہی انتقال کر جائیں اب دونوں ہی کے ورثاء میں مبیع پر قبضہ سے قبل ثمن کی مقدار میں اختلاف ہو جائے، مذکورہ بالا صورت کے مطابق تو اس مسئلہ میں بھی دونوں ہی قسم کھائیں گے اور اس کے بعد قاضی بیع کو فسخ کر دے گا اور یہ فسخ کرنا ایسا ہی ہوگا جیسا کہ اصل مورثین کے حق میں فسخ کرنا۔

او الاجارة الخ:۔ اسی طرح اس حکم کو متعدی کیا جائے گا۔ اجارہ والے مسئلہ میں مستاجر دار پر قبضہ سے پہلے موجر اور مستاجر کے درمیان اختلاف ہو جائے مقدار اجرت پر تو دونوں پر قسم آئے گی اور قاضی اس کے بعد اجارہ کو فسخ کر دے گا نقصان کو دور کرنے کی وجہ سے اور عقد اجارہ میں فسخ جاری ہونا ممکن ہے۔ فاما بعد الخ:۔ البتہ مبیع پر قبضہ کے بعد اگر یہ اختلاف ہو جائے تو قسم بائع پر اثر کے ساتھ ثابت ہے اس کے علاوہ نہیں۔ لہٰذا اس کا متعدی کرنا درست نہ ہوگا کہ ورثاء اور اجارہ والے مسائل پر اس کو منتقل کر دیں اب قیاس تو ہر اعتبار سے خواہ وہ جلی ہو یا خفی اس کا مقتضی ہے کہ مشتری فقط قسم کھائے۔ اس وجہ سے کہ وہ زیادتی ثمن کا منکر ہے اور وہ بائع پر کسی شی کا مدعی نہیں ہے لیکن نص اس کے برخلاف لازم کرتا ہے کہ دونوں ہی پر قسم آئے اور وہ نص (اثر) یہ ہے قال ﷺ "اذا اختلف المتبايعان الخ" اب چونکہ یہ نص مطلق ہے جس میں مبیع پر قبضہ کرنے اور نہ کرنے کی کوئی قید نہیں اس وجہ سے یہ نص ہر دو صورت پر محمول ہوگی اور جب یہ تحالف قبضہ کے بعد والی صورت پر ہے اور نص سے ثابت شدہ ہے، عقل قیاس کے خلاف ہے تو اس کو متعدی نہیں کیا جائے گا وارثین وغیرہ کی صورتوں کی جانب جس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔

# ﴿اجتہاد کے مباحث - شرائط اجتہاد﴾

**ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان إلا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم أن أهلية القياس والاستحسان تكون حينئذٍ فقال: وشرط الاجتهاد أن يحوى علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية و وجوهه التى قلنا من الخاص والعام، والأمر، والنهى، وسائر الأقسام السابقة، ولكن لا يشترط علم جميع ما فى الكتاب، بل قدر ما يتعلّق به الأحكام وتستنبط هي منه، وذلك قدر خمس مائة آية التى أَلّفتُها وجمعتُها أنا فى التفسيرات الأحمدية. وعلم السنة بطرقها المذكورة فى أقسامها مع أقسام الكتاب، وذلك أيضًا قدر ما يتعلق به الأحكام أعنى ثلاث آلاف دون سائرها. وأن يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفًا، ولم يذكر الإجماع اقتداءً بالسلف، ولأنه لا يتعلّق به فائدة الاختلاف بالاستنباط، وإنما يحتاج إليه لأن يعلم المسائل الإجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه، بخلاف الكتاب والسنة، فإن لكل مجتهد تأويلاً على حدة فى المشترك والمجمل وأمثاله، وبخلاف القياس، فإنه عين الاجتهاد، وعليه مدار الفقه، ولهذا بيّن حكمه على وجه يتضمّن بيان حكم القياس الموعود فيما سبق.**

**(ترجمہ وتشریح)** :۔ چونکہ قیاس اور استحسان دونوں ہی اجتہاد کے بغیر ممکن نہیں اس وجہ سے ان کے بعد اجتہاد کی شرط اجتہاد کا حکم بیان کیا جاتا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ قیاس اور استحسان کی اہلیت اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ یہ امور پائے جائیں۔

وشرط الخ:۔ اجتہاد کی (ایک) شرط یہ ہے کہ مجتہد کتاب اللہ کے علم کا ماہر ہو لغوی شرعی معانی کے اعتبار سے (بھی) اور جو اقسام وانواع معلوم ہو چکی ہیں (گزشتہ بیان میں) ان پر بھی اس کو عبور اور کمال حاصل ہو۔ التی قلنا مثلاً خاص، عام وغیرہ سب ہی سے واقف ہو البتہ اس میں یہ شرط نہیں کہ تمام ہی کتاب اللہ پر اس کو ملکہ حاصل ہو بلکہ ان آیات میں احکامات مذکور ہیں اور جن سے احکامات مستنبط ہوتے ہیں اور ان کی مقدار پانچ صد (۵۰۰) آیات ہیں جن کو تفسیرات احمدیہ میں جمع کیا گیا ہے۔

(۲) وعلم الخ:۔ اور علم سنت کا وہ عالم ہو مع اس کی جملہ اقسام وانوع کے ساتھ جن کا بیان سنت کی اقسام کے تحت ہو چکا ہے مع جملہ اقسام کتاب اللہ کے اور سنت کے اس علم سے مراد بھی فقط اسی قدر ہے جن میں احکامات مذکور ہیں اور وہ تین ہزار احادیث ہیں نہ کہ تمام۔ وان الخ اور تیسری شرط یہ ہے کہ مجتہد قیاس کی تمام شکلوں کو مع طریقوں کے جانتا ہو اور قیاس کی شرائط کا ابھی قریب میں ذکر ہو چکا۔

ولم یذکر الخ:۔ مصنف رحمہ اللہ نے اجماع کا تزکرہ نہیں کیا ہے اسلاف کی اقتداء کرتے ہوئے کہ وہ حضرات اس کا ذکر نہیں کرتے ہیں اور اس وجہ سے بھی اسکا تذکرہ نہیں کیا گیا کہ مجتہدین کے اختلاف (استنباط مسائل) کا فائدہ اجماع کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔

وانما الخ:۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ مجتہد مسائل اجماعیہ سے واقف نہ ہو اور اس کی ضرورت نہیں بلکہ مجتہد ان واقف

ہونے کا (بھی) محتاج ہوتا ہے تا کہ وہ اپنی ذات کے ساتھ ان مسائل اجماعیہ میں اجتہاد نہ کرے۔

وبخلاف النسخ:۔ چونکہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ہر مجتہد کی جداگانہ تاویل ہوا کرتی ہے (مشترک، مجمل اور اس کے مثل اقسام میں) اس بناء پر ان نصوص کا ماہر ہونا ضروری ہے اس کے برخلاف قیاس کہ وہ تو عین اجتہاد ہے اور قیاس پر فقہ کا مدار (بھی) ہے کہ فقہ میں اکثر مسائل (فرعیہ) قیاسی ہیں۔ اسی وجہ سے کہ اجتہاد کا حکم مصنف رحمہ اللہ نے بیان فرما دیا ہے اور یہ اجتہاد کا حکم اس انداز سے بیان فرمایا جس سے کہ قیاس مذکورہ بالا کا حکم بھی اس میں متضمن ہو جائے۔

فقال: وحكمه الإصابة بغالب الرأى، أى حكم الاجتهاد لذكره قريبًا أو حكم القياس لذكره فى الإجمال إصابة الحق بغالب الرأى دون اليقين حتى قلنا: إن المجتهد يخطىء ويُصيب والحق فى موضع الخلاف واحد، ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين، فلهذا قلنا بحقّية المذاهب الأربعة. وأخذنا بأثر ابن مسعود رضى الله عنه فى المفوّضة، وهى التى مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يُسمَّ لها مهر، فسئل ابن مسعود رضى الله عنه عنها، فقال: أجتهد فيها برأيى، إن أصبتُ فمن الله، وإن أخطأت فمِنّى ومن الشيطان، أرى لها مهر مثل نسائها، لا وكْس ولا شَطَط وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم، ولم يُنكر عليه أحد منهم، فكان إجماعًا على أن الاجتهاد يحتمل الخطأ، وقالت المعتزلة: كل مجتهد مصيب، والحق فى موضع الخلاف متعدّد، أى فى علم الله تعالى، وهذا باطل؛ لأن منهم من يعتقد حرمة شىء، ومنهم من يعتقد حلّه، وكيف يجتمعان فى الواقع وفى نفس الأمر، وقد روى هذا أى كون كل مجتهد مصيبًا عن أبى حنيفة أيضًا، ولذا نسبه جماعة إلى الاعتزال، وهو منزّه عنه، وإنما غرضه أن كلهم مصيب فى العمل دون الواقع على ما عرف فى مقدمة البزدوى مفصّلاً.

وهذا الاختلاف فى النقليات لا فى العقليات، أى فى الأحكام الفقهية دون العقائد الدينية، فإن المخطىء فيها كافر كاليهود والنصارى، أو مضلّل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم، ولا يُشكَل بأن الأشعرية والماتريدية اختلفوا فى بعض المسائل ولايقول أحد منهما بتضليل الآخر؛ لأن ذلك ليس فى أمّهات المسائل التى عليها مدار الدين، وأيضًا لم يقل أحد منهما بالتعصب والعداوة، وذكر فى بعض الكتب أن هذا الاختلاف إنما هو فى المسائل الاجتهادية دون تأويل الكتاب والسنة، فإن الحق فيهما واحد بالإجماع، والمخطىء فيه مُعاتَب، والله أعلم.

**(ترجمه وتشریح)**:۔ اجتہاد کا حکم ........ وہ ہے کہ جس کا بیان مصنف رحمہ اللہ نے قریب میں کیا یا قیاس کا حکم، جس کا اجمال میں تذکرہ کیا گیا ہے یہ ہے کہ حق کا حصول ہے ظن غالب کے ساتھ یعنی مجتہد اجتہاد کے ذریعہ جو حق تلاش

کرتا ہے اور غور وفکر کے بعد وہ ایک رائے قائم کرتا ہے تو وہ قطعی کے درجہ میں نہیں ہوا کرتا بلکہ ظن غالب کی بنیاد پر اس کو حق کا ادراک قرار دیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے احناف کا کہنا ہے کہ مجتہد سے خطاء کا بھی امکان ہے اور صحت کا بھی اور حق (اس مجتہد فیہ مسئلہ میں جس میں کہ اہل اجتہاد نے اختلاف کیا ہے) ایک ہی کی جانب ہوگا لیکن چونکہ کوئی تعین کے ساتھ یہ نہیں جانتا کہ حق یہ ہے اور خطاء یہ ہے۔

فلہذا الخ:۔ پس اسی بنیاد پر ہم نے مذاہب اربعہ کی حقیقت میں یہ کہا ہے کہ "مجتہد خطاء بھی کرتا ہے اور صحت کو بھی معلوم کرتا ہے" وہ قول دراصل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ایک قول سے لیا گیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے: ایک مفوضہ عورت کے متعلق حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دریافت کیا گیا کہ اس کا شوہر انتقال کر گیا تھا اور اس نے اپنی زوجہ سے وطی ابھی تک نہیں کی تھی اور نہ اس کا مہر بوقت عقد مقرر ہوا تھا کہ اب اس کا مہر کیا ہے؟ اس پر ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں اجتہاد کروں گا اپنی رائے سے، اگر صحت کو پالیا تو وہ من جانب اللہ ہے اور اگر میں خطاء کھا گیا تو وہ میری ذات کی وجہ سے ہے اور شیطان کی طرف سے ہے (اور) فرمایا! میری رائے ہے کہ اس کیلئے مہر مثلی ہوگا نہ کمی ہوگی اور نہ زیادتی اور یہ فیصلہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور، موجودگی میں دیا جس پر کسی نے رد نہیں کیا۔ لہٰذا اجتہاد پر اجماع ہو گیا ہے کہ اجتہاد میں خطاء کا احتمال ہے۔

المفوضہ کی تفصیل گزر چکی۔ وقالت المعتزلۃ الخ معتزلہ اور بعض اشاعرہ کی یہ رائے ہے کہ مجتہد صحت پر ہے (خطاء اس سے نہیں ہوتی) اور محل اختلاف میں حق بہت سے ہوا کرتے ہیں۔ (لہٰذا کسی مجتہد کے ساتھ کوئی حق ہے اور کسی مجتہد کے ساتھ کوئی حق ہے) جو کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے۔

ھذا الخ:۔ یہ معتزلہ کا خیال باطل ہے اور دلیل ابطال یہ ہے کہ بعض مجتہدین کے نزدیک ایک شئی حلال ہے تو بعض مجتہدین اس کی حرمت کو فرماتے ہیں تو یہ ایک ہی شئی میں دونوں امر کیسے جمع ہو سکتے ہیں۔

وقد روی الخ:۔ نیز حضرت امام اعظم رحمہ اللہ سے بھی یہ مروی ہے کہ ہر مجتہد صحت کو پاتا ہے اس وجہ سے حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کی جانب اعتزال کی نسبت کرنے لگے حالانکہ یہ نسبت اعتزال باطل ہے البتہ حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ عمل میں دلیل پر نظر کرتے ہوئے کلہم مصیب البتہ فی الواقع یہ نہیں ہے کہ سب ہی صحت پر ہیں (اور خطاء کا احتمال نہیں) جس کی تفصیل مقدمہ بزدوی میں مذکور ہے۔

وھذا الاختلاف الخ:۔ اور یہ احناف اور اعتزال کا اختلاف نقلیات میں ہے، عقلیات میں نہیں ہے اور نقلیات سے مراد احکام فقہی اور عقلیات سے مراد عقائد دینیہ ہیں۔ یعنی مسائل کلامیہ جن کا ادراک عقل کے ساتھ ہوتا ہے اور ان کا اعتقاد کیا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ ان میں خطاء کرنے والا کافر ہے مثلاً یہود ونصاریٰ یا وہ گمراہ ہے مثلاً روافض، خوارج، معتزلہ وغیرہم

**ایک شبہ اور اس کا جواب!** اشاعرہ اور ماتریدی بھی تو بعض مسائل (کلامیہ) میں اختلاف کرتے ہیں مگر اس کے باوجود ایک دوسرے کو گمراہ نہیں کہا جاتا۔

**تو پھر خوارج وغیرہ کو مفصل میں کیوں شمار کیا جاتا ہے؟ جواب!** ان میں یہ اختلاف بنیادی مسائل میں نہیں پیش آیا ہے کہ جن پر دین کا مدار ہے نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان دونوں جماعتوں میں اختلاف تعصب اور عداوت کی وجہ سے نہیں ہوا ہے

بلکہ احقاق حق کیلئے ہوا ہے۔

وذکر الخ:۔ اور بعض کتب میں بیان کیا گیا ہے کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان یہ اختلاف مسائل اجتہادیہ سے متعلق ہے کتاب وسنت کی تاویلات میں نہیں، پس کتاب وسنت کی تاویل میں بالاجماع حق ایک ہی ہے اور مخطی ان کی تاویل میں مستحق عتاب ہوگا۔ (اگر اخلاص کے ساتھ تاویل کی گئی اور پھر خطاء ہوگئی تو انشاءاللہ بندہ خدا کے عتاب سے محفوظ رہے گا)۔ واللہ اعلم۔

ثم المجتهد إذا أخطأ كان مخطئًا ابتداءً وانتهاءً عند البعض، يعنى فى ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعًا، وإليه مال الشيخ أبو منصور وجماعة أخرى. والمختار أنه مصيب ابتداءً مخطىء انتهاءً؛ لأنه أتى بما كُلّف به فى ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها، فكان مصيبًا فيه، وإن أخطأ فى آخر الأمر وعاقبة الحال فكان معذورًا، بل مأجورًا؛ لأن المخطىء له أجر، والمصيب له أجران، وقد وقعت فى زمان داود وسليمان عليهما السلام حادثة رعى الغنم حرث قوم، فحكم داود عليه السلام بشىء وأخطأ فيه، وسليمان عليه السلام بشىء آخر وأصاب فيه، فيقول الله تعالى حكايةً عنهما: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْماً وَّعِلْماً﴾ أى ففهمنا تلك الفتوى سليمان عليه السلام آخرَ الأمر، وكل واحد من داود وسليمان عليهما السلام آتيناه حكمًا وعلمًا فى ابتداء المقدمات، فعلم من قوله: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا﴾ أن المجتهد يخطىء ويصيب، ومن قوله: ﴿وَكُلاًّ آتَيْنَا﴾ أنهما مصيبان فى ابتداء المقدمات وإن أخطأ داود عليه السلام فى آخر الأمر. والقصة مع الاستدلال مذكورة فى الكتب فطالعها إن شئت. ولهذا أى ولأجل أن المجتهد يخطىء ويصيب قلنا: لا يجوز تخصيص العلة، وهو أن يقول: كانت علتى حقةً مؤثرةً لكن تخلف الحكم عنها لمانع؛ لأنه يؤدّى إلى تصويب كل مجتهد؛ إذ لا يعجز مجتهدٌ مّا عن هذا القول، فيكون كل منهم مصيبًا فى استنباط العلة خلافًا للبعض كمشايخ العراق والكرخى، فإنهم جوّزوا تخصيص العلة المستنبط؛ لأن العلة أمارة على الحكم، فجاز أن يجعل أمارة فى بعض المواضع، دون البعض وإنما قيّدت العلة بالمستنبط؛ لأن العلة المنصوصة ذهب إلى تخصيصها كثيرٌ من الفقهاء؛ لأن الزنا والسرقة علة للجلد والقطع، ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع فى بعض المواضع لمانعٍ. وذلك أى بيان تخصيص العلة أن يقول: كانت علتى توجب ذلك لكنه لم يجب مع قيامها لمانع، فصار المحل الذى لم يثبت الحكم فيه مخصوصًا من العلة بهذا الدليل، وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة بأن يقول: لم توجد فى محل الخلاف العلةُ؛ لأنها لم تصلح كونها علة مع قيام المانع. فإن قيل: على هذا أيضًا يلزم تصويب كل مجتهد؛ إذ لا يعجز أحد عن أن يقول: لم تكن العلة موجودة ههنا، أجيب بأن فى بيان المانع يلزم

التناقض؛ إذ ادّعى أوّلا صحة العلة، ثم بعد ورود النقض ادّعى المانع، فلا يقبل أصلاً، بخلاف بيان عدم وجود الدليل؛ إذ لا يلزم فيه التناقض، فلهذا يقبل.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔اس قاعدہ مذکورہ کے بعد یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض حضرات مثلاً شیخ ابو منصور ماتریدی وغیرہ فرماتے ہیں کہ مجتہد جب خطاء کرتا ہے تو وہ ابتداءً وانتہاءً ہر حال میں خطاء پر ہوتا ہے یعنی مقدمات کو ترتیب دینے اور مسائل استخراج کے یعنی ہر حالت میں اور دوسرا قول مختار یہ ہے (جس کے قائل فخر الاسلام رحمۃ اللہ ہیں اور یہی مذہب ہے مشائخ سمرقند کا) کہ مجتہد ابتداءً صحت پر ہے اور انتہاءً خطاء پر اس وجہ سے کہ ابتداء تو اس نے اپنی وسعت کی بقدر مقدمات کو ترتیب دیکر اس میں اپنی کوشش کو صرف کردیا۔ اگرچہ نتیجہ اور انجام کار میں اس سے خطاء ہوگئی لہٰذا اب اس کو خطاء پر کہا جائے گا اور اب وہ معذور بھی ہے اور ایک درجہ ماجور بھی ہے (کیونکہ) صحت کی صورت میں دو اجر ہیں۔

چنانچہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہم السلام کے زمانہ میں ایک واقعہ پیش آیا۔ بکریوں نے ایک قوم کی کاشت کو چرلیا، برباد کردیا، حضرت داؤد علیہ السلام نے ایک فیصلہ فرمایا (اور وہ یہ تھا کہ جب تک کہ دوسری مرتبہ کاشت تیار کردیں بکریوں والے اس وقت تک وہ بکریاں صاحب کاشت کے حوالے کردیں تا کہ وہ اس سے نفع اٹھائے) اس کو اللہ تعالیٰ از روئے بیان واقعہ ارشاد فرماتے ہیں۔ "ففهمناها الخ" اس آیت میں "وكلا آتينا الخ" سے معلوم ہوا کہ ابتداء تو دونوں ہی صواب پر تھے۔ مقدمات کی ترتیب میں اگرچہ آخر الامر حضرت داؤد علیہ السلام سے خطاء ہوگئی۔ یہ واقعہ استدلال کے ساتھ کتب میں مذکور ہے۔

لا يجوز الخ:۔ ہمارے نزدیک (جب یہ مسلم ہوگیا کہ مجتہد خطاء اور صواب دونوں حال پر ہوسکتا ہے علت کا خاص کرنا جائز نہیں) اور وہ صورت یہ ہے کہ مجتہد یہ کہے کہ میری علت حق ہے جو کہ فرع (مقیس) میں مؤثر (موجود) ہے لیکن حکم اس سے مختلف ہوگیا ہے کسی مانع کی وجہ سے اور یہ اس وجہ سے کہنا جائز نہیں کہ ہر مجتہد کا یہ قول ہر مجتہد کے صواب پر دلالت کرتا ہے (اور سکوت ثابت کرتا ہے کہ کوئی مجتہد خالی نہیں ہوسکتا) بعض مشائخ جیسا کہ مشائخ عراق، امام کرخی رحمۃ اللہ اس کو جائز فرماتے ہیں اس وجہ سے کہ علت علامت ہے حکم کیلئے۔ پس یہ جائز ہے کہ بعض مقامات میں علامت بنادی جائے اور بعض میں نہیں اور مصنف رحمۃ اللہ نے (شارح) علت مستنبطہ کی قید اس وجہ سے لگائی ہے کہ جو علت منصوصہ ہے اس کو خاص کرنے کے حق میں اکثر فقہائے کرام کی رائے جواز کی ہے چنانچہ زنا اور سرقہ علت ہے کوڑوں کی سزا اور قطع ید کیلئے اس کے باوجود بعض صورتوں میں نہ کوڑوں کی سزا جاری ہوگی اور نہ قطع ید کی کسی مانع کی وجہ سے مثلاً اقرار سے رجوع کرلے حد کے اجراء سے قبل جس سے کہ حد کا اجراء نہ ہوسکے گا۔

ذالك الخ:۔ یعنی یہ تخصیص علت کا بیان معلل کی جانب سے اس طرح پر واقع ہو۔ كانت الخ:۔ یعنی یہ میری علت اس حکم کو ثابت کرتی ہے مگر اس کے موجود ہونے کے باوجود وہ حکم کو ثابت نہیں کرے گی کیونکہ مانع موجود ہے (پس وہ مقام جس میں حکم ثابت نہ ہوا) وہ اس دلیل کی وجہ سے مخصوص من العلة بن گیا۔ لہٰذا یعنی المانع۔

وعندنا الخ:۔ ہمارے نزدیک عدم حکم ہوتا ہے عدم علت پر لہٰذا مجتہد اس کی توجیہ اس طرح کرے کہ محل خلاف میں علت نہیں پائی گئی کیونکہ وہ علت کے مانع کے پیش آجانے کی وجہ سے اب علت بننے کے قابل نہ رہی۔

**ایک سوال!** اس بیان مذکورہ پر بھی تو یہ لازم آسکتا ہے کہ ہر مجتہد صحت پر قائم رہتا ہے اس وجہ سے کہ کوئی مجتہد (اس سے

عاجز نہیں ہوگا کہ وہ یہ کہہ دے اس مقام پر علت نہیں پائی گئی)

**جواب!** جب کہ مانع کا اظہار کر دیا مجتہد نے تو اب اس قول میں تناقض پیدا ہو جائے گا جب کہ ابتداءً تو اس نے علت کی صحت کا دعویٰ کر دیا تو اب اس کے قول کو اصلاً قبول نہیں کیا جائے گا (کیونکہ تناقض پیدا ہو گیا) اس کے برخلاف اگر دلیل کے عدم وجود پر بیان کر دیا گیا تو چونکہ اس وقت تناقض لازم نہیں آئے گا۔ لہٰذا مجتہد کے قول کو تسلیم کر لیا جائے گا۔

**وبيان ذلك في الصائم النائم إذا صبّ الماء في حلقه بالإكراه أو في النوم أنه يفسد الصوم؛ لفوات ركنه، وهو الإمساك ويلزم عليه الناسي؛ فإنه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة، فيجب عن هذا النقض كل واحد منّا وممن جوّز تخصيص العلة على طبق رأيه. فمن أجاز خصوص العلل قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع، وهو الأثر يعني قوله عليه السلام: أتمّ على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة، وقلنا: امتنع الحكم لعدم العلة فكأنه لم يفطر؛ لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشرع، فسقط عنه معنى الجناية، وبقي الصوم لبقاء ركنه، لا لمانع مع فوات ركنه كما زعم مجوّز تخصيص العلة، فجعلنا ما جعله الخصم مانعًا للحكم دليلاً على عدم العلة. ويُبنى على هذا، أي على بحث تخصيص العلة بالمانع. تقسيمُ الموانع، وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر؛ فإنه إذا باع الحرّ لا ينعقد البيع شرعًا وإن وُجد صورةً. ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا إذنه؛ فإنه ينعقد شرعًا لوجود المحل، ولكنه لا يتمّ ما لم يوجد رضاء المالك، وعَدّ هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحةٌ نشأت من فخر الإسلام؛ لأن التخصيص هو تخلّف الحكم مع وجود العلة، وههنا لم توجد العلة إلا أن يقال: إنها وجدت صورة وإن لم تُعتبر شرعًا، ولهذا عدل صاحب التوضيح إلى أن جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لئلا يرد عليه هذا الاعتراض. ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع؛ فإنه وجدت العلة بتمامها، ولكن لم يبتدء الحكم، وهو الملك للخيار. ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية؛ فإنه لا يمنع ثبوت الملك، ولكنه لم يتمّ معه، ولهذا يتمكّن مَن له الخيار مِن فسخ العقد بدون قضاء أو رضاء. ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب؛ فإنه لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكّن المشترى من التصرف في المبيع، ولا يتمكّن من الفسخ بدون قضاء أو رضاء، ولكنه يمنع لزومه؛ لأن له ولاية الردّ والفسخ، فلا يكون لازمًا.**

**(ترجمه وتشريح):** وبيان ذلك الخ:۔ یعنی اس مذکورہ بالا اجمال کا بیان (بیان تخصیص علت عندہم وعدم حکم بناء ہے عدم علت پر ہمارے نزدیک) اس صورت میں موجود ہے۔

الصائم الخ:۔ اگر کسی روزہ دار کے منہ میں جبر کے ساتھ یا حالت نیند میں پانی پہنچ گیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا چونکہ اس کا

رکن فوت ہو چکا اور وہ (اصل) رکن امساک ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ناسی کا روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ یہاں بھی رکن صوم فوت ہو گیا۔

جواب:۔ یہ جواب ہر ایسے حضرات کی جانب سے ہے جو حضرات تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں فرمایا کہ اس تعلیل کا حکم اس مسئلہ ناسی والے کے حکم میں ممتنع ہے اور وہ مانع یہ نص ہے قالہ علیہ السلام تم علی صومك الخ اور یہ ارشاد علت کو باقی رکھنے کے ساتھ ہے۔ ہم نے یہ کہا کہ (جواب دیا) ناسی میں چونکہ حکم ممتنع ہے علت کے مفہوم کی وجہ سے (اور وہ علت رکن کا فوت ہونا ہے) گویا کہ اس ناسی نے افطار ہی نہیں کیا۔ اس وجہ سے کہ ناسی کا فعل منسوب ہوتا ہے صاحب شرع اللہ تعالیٰ کی جانب۔ لہٰذا اس سے قصور کے معنی ساقط ہو گئے اور روزہ بحالہ باقی رہا رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ کسی مانع کی وجہ سے باوجود اس کے رکن کے فوت ہونے کے بھی جیسا کہ ان حضرات کی رائے ہے جو علت کی تخصیص کے جواز کے قائل ہیں۔
ہمارے نزدیک وہی امر دلیل ہے عدم علت پر جس کو ان حضرات نے حکم کیلئے مانع قرار دیا ہے اور اس تخصیص علت کی بحث پر موانع کی تقسیم کو قائم کرتے ہوئے اس کی پانچ اقسام ہوں گی یعنی مانع کی پانچ اقسام ہیں:

(۱) مانع یمنع اعتقاد الخ انعقاد علت کیلئے مانع ہو۔ مثلاً آزاد کی بیع کرنا چونکہ شرعاً یہ بیع منعقد نہ ہوئی اگرچہ صورتاً پائی گئی۔

(۲) ومانع یمنع الخ وہ مانع جو کہ علت کے تمام ہونے پر مانع ہے، مثلاً دوسرے کے غلام کو بغیر مالک کی اجازت کے فروخت کر دینا۔ شرعاً تو یہ بیع محل بیع ہونے کی وجہ سے منعقد ہو جائے گی مگر جب تک مالک کی رضامندی نہ پائی جائے گی اس وقت تک بیع تام نہ ہو گی۔

وعدھذین الخ ان دونوں اقسام کو ان اقسام مانع میں شمار کیا ہے دراصل یہ چوک ہو گئی ہے علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ سے۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ صورتاً علت پائی گئی ہے ان دونوں مثالوں میں اگرچہ اس کا اعتبار نہیں ہے۔

(۳) ومانع الخ وہ مانع جو کہ ابتداءً حکم کو منع کرتا ہے مثلاً خیار شرط بیع میں۔ علت یعنی بیع مکمل طور پر پائی جاتی ہے لیکن حکم بیع ابتداءً نہیں پایا جاتا اور حکم اس مثال میں ملک کا متحقق ہونا ہے اور یہ خیار شرط کی وجہ سے نہیں پایا گیا۔

(۴) ومانع الخ تمام حکم کو روک دیتا ہے اور وہ مانع ہے مثلاً خیار رویت کہ خیار رویت ابتداء حکم کو تو روکتا نہیں۔ البتہ اس خیار کی وجہ سے تمام نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ جس کو خیار حاصل ہے وہ بغیر قاضی کے فیصلہ اور بغیر رضامندی کے عقد کو فسخ کر سکتا ہے۔

(۵) ومانع الخ لزوم حکم کو مانع ہوتا ہے مثلاً خیار عیب۔ اس خیار کی وجہ سے ثبوت ملک اور تمام عقد تو ہو جاتا ہے لیکن لزوم عقد کیلئے مانع ہو جاتا ہے۔ خیار مشتری مبیع میں تصرف کرنے کا اختیار رکھتا ہے اور بغیر قضاء قاضی یا بغیر رضامندی کے فسخ کرنے کی قدرت نہیں رکھتا اور جبکہ مشتری کو رد اور فسخ کا اختیار ہوتا ہے تو وہ بیع لازم نہیں ہو گی۔

ثم لما فرغ المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال: ثم العلل نوعان: طردية ومؤثرة، وعلى كل قسم ضروب من الدفع، فإن الطردية للشافعية، ونحن ندفعها على وجه يُلجئهم إلى القول بالتأثير، والمؤثرة لنا، وتدفعها الشافعية، ثم نجيبهم عن الدفع، وهذا البحث هو أساس المناظرة والمحاورة، وقد اقتبس

علم المناظرة من هذا البحث للأصول، وجعل علمًا آخر، وتصرّف فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبيّن إن شاء الله تعالى.

**(ترجمه وتشریح)**:۔ قیاس کی شرائط، رکن اور حکم سے فراغت کے بعد آداب مناظرہ بیان فرماتے ہیں۔ دفعہ یعنی اعتراض ضروب جمع ہے ضرب کی اقسام۔ طردیة یعنی وہ علتیں جو عقل سے مستنبط ہوں۔ علتوں کی دو قسمیں ہیں (۱) طردیہ (۲) مؤثرہ اور ہر قسم پر مختلف اقسام کے اعتراضات ہیں۔ طردیہ والی علت کی قسم حضرات شافعیہ کیلئے ہے اور احناف اس پر اعتراض اس انداز سے کرتے ہیں جس سے کہ حضرات شافعیہ کو قول بالتاثیر کی جانب مجبور کر دیا جاتا ہے کہ وہ اس کو اختیار کر لیں۔ ہمارے نزدیک علت مؤثرہ ہے جس پر حضرات شافعیہ اعتراض کرتے ہیں جن کا جواب ہماری جانب سے دیا جاتا ہے، یہ بحث مناظرہ اور محاورہ کی بنیاد ہے اور علم مناظرہ اسی سے اخذ کیا گیا ہے کہ یہ اصولی بحث ہے اور اس کو مستقل علم بنا دیا گیا ہے اور علم مناظرہ میں چند قواعد کو متغیر کیا گیا ہے اور بعض قواعد کا اضافہ جس کا بیان عنقریب انشاء اللہ آ رہا ہے۔

أما الطردية فوجوه دفعها أربعة: القول بموجب العلة، أى قول المعترض بموجب علة المستدلّ، وهو التزام ما يلزمه المعلّل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم، أى قول الشافعية في صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأدّى إلا بتعيين النيّة بأن يقول: بصوم غدٍ نويت لفرض رمضان، فأوردوا العلة الطردية، وهي الفرضية للتعيين؛ إذ أينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلاة الخمس، ونحن ندفعه بموجب علته فنقول: عندنا لا يصحّ إلا بتعيين النية، وإنما نجوّزه بإطلاق النية على أنه تعيين، أى سلّمنا أن التعيين ضروري للفرض، ولكن التعيين نوعان: تعيين من جانب العباد قصدًا، وتعيين من جانب الشارع، وهذا الإطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع، فإنه قال: إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان، فإن قال الخصم: إن التعيين القصدي هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقًا، فنقول: لا نسلّم أن التعيين القصدي معتبر، ولا نسلّم أن علته التعيين القصدي في القضاء والكفارة هي مجرّد الفرضية، بل كون وقته صالحًا لأنواع الصيامات، بخلاف رمضان؛ فإنه متعيّن كالمتوحّد في المكان يصاب بمطلق اسمه، ولم يذكر هذا الاعتراض أهل المناظرة؛ لأنه سطحي لا يبقى بعد الدقة وتعيين البحث؛ فإن استفسار المدعي عندهم وبيانه بعد الطلب واجب، فلا يقبله قطّ.

**(ترجمه وتشریح)**:۔ احناف کے نزدیک علت طردیہ تسلیم نہیں۔ اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس پر اعتراضات کی چار وجوہات ہیں۔ القول بموجب الخ (۱) معترض کا قول استدلال کرنے والے کے موجب علت پر ہے۔ ھو الخ سے اس قول بموجب الخ کی تعریف ہے یعنی تسلیم کرنا اس امر کو جس کو مستدل (معلل) اپنی تعلیل کے ذریعہ ثابت کرتا ہے باوجود یہ کہ متنازع فیہ کے حکم میں اختلاف ہے اور فریق ثانی کے پاس اس کے خلاف پر ثبوت بھی ہے۔ اب اس میں دو شکلیں ہیں۔ (۱) معلل (فریق اول) فریق ثانی (جو کہ اس کے خلاف کرتا ہے) کی مراد سے غافل ہے۔ (۲) یا فریق ثانی فریق اول کی مراد

سے غافل ہے۔ تو ایسی صورت میں معلل (فریق اول) پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنی مراد کو واضح کردے اور جب وہ اس کو بیان کردے گا تو اب مخالف پر اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ ہوگا کہ وہ اپنے مخالف کی جانب رجوع کرے، یلزمہ ماخوذ ہے الزام سے بتعلیله یلزم سے متعلق ہے۔

کقولھم:۔ یعنی حضرات شافعیہ کا قول شوافع کا یہ مذہب ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے جب تک نیت تعیین نہ پائی جائے گی اس وقت تک فرض کی ادائیگی نہ ہوسکے گی اور اس طرح نیت کرے بصوم الخ اور اس پر یہ حضرات علت طرد یہ قائم کرتے ہیں اور وہ علت یہ ہے کہ فرضیت (دراصل) تعیین کیلئے ہے اور جس مقام پر فرضیت پائی گئی تو لازماً تعیین (خود بخود) ثابت ہوگئی۔ جیسا کہ صوم قضاء اور صوم کفارہ اور نماز پنجگانہ۔ احناف نے اس کا دفع کیا ہے "بموجب علة" کے قول سے۔

فنقول الخ:۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک صوم رمضان بغیر تعیین نیت کے درست نہیں۔ البتہ احناف کے نزدیک مطلق نیت اس تعیین کیلئے کافی ہو جاتی ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ تعیین کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تعیین بندوں کی جانب ہو۔ (۲) شارع کی جانب سے اور یہ رمضان کے روزے کیلئے نیت کا اطلاق ہے شارع کی جانب سے تعیین کرنے کے حکم میں ہے۔ چنانچہ یہ فرمایا ہے" جبکہ شعبان کا مہینہ گزر گیا تو رمضان کے علاوہ اور کوئی روزہ ہی نہیں۔

فان قال الخ:۔ ایک شبہ ہمارے نزدیک تو تعیین قصدی معتبر ہے جیسا کہ قضاء اور کفارہ میں محض تعیین مطلق نہیں؟ فنقول الخ جواب! ہم اس کو ہی تسلیم نہیں کرتے کہ تعیین قصدی معتبر ہے اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ قضاء اور کفارہ کے روزوں میں محض فرضیت تعیین قصدی کی علت ہے بلکہ اس کے ساتھ ایک اور وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ رمضان کے مہینہ کے علاوہ قضاء کا وقت اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اور انواع کے روزے بھی رکھے جاسکتے ہیں۔ تعیین بالقصد کے ذریعہ ان کو باز رکھتا ہے اس کی تفصیل گزر چکی۔ بخلاف ماہ رمضان کے کہ پس وہ تو متعین ہے ہی جیسا کہ منفرد فی الرکان کہ ایک کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے تو محض اسم سے ہی اس کو پالیا جاسکتا ہے (اور اگر متعدد ہوں تو پھر کوئی وصف خاص، علامت ممتاز بھی ہونا معلوم کرنے کیلئے ضروری ہے) اہل مناظرہ نے اس اعتراض کا ذکر نہیں فرمایا ہے، هذا یعنی قول بموجب العلة۔ اس وجہ سے کہ یہ اعتراض ایک سطحی (کمزور) ہے۔ وقت اور تعیین دقت کے بعد باقی نہیں رہ سکتا۔ اس وجہ سے اہل مناظرہ کے نزدیک مدعی کا دریافت کرنا اور طلب کے بعد بیان کرنا واجب ہے پس مناظر اس کو ہرگز قبول نہ کرے گا۔

والممانعة، وهى عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلّل كلها أو بعضها بالتعيين والتفصيل، وهى أربعة بالاستقراء؛ لأنها إمّا أن تكون فى نفس الوصف، أى لا نسلّم أن هذا الوصف الذى تدّعيه وصفًا علّةً، بل العلّة شىء آخر، كقول الشافعى فى كفارة الإفطار: إنها عقوبة متعلّقة بالجماع، فلاتكون واجبة فى الأكل والشرب، فنقول: لا نسلم أن العلة فى الأصل هى الجماع، بل الإفطار عمدًا، وهو حاصل فى الأكل والشرب أيضًا بدليل أنه لو جامع ناسيًا لا يفسد صومه لعدم الإفطار. أوفى صلاحيته للحكم مع وجوده، أى لا نسلّم أن هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودًا كقول الشافعى فى إثبات الولاية على البِكر: إنها باكرة جاهلة بأمر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فيولّى

علیها، فنقول: لا نسلّم أن وصف البکارة صالح لهذا الحکم؛ لأنه لم یظهر له تأثیر فی موضع آخربل الصالح له هو الصغر.

**(ترجمه وتشریح)**:۔وجہ ثانی معلل کے دلیل کے مقدمات کوقبول نہ کرنا بعض یا کل کوتعین اور تفصیل کے ساتھ اس کوالممانعة سے تعبیر کیا گیا ہے اور یہ چار اقسام ہیں۔لانها الخ سے مصنف رحمہ اللہ نے ان چار اقسام کو بیان کیا ہے۔

(۱)قسم اول:۔ممانعت نفس وصف میں ہو۔یعنی فریق ثانی یہ تسلیم نہ کرے کہ فریق اول (مدعی) جس وصف کے علت ہونے کا دعویٰ کرے اس کو تسلیم نہ کرے بلکہ فریق ثانی یہ بیان کرے کہ جس وصف کو تم علت قرار دیتے ہو وہ علت ہے بلکہ دوسری شئی (اس میں) علت ہوسکتی ہے۔مثال حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ کفارہ افطار میں (وہ) کفارہ سزا ہے جو کہ جماع کے ساتھ ہی متعلق ہے۔لہٰذا وہ کفارہ اکل وشرب کی صورت میں واجب نہ ہوگا۔احناف (فریق ثانی) نے یہ فرمایا ہے کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ اصل میں علت جماع ہے بلکہ علت یہ ہے عمداً افطار کرنا اور یہ علت اکل وشرب میں بھی موجود ہے اور اس کی دلیل ہے کہ اگر نسیاناً جماع ہوگیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔اس وجہ سے کہ افطار نہیں پایا گیا۔

(۲)او فی صلاحیة الخ:۔یا یہ ممانعت وصف کی صلاحیت سے متعلق ہو حکم کیلئے باوجود اس علت کے موجود ہونے کے۔یعنی فریق ثانی اس امر کو تسلیم نہیں کرتا کہ (مدعی جس وصف کے حق میں مدعی ہوں) وہ وصف حکم کیلئے صلاحیت رکھتا ہے باوجود یہ کہ وہ موجود ہے مثال۔شوافع کے نزدیک باکرہ پر حق ولایت ہے ولی کو اس وجہ سے کہ وہ باکرہ ہونے کی وجہ سے امر نکاح میں ناواقف ہوتی ہے۔مردوں کے ساتھ واسطہ نہیں پڑتا ہے۔لہٰذا اس پر ولایت قائم کردی جائے گی۔احناف اس پر یہ کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وصف بکارۃ اس حکم میں صلاحیت رکھتی ہے۔اس وجہ سے کہ اس وصف بکارۃ کیلئے کوئی اثر ثابت نہیں کسی دوسرے موقع پر۔جس سے کہ اس کو مؤثر تسلیم کیا جاسکے (لہٰذا معلوم ہوا کہ مدعی کے بیان کردہ وصف میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ حکم کیلئے علت ہوسکے) بلکہ اس میں ولایت کو ثابت کرنے والی علت (جو ہوسکتی ہے) وہ صغر ہے۔اب وہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔اس وجہ سے کہ یہ ایسی علت ہے جو کہ اس کے علاوہ دوسرے مواقع میں مؤثر ہے اور اس کا مؤثر ہونا بالاتفاق مسلم ہے مثلاً صغیر کے مال میں ولایت کا ہونا۔

أو فی نفس الحکم، أی لا نسلّم أن هذا الحکم حکم، بل الحکم شیء آخر کقول الشافعی فی مسح الرأس: إنه رکن فی الوضوء، فیُسَنّ تثلیثه کغسل الوجه، فنقول: لا نسلّم أن المسنون فی الوضوء التثلیث، بل الإکمال بعد تمام الفرض، ففی الوجه لما استوعب الفرض صیر إلی التثلیث، وفی الرأس لما لم یستوعب الفرض الرأس صیر إلی الإکمال، فیکون هو السنة دون التثلیث. أو فی نسبته إلی الوصف، أی لا نسلّم أن هذا الحکم منسوب إلی هٰذا الوصف، بل إلی وصف آخر، مثل أن نقول فی المسألة المذکورة: لا نسلّم أن التثلیث فی الغسل مضاف إلی الرکنیة بدلیل الانتقاض بالقیام والقراء ۃ، فإنهما رکنان فی الصلاۃ ولا یُسَنّ تثلیثهما، وبالمضمضة والاستنشاق حیث یُسَنّ تثلیثهما بلا رکنیة. وفساد الوضع، وهو کون الوصف فی نفسه بحیث یکون آبیًا عن

الحكم ومقتضيًا لضده، ولم يذكره أهل المناظرة، ويمكن درجه فيما قالوا: إنه لا يتمّ التقريب. كتعليلهم، أى تعليل الشافعية لإيجاب الفُرقة بإسلام أحد الزوجين، فإنهم قالوا: إذا أسلم أحد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجّرد الإسلام إن كانت غير مدخول بها، وبعد مضى ثلاث حيض إن كانت مدخولاً بها، ولا يحتاج إلى أن يُعرض الإسلام على الآخر، ونحن نقول: هذا فى وضعه فاسد؛ لأن الإسلام عُرف عاصمًا للحقوق، لا رافعًا لها، فينبغي أن يُعرض الإسلام على الآخر، فإن أسلم بقى النكاح بينهما، وإلا تضاف الفُرقة إلى إباء الآخر، وهو معنى معقول صحيح، وهذا أى فساد الوضع من أقوى الاعتراضات؛ إذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب، بخلاف المناقضة، فإنه يلجأ فيها إلى القول بالتأثير وبيان الفرق، ولهذا قدّم عليها، وهو بمنزلة فساد الأداء فى الشهادة، فإنه إذا فسد الأداء فى الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك إلى أن يتفحّص عن عدالة الشاهد وصلاحه.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔قسم ثالث (۳)۔یا ممانعت ہوئی ہو نفس حکم میں۔یعنی فریق ثانی یہ تسلیم نہ کرے کہ حکم وہ ہے جس کو فریق اول نے بیان کیا ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسری شئ حکم ہے، **مثال**:۔حضرات شوافع فرماتے ہیں کہ وضوء میں مسح رکن ہے۔لہٰذا غسل وجہ کے مثل اس میں بھی تین مرتبہ مسنون ہے (مسح کرنا) احناف اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ وضوء میں تثلیث مسنون ہے بلکہ فرض کے مکمل ہونے کے بعد اکمال وضوء (اکمال فرض) ہے۔پس چہرہ میں جب کہ فرض تمام وجہ اس کا استیعاب کرنا ہے تو اس کے بعد اکمال کیلئے تثلیث مسنون کردی گئی ہے اور مسح رأس میں جبکہ تمام سر کا مسح کرنا (استیعاب) فرض نہیں ہے۔احناف وشوافع کے نزدیک تو اس میں تمام سر کا استیعاب کر لینا مسنون کر دیا گیا ہے تثلیث نہیں۔

(۴) اوفی نسبة الی الوصف الخ یا یہ ممانعت حکم کی نسبت وصف کی جانب کئے جانے میں ہے۔یعنی احناف اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ اصل (مقیس علیہ) کا حکم جو کہ منسوب ہے اس وصف کی جانب جس کو مدعی نے تسلیم کرتے ہوئے منسوب کیا ہے۔بلکہ ہمارے نزدیک تو اس کے علاوہ دوسرا وصف ہے **مثال**:۔مسئلہ مذکورہ میں ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ تثلیث غسل اعضاء میں مضاف ہے رکنیت کی جانب اور ہماری دلیل تسلیم نہ کرنے کی یہ ہے کہ نماز میں قیام اور قرأت رکن ہیں اور ان دونوں میں تثلیث مسنون نہیں۔(لہٰذا رکنیت کی جانب مسنون کی اضافت کرنا نا قابل تسلیم ہے) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق باوجود رکن نہ ہونے کے ان دونوں میں تثلیث مسنون ہے۔

وفساد الوضع الخ:۔دفع علل کی اقسام مذکورہ میں سے یہ قسم ثالث ہے اور اس کا عطف دفعہ پر ہو رہا ہے۔وضع علت کا فساد اور فساد الوضع کا مطلب یہ ہے کہ فی نفسہ وصف اس طرح کی نوعیت رکھتا ہے کہ وہ قیاس کرنے والے کو بیان کردہ حکم سے دور رہنے اور اس کی ضد کو مقتضی ہو۔یعنی اقتضاء اس کے خلاف پر دلالت ہو۔اہل مناظرہ نے اس نوع کو بیان ہی نہیں فرمایا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس نوع (فساد الوضع) کو اہل مناظرہ کی بیان کردہ اس نوع "انه لایتم التقریب" میں درج کر دیں۔
التقریب کے معنی ہیں دلیل کو اس انداز سے لانا کہ وہ مدعی کیلئے مستلزم ہو۔

کتعلیلهم الخ:۔جیسا کہ حضرات شافعیہ فرماتے ہیں زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے تفریق

ثابت ہو جائے گی تو محض قبول اسلام ہی زوجین کے درمیان سبب ہے تفریق کا اگر وہ غیر مدخول بہا ہے تو عدت سے قبل ہی اور اگر مدخول بہا ہے تب تین حیض گزرنے پر اور اس صورت میں (شوافع کے نزدیک) قبول نہ کرنے والے پر اسلام پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

ونحن الخ:۔احناف یہ فرماتے ہیں کہ یہ سبب بیان کرنا تفریق کا اپنی اصل کے اعتبار سے فاسد ہے کیونکہ اسلام تو حقوق کی حفاظت کرنے والا ہے نہ کہ حقوق کو ضائع کرنے والا۔لہٰذا مناسب یہی ہے کہ نہ قبول کرنے والے پر اولاً اسلام پیش کیا جائے اگر قبول کرلیا تو نکاح باقی ہے اور اگر قبول نہیں کیا تو یہ انکار سبب ہوگا تفریق کا اور یہ عقل کے مطابق ہے۔

لهٰذا الخ یعنی یہ نوع "فساد الوضع" اعتراضات میں سے سب سے زیادہ قوی نوع ہے اس وجہ سے کہ معلل اس کا جواب نہیں دے سکتا جب تک کہ دوسری علت کی جانب منتقل نہ ہو جائے۔اس کے برخلاف "المناقضه" تو اس نوع میں یہ ممکن ہے کہ یہ کہہ دیا جائے کہ درپیش متنازع فیہ مسئلہ اور اصل کے درمیان فرق ہے اور قول بالتاثیر کی جانب چونکہ مجبور ہے اس وجہ سے اس کو اختیار کرلیا ہے (یعنی فرق بھی ہے اور ضروری بھی ہے) اسی وجہ سے کہ فساد وضع تو اقویٰ ہے اس کو المناقضه پر مقدم کیا گیا ہے۔هو الخ اور فساد وضع تساوالاداء کے درجہ میں ہے،شہادت کے حق میں ہے کیونکہ شہادت میں جب مخالف دعویٰ کوئی وجہ پائی جائے مدعی (وغیرہ کی جانب سے) تو فساد ادائی شہادت پائی گئی اور اب اس کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی نہ کہ شاہد کی علامت اور اہلیت وغیرہ کی تحقیقات کی جائے۔

والمناقضة، وهي تخلف الحكم عن الوصف الذي ادّعى كونه علة، ويُعبّر عن هذا في علم المناظرة بالنقض، وأما المناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعي في الوضوء والتيمم: إنهما طهارتان فكيف افترقا في النية؟ أي لا يفترقان في النية، فإذا كانت النية فرضًا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك. فإنه يتنقض بغسل الثوب والبدن، فإنه أيضًا طهارة للصلاة، فينبغي أن تفرض النية فيه، فلا بد حينئذٍ أن يلجىء الخصم إلى بيان الفرق بينهما، والقول بالتأثير بأن غسل الثوب طهارة حقيقة وإزالة النجس حقيقي، وهو معقول لا يحتاج إلى النية، بخلاف الوضوء؛ فإنه طهارة لنجس حكمي، وهو غير معقول، فيحتاج إلى النية كالتيمم، فنقول في جوابه: إن زوال الطهارة بعد خروج النجس أمر معقول؛ لأن البدن كله يتنجّس بخروج البول والمني بسواء، ولكن لما كان المني أقلّ إخراجًا وجبَ الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج، بخلاف البول؛ فإنه لما كان أكثر خروجًا، وفي غسل كل البدن بكل مرّة حرج عظيم، لا جَرَم يُقتصر على الأعضاء الأربعة التي هي أصول البدن في الحدود، ووقوع الآثام منه دفعًا للحرج، فالاقتصار على الأعضاء الأربعة غير معقول، وأما نجاسة البدن وإزالة الماء لها فأمر معقول، فلا يحتاج إلى النية، بخلاف التراب؛ لأنه مُلوّث في نفسه غير مُطهِّر بطبعه؛ فلذا يحتاج إلى النية.

(**ترجمہ وتشریح**):۔المناقضه، جس کو علم مناظرہ میں "نقض" سے بھی تعبیر کیا گیا ہے اور اہل مناظرہ کے

نزدیک مناظرہ اور منع دونوں ہم معنی اور الفاظ مترادفہ میں سے ہیں۔ مناقضہ کی تعریف یہ ہے حکم کا وصف سے خلاف ظاہر ہونا۔ (حالانکہ) اسی وصف کے حق میں معلل (مجتہد قیاس کرنے والے) نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ (وصف) علت ہے مثلاً حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا ارشاد وضوء اور تیمم کے حق میں کہ وہ دونوں طہارت ہیں تو پھر نیت کے حکم میں مختلف کیسے ہو سکتے ہیں؟ یعنی دونوں میں نیت فرض ہوگی۔ فـانـه الخ اب یہ غسل ثوب اور غسل بدن سے دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کہ یہ بھی تو نماز کیلئے دونوں ہی طہارت ہیں تو پھر مناسب تو یہی ہوگا کہ ان میں بھی نیت فرض ہو حالانکہ حضرات شوافع ان میں نیت فرض نہیں قرار دیتے۔

فـلابد الخ۔ لہٰذا اب یہ فریق (حضرات شوافع) اس امر کا ہی سہارا لے کر یہ جواب دینے کی کوشش کریں گے کہ وضوء اور غسل ثوب میں فرق ہے اور حکم میں اس علت کی تاثیر کا بیان کرنا بـان الخ اور اس بیان کی صورت یہ ہے کپڑا کا دھونا (پاک کرنا) طہارت حقیقی ہے اور نجاست حقیقی کا ازالہ کرنا ہے جو کہ امر معقول ہے جس میں نیت کی کوئی ضرورت نہیں کہ یہ عمل تعبداً نہیں ہوا بخلاف عمل وضو پس وہ طہارت ہے نجس حکمی کیلئے جو کہ (بظاہر) خلاف عقل ہے (امر تعبدی ہے) لہٰذا نیت کی ضرورت پیش آئے گی۔ مثل تیمم کے فـنقول الخ احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے۔ نجاست کے (بدن) سے خارج ہونے کے بعد طہارت کا زائل ہو جانا ایک امر معقول ہے۔ اس وجہ سے کہ پیشاب اور منی کے خارج ہونے کے بعد تمام بدن نجس ہو جاتا ہے برابر کے درجہ میں لیکن منی کا خروج کم پیش آتا ہے تو اس میں تمام جسم کا غسل واجب قرار دے دیا گیا کہ اس میں کوئی حرج نہ ہوگا اور پیشاب کے خروج میں جب کہ وہ کثرت سے خارج ہوتا ہے اور تمام بدن کے غسل میں حرج ہوتا ہی ہے تو اس میں چار اعضاء پر اکتفاء کیا گیا ہے جو کہ انسانی اعضاء میں اصول بدن کا درجہ رکھتے ہیں اور ان سے گناہ کا وقوع بکثرت ہوتا ہے لہٰذا ان چار اعضاء پر اکتفاء کرنا غیر معقول ہے اور بدن کا نجس ہونا اور اس نجاست کا پانی کے ذریعہ زائل کرنا ایک امر معقول ہے چونکہ خلقتاً پانی ہے ہی ازالہ نجاست کیلئے۔ قـال تعالیٰ "وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا" لہٰذا اس میں تو نیت کی ضرورت نہیں ہے اس کے برخلاف مٹی کہ فی نفسہ اس میں بدن کو خاک آلود کرنا ہے (اور) وہ اپنی طبیعت میں پاک کرنے کا آلہ نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں نیت کی ضرورت ہوگی۔

**وأما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة، فيه إشارة إلى أنه تجرى فيها الممانعة وما قبلها أعنى القول بموجب العلة، ولا يجرى فيها ما بعدها؛ لأنها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب والسنة والإجماع؛ لأن هؤلاء الثلاثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع، فكذا التأثير الثابت بها إمّا مثال ما ظهر أثره بالكتاب ما قلنا فى الخارج من غير السبيلين: إنه نجس خارج، فكان حدثًا، فإن طُولبنا ببيان الأثر، قلنا: ظهر تأثيره مرّة فى السبيلين بقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ ومثال ما ظهر أثره بالسنة ما قلنا فى سؤر سواكن البيوت: إنه ليس بنجس قياسًا على سور الهرة بعلّة الطواف، فإن طولبنا ببيان تأثيره، قلنا: ثبت تأثيره بقوله ﷺ: إنها من الطوافين عليكم والطوافات، ومثال ما ظهر أثره بالإجماع ما قلنا: بأنه لا تقطع يد السارق فى المرة الثالثة؛ لأن فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال، فإن طولبنا ببيان تأثيره قلنا: إن حد**

**السرقة شرع زاجرًا لا مُتلفًا بالإجماع، وفي تفويت جنس المنفعة إتلاف، ثم إن فساد الوضع لا يتّجه على العلة المؤثرة أصلاً.**

**(ترجمه وتشریح)**:۔اور بہر حال مؤثرہ میں سائل کیلئے ممانعت کے بعد معارضہ کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں رہتی فیہ یعنی بعد الممانعت مصنف رحمۃ اللہ نے اس کا اشارہ کیا ہے کہ علت مؤثرہ میں ممانعت جاری ہوتی ہے اور القول بموجب العلة میں جاری ہوتی ہے علت مؤثرہ میں جاری نہیں ہوتا۔فساد وضع اور مناقضہ کیونکہ علت مؤثرہ (یعنی وہ علت جو کہ نص کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے ثابت شدہ ہو) میں یہ احتمال نہیں ہے کہ اس میں مناقضہ اور فساد وضع پائی جائے اس کے بعد ہر ایک علت مؤثرہ کی مثال بیان فرماتے ہیں۔

اما الخ کتاب اللہ سے اس کا اثر ہونا ثابت ہے۔مسئلہ جو شی سبیلین کے علاوہ کسی اور بدن کے حصہ سے نکلتی ہے وہ نجس ہے اور وہ ناقض وضوء ہے۔یہ احناف کا مذہب ہے (کما فی الفقه) فان الخ اگر کوئی ہم سے دریافت کرے کہ اثر کا بیان کیا جائے؟ تو ہم یہ اثر بیان کریں گے ظهر تاثير الخ سبیلین سے جو شی خارج ہوتی ہے تو اس کا مؤثر ہونا نجس ہونے کیلئے وہ حادث ہے اس آیت سے ظاہر ہوا ہے۔قال تعالیٰ "أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ الخ" اور جو سنت سے ثابت شدہ ہے۔اس کی مثال اس مسئلہ میں ہے جو کہ احناف نے سواکن البیوت (حشرات الارض) کے سور میں فرمایا ہے کہ وہ نجس نہیں ہے اور اس کو سور ہرہ پر قیاس کیا گیا ہے۔علت طواف کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر اس کی تفصیل طلب کی جائے گی تو ہم اس طرح بیان کریں گے کہ اس کے مؤثر ہونے کی دلیل مثبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "انها من الطوافين عليكم"
(مشكوٰة شريف)

اجماع سے جس کا مؤثر ہونا ثابت شدہ ہو اس کی مثال: چور کا تیسری مرتبہ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔اس وجہ سے کہ تیسری مرتبہ میں قطع ید کی صورت میں جنس منفعت کا ضائع کر دینا لازم آتا ہے اور اس کے مؤثر ہونے کی وضاحت اس طرح ہوسکتی ہے کہ چوری کی سزا حد (قطع ید) زجراً مشروع ہوئی ہے نہ کہ منفعت کو ضائع کرنے کیلئے اور یہ بالاجماع ہے اور ظاہر ہے کہ جنس منفعت کو فوت کرنے میں ضائع کرنا لازم آتا ہے۔

ثم الخ اس تفصیل کے بعد یہ معلوم ہونا بھی ضروری ہے کہ علت مؤثرہ پر فساد وضع متوجہ نہیں ہوسکتا کسی بھی صورت میں۔

**وأما المناقضة فإنها تتجه عليه صورة وإن لم تتجه عليها حقيقة، وإليه أشار بقوله: لكنه إذا تصوّر مناقضة يجب دفعه بطرق أربعة، وهي الدفع بالوصف، ثم بالمعنى الثابت بالوصف، ثم بالحكم، ثم بالغرض على ما يأتي، وليس معناه أنه يجب دفع كل نقض بطرق أربعة، بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق، وبعضها ببعض آخر منها، والمجموع يبلغ أربعة، فالتعليل بالعلة المؤثرة وإيراد النقض الصوري عليها ودفعه كما نقول في الخارج من غير السبيلين: إنه نجس خارج، فكان حدثًا كالبول، فيورد عليه نقضاً، أي على هذا التعليل من جانب الشافعي ما إذا لم يسل، فإنه نجس خارج وليس بحدث، فندفعه أولاً بالوصف، أي ندفع هذا النقض بالطريقين: الأول بعدم الوصف، وهو**

أنه ليس بخارج، بل بادٍ؛ لأن تحت كل جلدة دمًا، فإذا زالت الجلدة ظهر الدم في مكانه، ولم يخرج، ولم ينتقل من موضع إلى موضع، بخلاف الدم السائل، فإنه كان في العروق، وانتقل إلى فوق الجلد، وخرج من موضعه، ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالةً، أي ندفعه ثانيًا بعدم المعنى الثابت بالوصف، ونقول: لو سلّم أنه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالةً، وهو وجوب غَسل ذلک الموضع، فإنه يجب أوّلاً غسل ذلک الموضع، ثم يجب غسل البدن كله، ولكن نقتصر على الأربعة دفعًا للحرج نبه أي بسبب وجوب غسل ذلک الموضع صار الوصف حجة من حيث إن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزّأ، فلما وجب غسل ذلک الموضع وجب غسل سائر البدن ألبتة، وهناک لم يجب غسل ذلک الموضع، فعدم الحكم لعدم العلة كأنه لم يوجد وهي الخروج.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔البتہ مناقضہ علت مؤثرہ پر صورتاً متوجہ ہوسکتا ہے،حقیقۃً متوجہ نہیں ہوتا۔چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے اسی جانب اس عبارت لکنہ اذا الخ سے اشارہ فرمایا ہے مناقضہ پر رفع اور نصب دونوں جائز ہیں اگر تصور کو مجہول لیا جائے تو مرفوع اور اگر معروف لیا جائے تو منصوب ہوگا اب مفعول ہوگا اور اول صورت میں نائب فاعل اور اگر مناقضہ کو فاعل تسلیم کریں گے تو لکنہ کی ضمیر ضمیر شان ہوگی، التصور کسی شی کا از خود تصور قائم کرنا۔اگر علت مؤثرہ پر مناقضہ کا تصور کیا جاسکتا ہے تو معلل مستدل کی جانب سے اس کو چار طرح سے دفع کیا جاسکتا ہے اور وہ چار وجوہ یہ ہیں۔(۱) الدفع بالوصف (۲) الدفع بالمعنی الثابت بالوصف (۳) الدفع بالحکم (۴) الدفع بالغرض۔ان کی تفصیل انشاء اللہ عنقریب آرہی ہے۔

الدفع بالوصف کا مطلب یہ ہے کہ مادہ تخلف میں وصف علت متحقق نہیں ہوتی (اس وجہ سے اس مناقضہ کا دفعہ کردیا جائے گا) دوم الدفع بالمعنی الخ یعنی جو معنی وصف سے ثابت ہونے والے ہیں دلالۃً (اور اس معنی کو علت وصف میں ایک گونہ دخل ہے) اس معنی کا تحقق نہ ہوسکے۔تو اس وجہ سے اس مناقضہ کے تصور کو دفع کردیا جائے گا۔اس وجہ سے کہ اس معنی کے بغیر وہ علت ہی نہیں ہوسکتی لہٰذا علت کا معدوم ہونا پایا گیا۔سوم الدفع بالحکم یعنی مادہ نقض میں حکم کے موجود ہونے کی وجہ سے اس مناقضہ مذکورہ کو دفع کردیا جائے گا چہارم الدفع بالغرض یعنی ایسی غرض جو کہ علت سے مطلوب ہے اس کا وجود مادہ نقض میں موجود ہے۔لہٰذا اس سے اس کا دفع کرنا ہوگا۔

ولیس الخ ایک شبہ کا ازالہ کرنا ہے۔وہ یہ کہ ہر نقض کو مذکورہ چاروں وجوہات سے (بیک وقت) دفع کیا جائے گا۔ایسا نہیں ہے بلکہ بعض نقض کو بعض وجوہ سے دفع کرنا ہوگا۔البتہ یہ کل چار وجوہات ہیں جن کے ذریعہ سے دفع کیا جاسکتا ہے۔

کماتقول الخ مصنف رحمہ اللہ اب مثالیں بیان کرتے ہیں۔احناف کے نزدیک سبیلین کے علاوہ بدن کے کسی حصہ سے جو شی نکلتی ہے وہ نجس اور ناقض وضوء ہے،جس طرح پیشاب ناقض وضوء ہے پس اس پر شافعیہ کی جانب سے نقض کے ساتھ اعتراض ہوا ہے اور وہ اس صورت میں کہ اگر وہ خارج از بدن ہو مگر بدن سے تجاوز نہ کرے (وہ بہنے نہ پائے) بلکہ مخرج ہی پر رہ جائے تو باوجود نجس ہونے کے ناقض وضوء نہیں ہے۔(لہٰذا مستدل کی علت میں نقض ہوگیا) آخر کیوں؟

فندفعه الخ احناف اعتراض کو دفع کریں گے اولاً تو وصف کے ساتھ یعنی چار وجوہات میں سے یہ صورت اول ہے، یعنی مادہ تخلف میں وصف کا تحقق نہیں ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ اور حقیقت وہ تجاوز عن المخرج نہ ہونے والی شئی خارج کی صفت سے متصف نہیں ہے بلکہ وہ تو ظاہر ہونے والی شئی ہے۔ اس وجہ سے کہ ہر جلد (کھال) کے نیچے خون موجود ہے پس جب جلد (کھال) زائل ہو جاتی ہے تو اپنی جگہ پر خون ظاہر ہونے لگتا ہے بخلاف دم سائل کے کہ وہ ہر رگ میں ہوتا ہے اور وہ منتقل ہو کر کھال کے اوپر گر جاتا ہے اور وہ اپنی جگہ سے نکل (تجاوز کر) گیا، ثم المعنی الخ اور اس کے بعد دوسری صورت اس وارد کے دفع کرنے کی وجوہات اربعہ مذکورہ میں سے وجہ ثانیہ بالمعنی الخ ہے۔ لہٰذا اس صورت سے دفعیہ کیا جائے گا۔

ونقول الخ اور ہم یہ جواب دیں گے (دفعا) اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وصف خروج پایا گیا ہے۔ المعنی الثابت بالخروج نہیں پایا گیا دلالۃً اور وہ معنی الثابت بالوصف یہ ہے کہ جس جگہ سے نجاست نکلی ہے اس جگہ کو پاک کرنا کہ اولاً اس جگہ کو پاک کرنا واجب ہے اس کے بعد تمام بدن کا پاک کرنا لیکن صرف چار اعضاء پر اکتفاء کر لیا گیا ہے حرج کو دفع کرنے کی وجہ سے فیہ یعنی اس مخرج نجس کو پاک کرنے کے وجوب کی وجہ سے وہ "وصف" حجت بن گیا ہے اس اعتبار سے کہ بدن میں تطہیر واجب ہے اس سبب سے کہ وہ نجس بدن سے نکلی ہے اور وہ وجوب تطہیر میں علیحدہ علیحدہ نہیں کی جا سکتی۔ پس جب کہ اس مقام کو پاک کرنا واجب ہو گیا تو گویا تمام بدن کا پاک کرنا واجب ہو گیا۔

وهناك الخ اور جس بدن کے حصہ سے نجاست کا خروج نہیں ہوا ہے وہ ناپاک نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کا غسل بالاجماع واجب نہیں۔ اب حلت کے معدوم ہونے سے حکم معدوم ہو گیا اور گویا کہ خروج نہیں پایا گیا۔

**ويورد عليه صاحب الجرح السائل، عطف على قوله: فيورد عليه ما إذا لم يسل، يعني يورد علينا من جانب الشافعي في المثال المذكور بطريق النقض إيرادان: الأول: ما دفعناه بطريقين، والثاني: هو صاحب الجرح السائل، فإنه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء مادام الوقت باقيًا، فندفعه بالحكم، أي ندفعه بطريقين: الأول: بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان أنه حدث، موجب للتطهير بعد خروج الوقت، يعني لا نسلّم أنه ليس بحدث، بل هو حدث، لكن تأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت وبالغرض، أي ندفعه ثانيًا بوجود الغرض من العلة وحصوله، فإن غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فإن البول حدث، فإذا لزم صار عفوًا لقيام الوقت في صورة سلسل البول، فكذا هنا، يعني الدم كان حدثًا، فإذا لزم صار عفوًا ليساوي البول المقيس عليه، فصار مجموع دفوع النقض أربعة. ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال: وأما المعارضة فهي نوعان: وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم، فإن كان هو ذلك الدليل الأول بعينه فهو النوع الأول، وإلا فهو النوع الثاني، فالنوع الأول معارضة فيها مناقضة، وهي القلب في اصطلاح الأصول والمناظرة معًا، فهو من حيث أنه يدلّ على نقيض مدّعى المعلّل يسمى معارضةً، ومن حيث**

**إن دليله لم يصلح دليلاً له بل صار دليلاً للخصم يسمى مناقضةً لخلل فی الدليل، ولكن المعارضة أصل فيه، والنقض ضمني؛ لأن النقض القصدی لا يرد علی الدليل المؤثر، ولذلک سمی معارضة فيها المناقضة، ولم يسم مناقضة فيها المعارضة.**

**(ترجمه وتشریح)**:۔ویورد الخ فیورد علیه ماذا الخ پراس کا عطف ہے علیه تعلیل مذکوران الاول دفعناه الخ الثانی الخ یعنی وہ زخم والا شخص جس کا خون برابر جاری رہتا ہے وہ خون نجس ہے جو کہ بدن سے نکلتا ہے حالانکہ وہ ناقض وضوء نہیں جب تک کہ وقت نماز باقی ہے۔ کمافی الفقه تو اس پر شوافع کی جانب سے اعتراض ہوتا ہے۔احناف پر کہ باوجود نجس ہونے کے ناقض وضوء کیوں نہیں۔؟

فندفعه الخ تو احناف کی جانب سے اس کا دفع اقسام اربعہ میں سے قسم ثالث "بالحکم" کے ذریعہ کیا جائے گا۔یعنی دو طریق پر اس کا دفع ہوسکتا ہے۔اولاً یہ کہ مادہ نقض میں اور تخلف میں حکم کا موجود ہونا اور حکم کا تخلف نہ کرنا۔ ببیان الخ اور اس اجمال کا بیان یہ ہے۔یعنی ہم تسلیم ہی نہیں کرتے معترض کی یہ بات کہ وہ حادث یعنی ناقض وضوء نہیں بلکہ وہ حدث ہے لیکن اس کا حکم ناقض وضو مؤخر ہے خروج وقت کے بعد تک کیلئے و بالغرض اور دوسری صورت دفع اعتراض کی "غرضی" ہے۔یعنی علت سے جو غرض ہے وہ موجود ہے متخلف نہیں اور وہ حاصل ہے۔فان الخ اس کی تفصیل یہ ہے ہماری غرض پیشاب اور خون کے درمیان برابری کرنا ہے اور یہ حاصل ہے پیشاب حدث ہے پس جب پیشاب ہمیشہ آتا رہے تو وہ درجہ عفو میں آجاتا ہے اسی طرح خون کا بھی حکم ہے خون کو پیشاب پر قیاس کرلیا گیا ہے۔فصار الخ پس دفوع نقض کی مجموعی تعداد چار ہیں۔دفع نقض کے بعد علت مؤثرہ پر جو معارضہ وارد ہوتا ہے اس کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔

واما المعارضة الخ:۔معارضہ کی تعریف یہ ہے کہ ایک فریق نے جو دلیل قائم کی ہے اسی کے خلاف فریق ثانی کی جانب سے اس دلیل پر دوسری دلیل قائم کردے۔اگر وہ دلیل بعینہ دلیل اول ہے تو یہ قسم اول اور اگر بعینہ دلیل اول نہیں تو یہ نوع ثانی ہے۔

فالنوع الاول الخ:۔وہ معارضہ جس کا اس میں مناقضہ ہے اور وہ اہل اصول اور اہل مناظرہ کی اصطلاح میں "القلب" ہے۔اس اعتبار سے کہ مدعی معلل کے دعویٰ کے ٹوٹ جانے پر دلالت کرتی ہے تو اس کو معارضہ سے موسوم کیا گیا اور اس اعتبار سے کہ دراصل وہ مدعی کی دلیل نہیں بلکہ درحقیقت وہ دلیل فریق ثانی کی ہے تو اس کو مناقضہ سے موسوم کردیا گیا ہے دلیل میں قصور کی وجہ سے لیکن اس میں معارضہ اصل ہے اور نقض ضمناً ہے جو کہ معارضہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے اور وجہ اصل قرار دینے کی یہ ہے کہ نقض قصدی ہے دلیل مؤثر پر وارد نہیں ہوتی۔اس وجہ سے اس کو موسوم کیا گیا ہے معارضه فيها المناقضه اور یہ نام نہیں رکھا گیا مناقضه فيها معارضه۔

**وهو نوعان: أحدهما: قلب العلة حكمًا والحكم علة، وهو مأخوذ من قلب القصعة، أی جعل أعلاها أسفلها، وأسفلها أعلاها، فالعلة أعلی والحكم أسفل، وهو لا يتحقّق إلا إذا جعل الوصف فی القياس حكمًا شرعيًا يقبل الانقلاب، لا الوصف المحض الذی لا يقبله كقولهم أی الشافعية: إن الكفار جنس يجلد بكرهم مائة، فيرجم ثيبهم كالمسلمين، يعنی أن الإسلام ليس بشرط للإحصان، فكما أن المسلمين يرجم بعضهم**

ويجلد بعضهم، فكذا الكفار، فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين، وهو في الواقع حكم شرعي، وعندنا لما كان الإسلام شرطًا للإحصان، والكفار ليس عليهم إلا الجلد بكرًا كان أو ثيبًا عارضناهم بالقلب فنقول: المسلمون إنما يجلد بِكرهم مائةً؛ لأنه يرجم ثيبهم، أي لا نسلّم أن الجلد علة للرجم في المسلمين، بل الرجم علة للجلد فيهم، فهذه معارضة؛ لأنها تدلّ على خلاف مدّعى المعلل الذى هو رجم ثيبهم، وفيها مناقضة لدليلهم بأنه لا يصلح علةً، والمخلص منه، يعني أن من أراد أن لا يرد على علته القلب في المآل فطريقه من الابتداء أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال، فإنه يمكن أن يكون الشيء دليلاً على شيء وذلك الشيء يكون دليلاً عليه كالنار مع الدخان، بخلاف العلية؛ فإنه يتعيّن أن يكون أحدهما علة والآخر معلولاً، فالقلب يضرّه، ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشافعي؛ إذ لا مساواة بينهما؛ لأن الرجم عقوبة غليظة، وله شروط، والجلد ليس كذلك، وينفعنا لو قلنا: الصوم عبادة تلزم بالنذر، فتلزم بالشروع؛ إذ لو قلب الخصم فيقول: إنما يلزم بالنذر؛ لأنه يلزم بالشروع، قلنا: بينهما مساواة يمكن أن يستدلّ بحال كل منهما على الآخر، ولا ضيرَ فيه.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔اور قلب کی دو قسمیں ہیں۔(۱) علت کو حکم اور حکم کو علت بنا دینا۔علت کو وصف سے تبدیل کر دینا قلب ماخوذ ہے قلب القصعہ سے،یعنی پیالہ کو الٹ دینا اوپر کا حصہ نیچے اور نیچے کا حصہ اوپر کر دیا جائے (القصعہ، پیالہ) چونکہ علت اعلیٰ ہے اور حکم اسفل اور قلب کی یہ نوع (اول) متحقق نہیں ہو سکتی مگر اس وقت جبکہ قیاس میں وصف کو حکم شرعی بنا دیا جائے اور وہ انقلاب کو قبول کر سکے، نہ کہ محض وصف جو کہ انقلاب قبول نہیں کر سکتا۔مثال! شوافع حضرات فرماتے ہیں کہ کفار کی جنس پر حد زنا جاری کی جائے گی کہ کفار جو کہ غیر شادی شدہ ہیں اس پر سو کوڑے اور شادی شدہ پر رجم جاری ہوگا جس طرح مسلمانوں پر یہ حد جاری کی جاتی ہے حاصل یہ ہوا کہ مسلمان ہونا شرط نہیں احصان کیلئے۔لہٰذا شافعیہ حضرات نے جلد مائۃ کو علت قرار دیا ہے ثیب کے حق میں رجم کو جاری کرنے کیلئے مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے حالانکہ جلد مائۃ حکم شرعی ہے فی الواقع۔ احناف کے نزدیک چونکہ اسلام احصان کیلئے شرط ہے اور کفار پر کوڑوں کی حد ہے شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ تو اس پر احناف نے قلب کے ساتھ شافعیہ حضرات کا معارضہ کیا اور یہ کہا المسلمون الخ احناف کے نزدیک یہ قابل تسلیم نہیں ہے کہ مسلمانوں کے حق میں رجم کیلئے جلد علت ہے، بلکہ رجم ہی علت ہے جلد کیلئے مسلمانوں کے حق میں لہٰذا یہ معارضہ ہے اس کو معارضہ اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ معارضہ معلل کے اس مدعی کے خلاف پر دلالت کرتا ہے جس کو وہ کفارہ کے ثیب پر رجم کو کہتے ہیں اور اس معارضہ میں شوافع حضرات کی دلیل کا مناقضہ ثابت ہوتا ہے کہ جلد میں علت ہونے کی صلاحیت ہی نہیں مناقضہ یعنی اس سے مراد معلل کی دلیل کا باطل قرار دینا ہے یہ مراد نہیں کہ دلیل سے حکم خلاف کرنے والا ہے۔(قمر الاقمار)

والمخلص الخ مذکورہ بالا معارضہ سے بچاؤ کی صورت یہ ہے (اور مخلص سے مراد کیا ہے، شارح رحمۃ اللہ علیہ اشارہ کرتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں کہ جو شخص یہ خیال کرے کہ اس کی علت پر آئندہ چل کر قلب وارد ہی نہ ہو تو اس کی صورت ابتداء میں یہ

ہوسکتی ہے ان یخرج الکلام الخ یعنی کلام کو استدلال کے مقام پر نکالا جائے چونکہ یہ امر ممکن ہے کہ ایک ہی شخص کسی ایک شی پر دلیل ہو اور یہی شی اس پر دلیل بھی ہو مثلاً آگ دھویں کے ساتھ ہو تو آگ دلیل ہے دھواں پر اور دھواں دلیل ہے آگ پر۔ بخلاف علیت کے کہ وہ چونکہ متعین کرتی ہے ان میں سے ایک علت ہو تو دوسری معلول۔ تو علیت کو قلب دے گا مگر یہ مخلص اس مسئلہ میں حضرات شافعیہ کو فائدہ نہیں دے گا اس وجہ سے کہ رجم اور جلد میں مساوات نہیں ہے کیونکہ رجم ایک سخت سزا ہے اور اس کی چند شرائط ہیں اور جلد میں یہ صورت نہیں ہے۔ البتہ یہ مخلص احناف کو نفع دے گی۔ **ایک اعتراض!** روزہ عبادت ہے جو کہ نذر سے لازم ہو جاتی ہے۔ پس وہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہو جاتی ہے۔ اگر فریق مقابل اس میں قلب جاری کر دے اور اس طرح بیان کرے کہ روزہ ہو جاتا ہے نذر سے کیونکہ وہ لازم ہو جاتا ہے شروع کر دینے سے تو ہماری جانب سے یہ جواب دیا جائے گا کہ ان دونوں کے درمیان (یعنی نذر کی وجہ سے لازم ہو جانے اور شروع کر دینے کی وجہ سے لازم ہو جانے میں مساوات ہے لہٰذا ہر ایک دوسرے سے استدلال کرنا ممکن ہے جس میں کوئی نقصان نہیں ہے۔

**والثاني: قلب الوصف شاهدًا على الخصم بعد أن كان شاهدًا له، أي للخصم، فهو كقلب الجواب بجعل ظهره بطنًا وبطنه ظهرًا، فإن ظهر الوصف كان إليك والوجه إلى الخصم، فإن قلب بعده فصار ظهره إليه ووجهه إليك، فهو معارضة من حيث إنه يدلّ على خلاف مدّعى الخصم، وفيه مناقضة من حيث إن دليله لم يدلّ على مدعاه، وهذا هو الذى يسميه أهل المناظرة بالمعارضة بالقلب، ويجرى فى كثير من الأحيان فى المغالطة العامة الورود كما بيّنوه فى كتبهم، كقولهم فى صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأدّى إلا بتعيين النية كصوم القضاء؛ فجعلت الفرضية علة للتعيّن، فعارضناه بالقلب، وجعلنا الفرضية دليلاً على عدم التعيّن فقلنا: لما كان صومًا فرضًا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء إنما يحتاج إلى تعيين واحد فقط، لا زائد فيه، فهذا كذلك، لكنه إنما يتعيّن بالشروع، وهذا تعيّن قبله من جانب الشارع حيث قال: إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا عن رمضان، فصوم رمضان وصوم القضاء سواء فى أنه لا يحتاج إلى تعيين بعد تعيّن، لكن الرمضان لما كان معيّنًا قبل الشروع فلا يحتاج إلى تعيين العبد، وصوم القضاء لما لم يكن متعيّنًا قبل الشروع احتاج إلى تعيين العبد مرّة، وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين، وهو ضعيف كقولهم أى الشافعية فى حقّ النوافل حيث لا تلزم بالشروع، ولا تقضى بالإفساد، وعندهم هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها، أى إذا فسدت بنفسها من غير إفساد بظهور الحدث من المصلّى لايجب إتمامها، وهذا بخلاف الحج فإنه إذا فسد يجب فيه المضى والقضاء بعده، فلا تلزم بالشروع كالوضوء، فإنه لما لم يمض فى فاسده لم يلزم بالشروع.**

(**ترجمہ وتشریح**) :۔ قلب کی قسم ثانی! جس کو معلل نے علت بنایا ہے اس کو وصف بنا دینا (اس طرح پر کہ)

فریق مقابل جو کہ اس سے استدلال کرنے والا ہے (اور اس کو معلل بہ قرار دینے والا ہے) کے نقصان پر شاہد کردینا (دلیل مضر ثابت کردینا حالانکہ وہ) اس کے حق میں مفید دلیل کی حیثیت سے تھی وہ علی الخصم یعنی علی ضرر المستدل نہ لام برائے نفع یعنی مفید للخصم (قمر الاقمار، نورالانوار) الجراب فتحہ اور کسرہ بر جیم۔ توشہ دان۔

فھو کقلب الخ یعنی اس قلب (نوع ثانی) کے قلب جراب کے مثل خیال کرلیا جائے کہ اس کے ظاہری حصہ کو باطنی اور باطنی حصہ کو ظاہر کردیا جائے۔ چنانچہ اس قلب میں وصف کا ظاہری حصہ آپ کی جانب اور اس (وصف) کی وجہ فریق مقابل کی جانب (قلب سے قبل) تھا تو اب قلب کے بعد اس کے برعکس ہوگا۔ پس یہ قلب معارضہ ہے اس نوعیت سے کہ فریق مقابل کے مدعیٰ کے خلاف پر دلالت کرتا ہے اور اس میں مناقضہ اس حیثیت سے ہے کہ فریق مقابل کی دلیل اس کے مدعیٰ کے خلاف پر دلالت کرتی ہے اور اس میں مناقضہ اس حیثیت سے ہے کہ فریق مقابل کی دلیل اس کے مدعیٰ پر دلالت نہیں کرتی۔ یہ قسم وہ ہے جس کا اہل مناظرہ نے "المعارضہ بالقلب" نام تجویز کیا ہے اور بسا اوقات وہ "المغالطة العامة الورود" میں جاری ہوتا ہے۔ چنانچہ اہل مناظرہ نے اس کو اپنی کتب (فن مناظرہ) میں بیان کیا ہے۔ المغالطہ۔ قیاس فاسد اور المغالطة العامة الخ کے معنی یہ ہیں۔ وہ قیاس (فاسد) جس کا وارد ہونا ہر مدعی پر عام ہو قلب کی نوع ثانی کی مثال مصنف نے کقولھم الخ سے بیان کی ہے۔

**مسئلہ:۔** حضرات شافعیہ کے نزدیک رمضان کا روزہ (فرض ہے) بغیر نیت کی تعیین کے ادا نہیں ہوگا۔ مثل صوم قضاء کے۔ لہٰذا فرضیت تعیین کیلئے علت تسلیم کی گئی ہے۔ احناف نے اس کا معارضہ قلب کے ساتھ کیا اور فرضیت کو دلیل بنایا ہے عدم تعیین ثابت کرنے کیلئے اور احناف نے یہ کہا جبکہ روزہ فرض ہے تو وہ نیت کی تعیین سے مستغنی ہے جبکہ شریعت کی جانب سے وہ متعین ہے مثل صوم قضاء کے یعنی وہ تعیین کا محتاج ہے تعیین نیت کے بعد کسی دوسرے کی ضرورت نہیں لیکن صوم قضاء روزہ شروع کردینے سے متعین ہوجاتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے "اذا انسلخ الخ" رمضان اور قضاء دونوں روزوں کے درمیان مساوات ہے۔ اس معنی کہ ایک تعیین کے بعد دوسری تعیین کی ضرورت نہیں۔ البتہ جبکہ رمضان کا روزہ شروع کرنے سے قبل ہی متعین ہے تو بندہ کی تعیین کی ضرورت اب باقی نہیں رہ جاتی اور قضاء کا روزہ جب کہ شروع کرنے سے قبل متعین نہیں ہوتا تو اب اس میں بندہ کی تعیین کی ایک مرتبہ ضرورت ہے۔

وقد تقلب الخ:۔ ان مذکورہ دونوں شکلوں کے علاوہ ایک صورت قلب علت بھی ہے اور وہ ضعیف ہے۔

**مسئلہ!** حضرات شافعیہ کے نزدیک نوافل شروع کرنے سے نہ لازم ہوتے ہیں اور فاسد کردینے سے قضاء بھی نہیں آتی او راحناف کے نزدیک یہ نوافل عبادت ہیں اگر خود بخود اس میں فساد آ گیا تو ان کا پورا کرنا واجب (فرض، لازم) نہیں ہوگا۔ مثلاً نماز کی حالت میں حدث واقع ہوگیا۔ البتہ نفل حج میں اس کے خلاف ہے کہ اگر وہ فاسد ہوگیا تو ارکان حج میں عمل کو جاری رکھنا واجب ہے اور بعدہٗ اس کی قضاء بھی واجب ہے پس شروع کردینے سے نوافل لازم نہیں ہوتے مثل وضوء کے چونکہ فاسد ہوجانے کی صورت میں جبکہ اس پر عمل جاری کرنا لازم نہیں ہوتا تو شروع کردینے سے لازم بھی نہیں ہوگا اس کا جواب آئندہ ملاحظہ کیجئے۔

**فیقال لھم: لما کان کذلک وجب ان یستوی فیہ ای فی النفل عمل النذر والشروع باللزوم کما استوی عملھما فی الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذی جعلہ**

الشافعي دليلاً على عدم اللزوم بالشروع في النفل، وهو عدم الإمضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع، ويلزم منه اللزوم بالشروع، فكان قلبًا من هذه الحيثية، وإنما كان هذا القلب ضعيفًا؛ لأنه ما أتى بصريح نقيض الخصم أعني اللزوم بالشروع، بل أتى بالاستواء الملزوم له؛ ولأن الاستواء مختلف ثبوتًا وزوالاً، ففي الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر، وفي النفل من حيث كونه لازمًا بهما، وسمى هذا عكساً، أي شبيهًا بالعكس، لا عكسًا حقيقيًا؛ لأن العكس الحقيقي هو ردّ الشيء على سننه الأول كما يقال في قولنا: ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج، وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء، وهو يصلح للترجيح على ما سيأتي؛ لأن ما يطرد وينعكس أولى ممّا يطرد ولا ينعكس. وهذا لما كان ردّ الشيء على خلاف سننه الأوّل كان داخلاً في القلب شبيهًا بالعكس، وإنما جعله عكسًا اتباعًا لفخر الإسلام.

(**ترجمه وتشریح**):۔پس حضرات شافعیہ سے کہا جائے گا کہ جب نفلی عبادت میں فساد کی صورت عمل کو جاری رکھنا ضروری نہیں ہے۔(جیسا کہ گزر چکا) تو واجب ہو گیا کہ نفل میں نذر اور شروع کرنے کا عمل برابر ہو۔یعنی نذر اور شروع کر دینے سے لازم ہو جائے کہ جس طرح وضوء میں عدم لزوم برابر ہے۔حضرات شافعیہ نے وصف یعنی عدم الامضاء فی الفساد کو دلیل بنایا ہے۔عدم لزوم بالشروع فی النفل میں۔احناف نے اس وصف کو علت تسلیم کیا ہے۔اس وجہ سے کہ نذر اور شروع کرنا دونوں برابر ہیں اور اس سے لازم آتا ہے لازم کرنا شروع فی النفل کے ساتھ۔لہٰذا اس حیثیت سے وہ قلب ہو گیا اور یہ قلب ضعیف ہے اور ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فریق مقابل کے (مقابلہ میں) صریح نقیض نہیں لایا ہے یعنی لازم ہونا شروع کر دینے سے بلکہ اس مساوات کو لائے جو کہ لازم ہے نقیض خصم کیلئے۔اس وجہ سے کہ استواء لا ثابت ہونے اور زائل ہونے کے اعتبار سے مختلف ہے چنانچہ وضوء میں اس اعتبار سے کہ شروع کرنے سے وہ لازم ہونے والی نہیں ہے اور نذر کر لینے سے اور نفل میں اس حیثیت سے کہ لازم ہو جاتا ہے شروع کر دینے سے بھی اور نذر کرنے سے بھی اور اس قلب کا نام ہے"عکس"یعنی عکس کے مشابہ نہ کہ حقیقی عکس۔اس وجہ سے کہ عکس حقیقی کی تعریف ہے"ردالشیء علی سننه اولیٰ" یعنی کسی شیٔ کو اس کے سابقہ طریقوں پر واپس کر دیا جائے،مثلاً احناف کے قول میں یہ امر"مایلزم بالنذر یلزم بالشروع"جس کی مثال حج ہو سکتی ہے اور"مایلزم بالنذر لایلزم بالشروع"جس کی مثال وضوء ہو سکتی ہے یہ عکس حقیقی ترجیح کے لائق ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ آ رہی ہے۔هو یصلح الخ کی دلیل کہ جو شیٔ مطرد اور عکس ہو سکتی ہے وہ شیٔ اولویت کا درجہ رکھتی ہے۔اس شیٔ کے بالمقابل کہ وہ مطرد ہو سکتی ہے مگر عکس نہیں ہو سکتی۔

وهذا الخ:۔اور یہ عکس جبکہ سابقہ طریقوں کیخلاف پر واپس کر دینا ہے تو اس کو قلب کی اس نوع میں داخل کر دیا جائے گا جو کہ عکس کے شبیہ ہے اور اس کو علامہ فخر الاسلام کی اتباع کرتے ہوئے عکس میں شمار کیا گیا ہے۔

والثاني المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة، ويسمى هذا في عرف المناظرة معارضةً بالغير، وهي نوعان: أحدهما المعارضة في حكم الفرع بأن يقول المعترض: لنا

دلیل یدل علی خلاف حکمک فی المقیس. وله خمسة أقسام کلها صحیحه مستعملة فی علم الأصول علی ما قال، وهو صحیح سواء عارضه بضد ذلک الحکم بلا زیادة، وهذا هو القسم الأول منها، وذلک بأن یذکر علّة دالّة علی نقیض حکم المعلّل صریحًا بلا زیادة ونقصان، نظیره ما إذا قال الشافعي: المسح رکن فی الوضوء، فیُسنّ تثلیثه کالغسل، فنقول: المسح فی الرأس مسح، فلا یُسنّ تثلیثه کمسح الخفّ، أو بزیادة هی تفسیر، وهذا هو القسم الثانی منها، ونظیره أن نقول فی المثال المذکور وقت المعارضة: إن المسح رکن فی الوضوء، فلا یُسنّ تثلیثه بعد إکماله، فقولنا: بعد إکماله زیادة علی قدر المعارضة، ولکنه تفسیر للمقصود، ولکن یُشکل أن هذا المثال لیس للمعارضة الخالصة، بل للقسم الثانی من القلب علی قیاس ما قلنا فی مسألة صوم رمضان بعد تعیّنه، ولم أرَ مثالاً لهذا القسم من المعارضة الخالصة.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔دوسری قسم معارضہ خالصہ ہے یعنی مناقضہ کے معنی سے خالی ہو اور اہل مناظرہ نے اس کو "معارضہ بالغیر" سے معروف کیا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔(۱)المعارضہ فی حکم الانواع (۲)المعارضہ فی علة الاصل۔قسم اول کی صورت یہ ہے کہ معترض اس طرح کہے کہ "ہمارے پاس ایسی دلیل ہے جو کہ اس حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے جو حکم آپ نے مقیس میں بیان کیا ہے اور اس مناقضہ فی حکم الانواع کی پانچ اقسام ہیں اور وہ تمام اقسام صحیح ہیں اور اصول فقہ میں استعمال ہیں۔وھو الخ یہ معارضہ فی حکم الانواع صحیح ہے، برابر ہے کہ اس حکم کے خلاف ثابت ہو جس کو مقیس میں معلل نے بیان کیا ہے بغیر حکم اول میں زیادتی کئے ہوئے۔منھا یعنی من المعارضہ فی حکم الانواع۔وذالك یعنی یہ معارضہ لان الخ علت خصم سے کوئی سروکار نہ کرتے ہوئے معلل نے جو حکم بیان کیا ہے اس کے بالمقابل حکم پر دلالت کرنے والی کوئی دلیل ذکر کی جائے اور وہ ذکر صراحۃً ہو جس میں کسی قسم کی زیادتی اور نقصان نہ ہوا ہو۔مثال حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مسح کرنا رکن وضوء ہے لہٰذا دیگر ارکان کے مثل تثلیث مسنون ہے، جس پر احناف نے اس کے بالمقابل یہ فرمایا سر کا مسح مثل مسح علی الخف کے تثلیث کو قبول نہیں کرسکتا۔

او بزیادۃ الخ:۔اقسام خمسہ میں سے دوسری قسم! کچھ زیادتی کرتے ہوئے مثال مسئلہ مذکورہ "مسح راس" میں معارضہ کے وقت احناف فرماتے ہیں کہ مسح رکن فی الوضوء ہے۔لہٰذا اس کے اکمال کے بعد تثلیث مسنون نہیں۔احناف کا یہ قول "بعد اکماله" مقدار معارضہ پر زیادتی کرنا ہے لیکن یہ زیادتی مقصود کی تفسیر ہے۔البتہ اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ یہ مثال معارضہ خالصہ کی بنیاد ہوگی بلکہ قلب کی قسم ثانی کیلئے ہوسکتی ہے۔جس کی تفصیل گزشتہ بحث میں مسئلہ صوم رمضان بعد تعینہ کے تحت گزر چکی ہے۔اس نوع معارضہ خالصہ کی کوئی مثال معلوم نہیں ہوتی لہٰذا مقسم یعنی ما کان المعارضہ بزیادۃ ھی التغیر جس کا ذکر ماقبل متن میں ہوا ہے۔

أو تغییر، عطف علی قوله: تفسیر أی زیادة هی تغییر، وقد بیّنه بقوله: أو فیه نفی لِمَا لم یثبته الأول، أو إثبات لِمَا لم ینفه الأول، لکن تحته معارضة للأول، فهو حال عن قوله:

تغيير وقيدٌ له، فيكون مشتملاً على القسم الثالث والرابع، وهذا هو الحق، وقد فهم بعض الشارحين أن قوله: أوتغيير قسم ثالث، وقوله: أو فيه نفى لما لم يثبته الأول أو إثبات لمالم ينفه الأول بكلمة أو دون الواو، وكل منهما قسم رابع، وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو إلى أو، فنظير القسم الثالث قولنا في اليتيمة: إنها صغيرة يُولّى عليها بولاية الإنكاح كالتي لها أب، فقال الشافعي: هذه صغيرة فلا يولّى عليها بولاية الإخوة قياسًا على المال؛ إذ لا ولاية للأخ على مال الصغيرة بالاتفاق، فهذه معارضة بزيادةٍ هي تغيير، وهي قولنا بولاية الإخوة، وفيه نفى لما لم يثبته الأول؛ لأنا ما أثبتنا في التعليل ولاية الإخوة بل مطلق الولاية حتى ينفي المعارض إياها، ولكن تحته معارضة للأول؛ لأنه إذا انتفت ولاية الإخوة انتفى سائرها؛ إذ لا قائل بالفصل بين الأخ وغيره ونظير القسم الرابع قولنا: إن الكافر يملك شراء العبد المسلم؛ لأنه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم، فعارضه أصحاب الشافعي وقالوا: إن الكافر لمّا ملك بيعه وجب أن يستوى فيه ابتداء الملك وبقاءه كالمسلم، لكنه لا يملك القرار عليه شرعًا، بل يجبر على إخراجه عن ملكه، فكذلك لا يملك ابتداء ملكه، ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير، وهو قوله: وجب أن يستوى، وفيه إثبات لما لم ينفه الأول؛ لأنا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى يثبته الخصم في المعارضة، وإنما أثبتنا الاستواء بين البيع والشراء، ولكن تحته معارضة للأول؛ لأنه إذا أثبت الاستواء بين الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء، فيصحّ البيع دون الشراء؛ لأنه يوجب الملك ابتداء، فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ ماقبل کی عبارت تفسیر پر عطف ہے تغیر کے معنی اس جگہ ہیں زیادتی کرنا اور مصنف اس کی تفصیل وفیہ الخ سے بیان فرمارہے ہیں۔ واوحالیہ ہے تغیر ذوالحال ہے تغیر کیلئے قید ہے پس یہ قول قسم ثالث اور قسم رابع کو بھی شامل ہے اور یہی زیادتی بہتر ہے اور بعض شراح نے اس طرح بیان فرمایا ہے کہ تغیر قسم ثالث اور وفیہ الخ.

او اثبات لمالم الخ کلمہ او کے ساتھ قسم رابع۔ صاحب نورالانوار رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ مطلب بیان کرنا واضح ترین غلطی ہے جو کہ کلمہ واؤ کی تحریف کر کے اور کہہ دینے کی وجہ سے یہ غلطی ہوئی ہے۔ (ترجمہ متن عبارت) یا تغیر حکم اول کی (یعنی زیادتی کرنا) اس طرح پر کہ اس تغیر میں اول مستدل نے اس کو ثابت نہیں کیا۔ یا اس تغیر میں ایسی شی کا اثبات ہو کہ اول مستدل نے اس کی نفی نہ کی ہو لیکن اول کیلئے اس کے تحت معارضہ ہے۔

فنظیر القسم الثالث الخ قسم ثالث کی نظیر احناف کا وہ قول جو کہ نابالغ یتیم بچی میں ہے کہ اس پر ولایت نکاح والد وغیرہ کو حاصل ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مال پر قیاس کرتے ہوئے ولایت اخوۃ اس پر قائم نہیں ہے جس طرح نابالغہ کے مال پر بالاتفاق بھائی کی قائم نہیں ہے۔

(**فائدہ**) احناف نے بولایۃ النکاح کے پیش نظر ولایت کو تسلیم کیا ہے اور شوافع نے بولایۃ الاخوۃ کو اختیار کیا اور قیاس مذکورہ کے پیش نظر اس کی نفی کردی۔ پس یہ تغیر یعنی زیادتی کے ساتھ معارضہ ہے اور وہ تغیر احناف کا قول بولایۃ الاخوۃ اس میں نفی کردی گئی ہے اس حکم کو جس کو اول مستدل نے ثابت نہیں کیا۔ کیونکہ احناف نے تعلیل میں ولایۃ الاخوۃ کو پیش نظر نہیں رکھا بلکہ علی الاطلاق ولایت کو اختیار کیا (اور اس کو علت قرار دیا ہے) یہاں تک کہ معارض نے ولایت کی نفی کردی لیکن اس کے تحت اول مستدل کیلئے معارضہ ہے۔ اس وجہ سے کہ جب ولایت اخوۃ منتفی ہوگئی تو تمام کی ولایت منتفی ہو جائے گی اس وجہ سے کہ بھائی اور اس کے علاوہ کے درمیان فصل (فرق) کرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔

ونظیرہ الخ قسم رابع کی نظیر! احناف کا مذہب ہے کہ کافر کسی مسلمان غلام کو خرید کر اس کا مالک ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ کافر عبد مسلم کی بیع کا مالک ہے تو وہ اس کو خرید کرنے کا بھی مالک ہوگا جس طرح مسلمان کسی غلام کی بیع اور خریدنے کا مالک ہے۔ حضرات شوافع نے اس کا معارضہ کیا اور فرمایا چونکہ کافر کی ملکیت عبد مسلم پر شرعاً مستقل برقرار نہیں رہے گی بلکہ اس پر جبر کیا جائے گا کہ وہ اس کو اپنی ملکیت سے نکال دے اس کے پیش نظر مسلمان اور کافر کی ملکیت عبد مسلم پر برابر نہیں ہونی چاہئے اور مذکورہ بالا صورت میں کہ کافر شراء عبد مسلم کا مالک ہے۔ مسلمان اور کافر کی ملکیت کا برابر ہونا لازم آتا ہے ابتداء ملک اور بقاء ملک میں (حالانکہ قرار ملک شرعاً اس کی مسلم نہیں تو) اس وجہ سے عبد مسلم کی ملک ابتداء بھی قابل تسلیم نہیں۔

ففی ھذہ الخ اس معارضہ میں الگ زیادتی ہے اور وہ قول وجب ان یستوی الخ میں اس امر کا اثبات ہے جس کی اول مستدل نے نفی نہیں کی۔ لانا الخ جبکہ احناف نے ابتداء اور بقاء کے درمیان برابری کی نفی کی ہی نہیں تعلیل میں (فی تعلیل متعلق بہ ما نفینا سے) تاکہ فریق مقابل کو اس کے ثابت کرنے کا موقع حاصل ہو سکے بلکہ احناف نے بیع اور شراء کے درمیان برابری کو ثابت کیا ہے لیکن اس کے اول مستدل کیلئے معارضہ ہے کیونکہ اگر ابتداء اور بقاء کے درمیان استواء کیا جائے گا تو بیع اور شراء کے درمیان مفارقت ہو جائے گی پس بغیر شراء کے بھی بیع درست ہو جائے گی۔ اس وجہ سے کہ شراء ابتداء ملک کو ثابت کرتی ہے۔ پس اس بناء پر مقام نزاع میں یہ قول منفصل ہوگا۔

**أو في حكم غير الأول لكن فيه نفي الأول، عطف على قوله: بضد ذلك الحكم أي لم يعارضه بضد الحكم الأول، بل يعارضه في حكم آخر غير الأول، لكن فيه نفي الأول، وهذا هو القسم الخامس منها، نظيره ما قال أبو حنيفة في المرأة التي نُعي إليها زوجُها، أي أخبرت بموته، فاعتدّت وتزوّجت بزوج آخر، فجاء ت بولد، ثم جاء الزوج الأول حيًا أن الولد للزوج الأول؛ لأنه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما، فإن عارضه الخصم بأن الثاني صاحب فراش فاسد، فيستوجب به النسب كما لو تزوّجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وإن كان الفراش فاسدًا، فهذه المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الأول، بل لإثبات النسب من الثاني لكن فيه نفي الأول؛ لأنه إذا ثبت من الثاني ينتفي عن الأول لعدم تصور النسب من شخصين، فيحتاج حينئذٍ إلى الترجيح، فنقول: الأول صاحب فراش صحيح، والثاني صاحب فراش فاسد، والصحيح أولى من الفاسد،**

فیعارضہ الخصم بأن الثانی حاضر والماء ماء ہ، وھو أولی من الغائب، فیظھر حینئذٍ فقہ المسألۃ، وھو أن الملک والصحۃ أحق بالاعتبار من الحضرۃ والماء، فإن الفاسد یوجب الشبھۃ، والصحیح یوجب الحقیقۃ، والحقیقۃ أولی من الشبھۃ.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ بضد ذالک الحکم پر اس کا عطف ہے۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ معارضہ نہ کرے۔ فریق مقابل حکم اول کی ضد کے ساتھ بلکہ اول کے علاوہ دوسرے حکم میں معارضہ کرے لیکن اس میں (یعنی جس میں معارضہ کے ساتھ حکم ثابت ہوا ہے) اول کی نفی کرتا ہے یہ قسم خامس ہے معارضہ کی اقسام میں سے۔

نظیرہ:۔ اس کی نظیر احناف کا مذہب ہے اس عورت کے حق میں جس کے شوہر کے انتقال کی خبر معروف ہو چکی ہو اس نے دوسرے شخص سے نکاح کر لیا ہو اور اس عورت سے ایک بچہ کی ولادت ہو گئی اس کے بعد زوج اول زندہ آ گیا تو یہ بچہ زوج اول کا ہے اس وجہ سے کہ وہ زوج اول صاحب فراش (مالک ہے) صحیح ہے کہ ان دونوں کے درمیان نکاح قائم ہے اس کے برخلاف اگر فریق مقابل اس کا معارضہ کرے بایں طور کہ شوہر ثانی صاحب فراش فاسد ہے جو کہ نسب کے حق میں واجب کرنے والا ہے اس کی مثال اس نوع کی ہے کہ ایک شخص بغیر گواہوں کے نکاح کرے اور اس شخص سے بچہ کی ولادت ہو جائے تو اس شخص سے ہی نسب ثابت ہوگا لیکن اس میں اول کی نفی کرتا ہے اس وجہ سے کہ جب ثانی سے ثابت ہو چکا تو اول کی نفی (خود بخود) ہو جائے گی کیونکہ دو شخصوں سے نسب ثابت نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا ایسی صورت میں ترجیح کی ضرورت پیش آئے گی۔ احناف نے اس پر یہ جواب دیا کہ اول صاحب فراش صحیح ہے اور ثانی صاحب فراش فاسد ہے۔ صحیح مقدم ہوگا فاسد پر۔ فریق ثانی نے اس کا معارضہ کیا بایں طور پر کہ ثانی حاضر ہے اور پانی (منی) اسی کا ہے جو کہ غائب سے مقدم ہوا کرتا ہے۔ ایسی حالت میں مسئلہ (ہذا) کی فقہی نوعیت ظاہر ہے اور وہ یہ ہے کہ ملک نکاح اور فراش کی صحت زیادہ حقدار ہے (نسب کو ثابت کرنے کے حق میں) حاضر ہونے اور پانی (منی) کے بالمقابل کیونکہ فاسد شبہ کو ثابت کرتا ہے اور صحیح حقیقت کو ثابت کرتا ہے ظاہر ہے کہ شبہ کے بالمقابل حقیقت مقدم ہوتی ہے۔

والثانی فی علۃ الأصل أی النوع الثانی من المعارضۃ الخالصۃ المعارضۃ فی علۃ المقیس علیہ بأن یقول: عندی دلیل یدلّ علی أن العلّۃ فی المقیس علیہ شیء آخر لم یوجد فی الفرع، وھی ثلاثۃ أقسام کلھا باطلۃ علی ما قال. وذلک باطل سواء کانت بمعنی لا یتعدّی، ھذا ھو القسم الأول کما إذا علّلنا فی بیع الحدید بأنہ موزون قوبل بجنسہ، فلا یجوز بیعہ متفاضلاً کالذھب والفضۃ، فیعارضہ السائل بأن العلۃ عندنا فی الأصل ھی الثمنیۃ، وتلک لا تتعدّی إلی الحدید. أو یتعدّی إلی فرع مجمع علیہ، وھو القسم الثانی کما إذا علّلنا فی حرمۃ بیع الجص بجنسہ متفاضلاً بالکیل والجنس کالحنطۃ والشعیر، فیعارضہ السائل بأن العلۃ فی الأصل لیست ما قلت، بل ھی الاقتیات والادّخار، وھو معدوم فی الجص وإن کان یتعدّی إلی فرع مجمع علیہ، وھو الأرز والدخن. أو مختلف فیہ، أی یتعدّی إلی فرع مختلف فیہ، وھو القسم الثالث، مثالہ ما لو

**عارض السائل فی المسألة المذکورة بأن العلة فی الأصل هو الطعم، ولم یوجد فی الجص، وهو یتعدّی إلی فرع مختلف فیه أعنی الفواکه وما دون الکیل، وهذه الأقسام کلها باطلة؛ لأن الوصف الذی یدّعیه السائل لا ینافی الوصف الذی یدعیه المعلّل؛ إذ الحکم یثبت بعلل شتّی، فإن لم یکن وصفه متعدّیًا ففساده ظاهر؛ لأن المقصود بالتعلیل التعدیة، وإن کان متعدّیًا کانت المعارضة أیضًا فاسدة؛ لأنها لاتعلّق لها بالمتنازع فیه إلا أنها تفید عدم تلک العلة فیه، وهو لا یوجب عدم الحکم.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ معارضہ خالصہ کی قسم دوم (جو کہ) اصل (مقیس علیہ) کی علت میں ہو۔ بایں صورت کہ فریق مقابل یہ دعویٰ کرے کہ میرے پاس ایسی دلیل ہے جو کہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ (اصل) میں ایسی علت ہے جو کہ (بیان کردہ علت کے علاوہ ہے اور وہ علت) فرع میں موجود نہیں۔ اس کی تین اقسام ہیں جو کہ سب ہی باطل ہیں۔ جن کے باطل ہونے کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

سواء الخ:۔ قسم اول! عام ہے کہ وہ معارضہ (خالصہ) کے معنی کے ساتھ ہو جو کہ متعدی نہ ہو (فرع یعنی مقیس کی جانب اصلاً) جس کی مثال یہ ہے! احناف نے بیع حدید میں یہ علت بیان کی ہے کہ وہ وزنی (اشیاء میں سے ہے) جس کا مقابلہ اس کی جنس کے ساتھ ہوگا لہٰذا اس کی بیع متفاضلاً جائز نہ ہوگی سونے اور چاندی کے مثل۔ اس کے بالمقابل (فریق مقابل) نے معارضہ کیا اور یہ کہا کہ ہمارے نزدیک مقیس علیہ (اصل) میں اس کے علاوہ دوسری علت ہے اور وہ ثمنیت ہے جو کہ حدید کی جانب متعدی نہیں ہو سکتی۔

او الخ:۔ معارضہ خالصہ کی قسم دوم! وہ معارضہ جو کہ فرع (مقیس) کی جانب متعدی ہو سکتا ہے اور وہ فرع متفق علیہ ہے۔
مثال:۔ احناف نے جص کی بیع مع الجنس میں حرمت کی جو علت بیان کی ہے وہ کیل کے ساتھ بیان کی ہے۔ (لہٰذا متفاضلاً حرام ہے) مثل گیہوں اور جو کے۔ اس کے بالمقابل مالکیہ حضرات نے معارضہ کیا بایں طور کہ اصل (مقیس علیہ) میں وہ علت نہیں جس کو احناف نے بیان کیا ہے۔ بلکہ وہ علت ہے (جس کو مالکیہ نے بیان فرمایا ہے وہ) قوت اور ذخیرہ ہونے کی صلاحیت کے ساتھ اور وہ جص میں معدوم ہے۔ اگرچہ علت جو کہ معدوم ہے ایسی فرع کی جانب متعدی ہو سکتی ہے جو متفق علیہ ہے اور وہ شی ہے چاول۔

او الخ:۔ تیسری قسم! مختلف فیہ فرع کی جانب متعدی ہونا۔ **مثال**:۔ حضرات شافعیہ نے مسئلہ مذکورہ میں معارضہ اس طرح پر کیا ہے مقیس علیہ (اصل) میں علت طعم ہے (کیل مع الجنس نہیں) اور یہ علت جص میں نہیں ہے اور یہ علت (طعم) مختلف فیہ فرع کی جانب متعدی ہے۔ یعنی فواکہ (پھل میوے) میں اور اس شی میں جو کہ کیل کی مقدار سے کم ہو (یعنی نصف صاع چنانچہ ایک حفنہ کی بیع دو حفنہ کے بالعوض جائز ہے کمامر) یہ فرع ہے کہ جس میں شوافع کے نزدیک ربٰو ہے۔

وھذہ الاقسام الخ:۔ یہ ہر سہ اقسام باطل ہیں اور باطل ہونے کی دلیل یہ ہے۔ لان الخ چونکہ وصف جس کا سائل نے دعویٰ کیا ہے (متعدی ہو یا غیر متعدی) جو کہ معلل کے دعویٰ کو وہ وصف کے منافی نہیں ہے کیونکہ حکم متعدی اور متفرق علتوں سے ثابت ہوتا ہے پس اگر سائل کا وصف متعدی نہ ہو تو اس وقت معارضہ کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔ اس وجہ سے کہ تعلیل سے مقصود اصلی

متعدی کرنا ہے اور اگر وہ وصف متعدی ہے تو اس وقت بھی وہ معارضہ فاسد ہی ہوگا۔ اس وجہ سے کہ معارضہ کا تعلق متنازع فیہ کے ساتھ نہ ہوگا۔ البتہ یہ معارضہ اس علت میں جس کی ابتداء معارض (مدمقابل بالمعارضہ) نے کی ہے کوئی فائدہ نہیں دے گا اور فرع میں اس علت کا معدوم ہونا عدم حکم کو ثابت نہیں کرتا۔

**وكل كلام صحيح في الأصل، أي في أصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند أهل الأصول، فأذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيّز الفساد إلى حيّز الصحة، ويكون مقبولاً بأصله ووصفه معًا، وإنما تذكر هذه القاعدة ههنا؛ لأن المعارضة في علة الأصل هي المسماة بالمفارقة عندهم؛ لأنه أتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الأصل والفرع، وهو فاسد عند الأكثر، فإذا أتى السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المفارقة الفاسدة، فلا بد أن يذكر ذلك الكلام بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولاً بمادته وهيأته معًا، مثاله ما قال الشافعي في إعتاق الراهن العبد المرهون: إنه لا ينفذ إعتاقه؛ لأن الإعتاق تصرّف من الراهن يلاقي حقّ المرتهن بالإبطال، فكان باطلاً كالبيع، فمن جوّز منّا المفارقة قال في جوابه: إن الإعتاق ليس كالبيع؛ لأن البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله، فلا يصحّ القياس، وهذا الفرق هو المعارضة في علة الأصل؛ لأن قائله يقول: إن علة عدم جواز البيع هي كونه محتملاً للفسخ بعد وقوعه، فهذا السؤال وإن كان مقبولاً في نفسه لكنه لما جاء به السائل على سبيل المفارقة لا يُقبل منه، فكان حقّه أن نورده نحن على سبيل الممانعة فنقول: لا نسلّم أن الإعتاق كالبيع، فإن حكم البيع التوقّف على إجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الإبطال، وأنت في الإعتاق تبطل أصلاً ما لا يجوز فسخه بعد ثبوته، حتى لو أجاز المرتهن لا ينفذ إعتاقه عندك.**

**(ترجمہ وتشریح):** اور ہر کلام جو کہ اصل وضع اور اپنے جوہر میں صحیح ہوتا ہے لیکن اہل طرد اس کو مقام اعتراض میں ذکر کرتے ہیں کہ یہ ذکر بطریق مفارقت ہوتا ہے۔ یہ ذکر بطریق مفارقت (حالانکہ) اہل اصول کے نزدیک باطل ہے مگر تم اس کلام کو علی سبیل المفارقت ذکر کرو تا کہ وہ کلام فساد سے نکل جائے اور صحت میں داخل ہو جائے جس سے کہ وہ اپنی اصل اور وضع کے ساتھ ساتھ مقبول ہو۔

وانما الخ: اور یہ قاعدہ اس مقام پر ذکر کیا گیا؟ اس وجہ سے کہ معارضہ علت اصل میں اہل اصول کے نزدیک مفارقت کے نام سے موسوم ہے۔ وجہ تسمیہ بالمفارقت اور اس نام سے موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فریق معترض ایسی علت کو لاتا ہے جس سے کہ اصل اور فرع کے درمیان فرق ہو جائے حالانکہ وہ مفارقت اکثر اصولیین کے نزدیک فاسد ہے۔ پس جب کہ سائل کلام لطیف جو کہ مقبول بھی ہو اس مفارقت فاسدہ کے ضمن میں بیان کرے تو یہ امر بھی ضروری ہے کہ اس کلام کو بعینہ ممانعت کے ضمن میں ذکر کیا جائے تا کہ یہ کلام اپنے مادہ اور ہیئت دونوں ہی کے ساتھ مقبول ہو جائے۔ **مثال:** راہن کا غلام مرہون کو آزاد

کردینا جو کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا۔ (اس کی یہ آزادگی نافذ نہ ہوگی) اس وجہ سے کہ راہن کا آزاد کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو کہ حق مرتہن کو باطل کردینے کے ساتھ لاحق ہونے والا ہے تو وہ قول اعتاق بھی باطل ہے مثل بیع کے کہ وہ بھی باطل ہے فمن الخ احناف میں جو مفارقت کے جواز کے قائل ہیں وہ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اعتاق اور بیع دونوں برابر نہیں۔ کیونکہ بیع میں فسخ کا احتمال ہے اعتاق میں فسخ کا احتمال نہیں۔ لہٰذا یہ قیاس معتبر نہ ہوگا۔ یہ فرق جو مثالاً بیان ہوا ہے وہی معارضہ ہے علت اصل میں اس وجہ سے کہ معارضہ کے قائل کا یہ قول ہے کہ بیع کے عدم جواز کی علت یہ ہے کہ بیع وقوع کے بعد بھی فسخ کا احتمال لئے ہوئے ہے۔ پس یہ اعتراض فی نفسہ اگرچہ مقبول ہے مگر جبکہ اس کو معترض نے علی سبیل المفارقت بیان کیا ہے تو وہ مقبول نہیں ہے پس اس اعتراض کا حق یہ ہے کہ ہم اس سوال کو علی سبیل الممانعت لائیں اور اس کے بعد یہ کہا جائے گا کہ اعتاق مثل بیع کے نہیں ہے اور وہ فرق اس طرح پر ظاہر ہوگا کہ بیع تو موقوف ہوتی ہے مرتہن کی اجازت پر اس وجہ سے کہ اس میں فسخ جائز ہے نہ کہ بیع کا باطل قرار دینا حالانکہ تم اعتاق میں کلام کو باطل کرتے ہو کہ یہ اعتاق ایسا امر ہے جس میں فسخ جائز نہیں ہے ثبوت اعتاق کے بعد۔ چنانچہ مرتہن اگر اس کو جائز کرنا چاہے گا بھی تو اب وہ جائز نہیں ہوگا۔

**ولـما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها، فقال: وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيها الترجيح، أى ترجيح أحد المعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة، فإن لم يتأتَّ للمجيب الترجيح صار منقطعًا، وإن يتأتَّ له فللسائل أن يعارضه بترجيح آخر، وهذا هو حكم المعارضة فى القياس، وأما المعارضة فى النقليات فقد مضى بيانها. وهو عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفًا، أى بيان فضل أحد المثلين، ولا يكون تعريفًا للرجحان لا للترجيح، ومعنى قوله: وصفاً أن لا يكون ذلک الشيء الذى يقع به الترجيح دليلاً مستقلاً بنفسه، بل يكون وصفاً للذات غير قائم بنفسه، ولهذا يترجّح شهادة العادل على شهادة الفاسق، ولا يترجّح شهادة أربعة على شهادة شاهدين. حتى لا يترجّح القياس على قياس يعارضه بقياس آخر ثالث يؤيّده؛ لأنه يصير كأنّ فى جانب قياسًا وفى جانب قياسين. وكذا الحديث لا يترجّح على حديث يعارضه بحديث ثالث يؤيّده، والكتاب لا يترجّح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيّده، وإنما يترجّح كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه، فيكون الاستحسان الصحيح الأثر مقدّمًا على القياس الجلى الفاسد الأثر، والحديث الذى هو مشهور مقدّمًا على خبر الواحد، والكتاب الذى هو محكم قطعى مقدّمًا على ما هو ظنى.**

(**ترجمہ وتشریح**):۔ معارضہ سے فراغت کے بعد معارضہ کے دفع کے بیان کو شروع کرتے ہوئے فرمایا۔

واذا الخ جبکہ معارضہ قائم ہوگیا تو اس معارضہ کو دور کرنے کی صورت ترجیح اختیار کرنی چاہئے کہ معارضین میں سے ایک کو اختیار کرلینا اس انداز سے کہ معارضہ ختم ہوجائے پس اگر مجیب (معلل اول فریق اول) ترجیح کو اختیار نہ کرسکے گا تو وہ مجیب منقطع ہوجائے گا۔ پس وہ مناظرہ سے عاجز رہ کر ایک طرف ہوچکا اور اگر ترجیح کو اختیار کرلیا مجیب نے تو اب سائل (معترض۔ فریق

ثانی) کو حق ہوگا کہ وہ دوسری ترجیح کو اختیار کر لے۔ یہ قیاس کی صورت میں معارضہ کا حکم ہے اور نصوص شرعیہ میں معارضہ کا بیان (مفصلاً گزر چکا۔وھو الخ اور ترجیح کے معنی (تعریف) دو ہم مثل میں سے ایک کے فضل کو بیان کرنا من حیث الوصف اور اگر یہ صورت نہیں ہے تو رجحان کیلئے تعریف کرنا ہوگا ترجیح کیلئے نہیں۔ترجیح کے معنی یہ ہے کہ وہ شی مستقلاً بنفسہ نہ ہو جس کو کسی دلیل کی وجہ سے ترجیح دی گئی ہو بلکہ وہ کسی ذات کیلئے وصف ہو۔اسی وجہ سے کہ فضل اور رجحان من حیث الوصف ہوتا ہے، عادل کی شہادت کو فاسق کی شہادت پر ترجیح دینا ہوتا ہے اور چار افراد کی شہادت کو دو افراد کی شہادت پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔

حتیٰ الخ چنانچہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح نہیں دی جائے گی جبکہ کسی تیسرے قیاس سے اس کا معارضہ ہو رہا ہے اور وہ اس کی موافقت کرتا ہو۔اس وجہ سے کہ ایک جانب تو ایک قیاس ہوگا اور گویا کہ دوسری جانب دو قیاس ہوں گے اور یہی حکم حدیث میں ہے کہ ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح نہیں دی جائے گی جبکہ تیسری حدیث اس کے حق میں موید ہو اور کتاب (کی آیت میں بھی یہی حکم ہے کہ) ایک آیت کو دوسری آیت پر ترجیح نہیں دی جائے گی جبکہ تیسری آیت اس کے حق میں موید ہو بلکہ اصل ترجیح کی بنیاد ان ہر سہ اقسام: قیاس، حدیث، کتاب اللہ میں سے بسبب قوت کے ایک کو ترجیح دی جائے گی۔(کہ جس وقت وہ قیاس وغیرذالک میں معارضہ ہو چکا ہو) جس کی دلیل میں قوت زائد ہوگی۔پس صحیح الاثر استحسان مقدم ہوگا قیاس جلی فاسد الاثر پر۔حدیث مشہور مقدم ہوگی خبر واحد پر اور کتاب اللہ کی آیت جو کہ محکم قطعی ہوگی وہ مقدم ہوگی اس پر جو کہ ظنی ہے۔

**وكذا صاحب الجراحات لا يترجّح على صاحب جراحة واحدة حتى تكون الدية نصفين، فإن جرح رجلاً جراحةً واحدةً وجرحه آخر جراحات متعدّدة، ومات المجروح بها، كانت الدية بين الجارحين سواء، بخلاف ما إذا كان جراحة أحدهما أقوى من الآخر؛ إذ ينسب الموت إليه بأن قطع واحدٌ يد رجل، والآخر جزّ رقبته كان القاتل هو الجاز؛ إذ لا يتصوّر الإنسان بدون الرقبة، ويتصور بدون اليد. وكذا قلنا: الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة، ولا يترجّح أحدهما على الآخر بكثرة نصيبه، صورتها: دار مشتركة بين ثلاثة نفر: لأحدهم سدسها، وللآخر نصفها، وللثالث ثلثها، فباع صاحب النصف مثلاً نصيبه، وطلب الآخران الشفعة، يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة، وعند الشافعي يُقضى بالشقص المبيع أثلاثًا؛ لأن الشفعة من مرافق الملك، فيكون مقسومًا على قدره، وإنما وضع المسألة في الشقص وإن كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتّى فيه خلاف الشافعي.**

(**ترجمہ وتشریح**):۔اور اسی طرح کہ ایک دلیل پر دو دلیلوں کو جس طرح ترجیح نہیں دی جائے گی اگر ایک شخص پر صرف ایک ہی زخم آیا ہے اور دوسرا شخص بہت سے زخم والا ہے تو یہ دونوں برابر ہیں۔(من حیث الحکم) تو کم زخم والے پر زائد زخم والے کو ترجیح نہیں دی جائے گی۔

(**فائدہ**) زخم سے مراد وہ زخم ہے جو کہ قتل کی صلاحیت رکھتا ہے۔بہا یعنی وہ تمام زخم بھی قتل کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ یعنی وہ ان زخموں کی وجہ سے مر گیا تو اب دیت کا حکم بہر دو صورت برابر ہے۔بخلاف الخ البتہ اگر مثلاً کسی شخص کا ہاتھ کاٹ دیا

گیا اور دوسرے کا گلا کاٹ دیا گیا تو ان دونوں زخموں میں سے ایک زخم زیادہ قوی ہے کہ موت کی نسبت اس کی ہی جانب ہوئی جیسا کہ مثال مذکورہ میں جاز (کاٹنے والا) قاتل ہے اس وجہ سے کہ بغیر رقبہ (گردن) انسان کا تصور نہیں ہوسکتا اور بغیر ید (ہاتھ) کے تصور کیا جاسکتا ہے۔

وکذا الخ اگر کسی مشترک شئی میں دو حصہ دار ہیں اور ان میں سے ایک کا حصہ کم اور دوسرے کا زائد ہے تو اس کے باوجود حق شئی میں دونوں کا حق مشترک ہے (زائد والے کو ترجیح نہیں دی جائے گی) صورتها الخ ایک مکان مشترک ہے تین افراد کے درمیان۔ ایک شخص کیلئے اس میں حق ملکیت چھٹا حصہ اور دوسرے کا نصف اور تیسرے کا ایک تہائی تو نصف والے حصہ دار نے اگر مکان کو فروخت کر دیا (یعنی اپنے حصہ کو) اور باقی دونوں شرکاء نے حق شفعہ کا مطالبہ کر دیا۔

تا کہ اب یہ مکان دونوں کے درمیان نصف نصف مشترک ہو جائے اس میں برابر حق شفعہ کی تقسیم ہوگی اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مبیع (صورت مذکورہ والی) کو تین تہائی پر تقسیم کیا جائے گا۔ کیونکہ شفعہ ملکیت کے حقوق اور منافع سے تعلق رکھتی ہے لہٰذا ملکیت کی بقدر ہی اس کو تقسیم کیا جائے گا۔

وانما الخ اور مسئلہ مذکورہ پڑوس کے حق میں بھی اسی طرح سے قرار دیا گیا ہے کہ پڑوسی بھی حق شفعہ میں برابر کے حقدار ہوں گے۔ اگرچہ ایک پڑوسی کا جوار (پڑوس) کم ہو اور دوسرے کا پڑوس زائد ہو اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک پڑوس کا حق جوار ہی نہیں ہے۔

الشقص۔ کسرہ کے ساتھ۔ حصہ، جائیداد مشترکہ میں حق۔ الشائع، غیر تقسیم شدہ، بسهمين میں باء برائے سبب ہے۔ متفاوتین۔ یعنی مشترک جائیداد میں سہام کسی کے کم اور کسی کے زائد ہیں۔

**وما يقع به الترجيح، أى ترجيح أحد القياسين على الآخر أربعة: بقوة الأثر كالاستحسان فى معارضة القياس، والأثر فى الاستحسان أقوى، فيترجّح عليه، فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون الشاهد الأعدل راجحًا على العادل؛ لأن أثره أقوى؟ أجيب بأنّا لا نسلّم أن العدالة تختلف بالزيادة والنقصان، فإنها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، وهو أمر مضبوط لا يتعدّد، وإنما الاختلاف فى التقوى. وبقوة ثباته، أى ثبات الوصف على الحكم المشهود به يكون وصفه ألزم للحكم المتعلّق به من وصف القياس الآخر كقولنا فى صوم رمضان: إنه متعيّن من جانب الله تعالى، فلا يجب التعيين على العبد فى النية أولى من قولهم: صوم فرض، فيجب تعيين النية فيه كصوم القضاء؛ لأن هذا أى وصف الفرضية الذى أورده الشافعى مخصوص فى الصوم، بخلاف التعيين الذى أوردناه، فقد تعدّى إلى الودائع والغصوب، وردّ المبيع فى البيع الفاسد، أى إذا ردّ الوديعة إلى المالك، والمغصوب إليه، أو ردّ المبيع الفاسد إلى البائع بأىّ جهة كانت يخرج عن العهدة، ولا يشترط تعيين الدفع من حيث كونه وديعة أو غصبًا أو بيعًا فاسدًا؛ لأنه متعيّن لا يحتمل الردّ بجهة أخرى، فيكون**

**ثبات التعيين على حكمه أقوى من ثبات الفرضية على حكمها، وقيل عليه: إن هذا إنما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية، أما إذا كان تعليله هو الصوم الفرض فلا يناسب بمقابلته إيراد مسألة ردّ الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔اور جن امور کی وجہ سے ایک قیاس پر دوسرے قیاس کو ترجیح دی جاسکتی ہے چار امور ہیں، بقوۃ الاثر ۔یعنی اثر میں زائد قوت والا ہونا کہ اس میں صفت مؤثر زائد موجود ہو مثلاً استحسان، قیاس کے مقابلہ میں کیونکہ استحسان میں اثر زیادہ قوی ہے۔لہٰذا قیاس پر استحسان کو ترجیح دی جائے گی۔فان قیل الخ اس امر سے تو یہ لازم آتا ہے کہ اعدل شاہد راجح ہوگا فقط عادل شاہد کے بالمقابل۔اس وجہ سے کہ اعدل کا اثر زیادہ قوی ہوتا ہے؟اجیب، جواب!زائد اور کم وصف عدالت میں کوئی فرق نہیں ہے۔اس وجہ سے کہ عدالت کی تعریف ہے الامر جاری عن الخ۔دینی ممنوعات (یعنی جن امور سے شریعت نے پرہیز کرنے کو کہا ہے) سے اجتناب کرنا کبائر سے پرہیز کرتے ہوئے اور گناہ صغیرہ پر اصرار نہ کرنا۔عدالت ایک امر مضبوط (محفوظ) ہے جو کہ متعدد انواع پر مشتمل نہیں ہوسکتی جس میں بعض کا بعض پر کوئی درجہ فوقیت ہو۔البتہ تقویٰ میں درجات مختلف ہیں۔(۱) متقی (۲) الاتقی۔متقی کا اطلاق اس شخص پر ہوگا جو کہ فقط منہیات سے پرہیز کرلے اور اتقی وہ شخص جو کہ منہیات اور مباحات سے پرہیز کرے جس سے کہ منہیات میں مبتلا نہ ہوجائے۔

بقوۃ الخ:۔ترجیح کی دوسری صورت۔اثبات وصف کی قوت کے ساتھ یعنی مشہود بہ حکم پر وصف کا اثبات قوی ہو اور اس کی صورت اس طرح پر ہوگی کہ دو قیاس ہوں ان میں سے ایک قیاس کا وصف متعلق بہ حکم کیلئے دوسرے قیاس کے وصف کے بالمقابل الزم ہو من حیث القیاس الآخر کا تعلق الزام کے ساتھ ہے۔

**(فائدہ)** ظاہر ہے کہ جب وصف اثبات زائد ہو اور حکم کیلئے الزم بھی تو اس کی قوت زائد ہوگی (جس کو ترجیح دی جائے گی)

**مثال:** رمضان کا روزہ جو کہ متعین ہے اللہ تعالیٰ کی جانب سے لہٰذا بندہ پر نیت میں تعیین کرنا واجب نہیں۔(احناف کا اس عبارت کے ساتھ فرمانا زائد قوی اور بہتر ہے) حضرات شافعیہ کے اس قول سے کہ روزہ رمضان فرض ہے لہٰذا تعیین واجب ہے رمضان کے روزے میں جس طرح صوم قضاء میں تعیین نیت واجب ہے۔

لان الخ:۔اولیٰ ہونے کی دلیل کیونکہ وصف فرضیت جس کو حضرات شافعیہ نے بیان کیا ہے مخصوص ہے فقط روزہ کے حق میں جو کہ دوسرے متعینہ فرضوں کی جانب متعدی نہیں ہوسکتا کیونکہ صرف وصف فرضیت کے ذریعہ دوسرے فرضوں میں تعین کو ثابت نہیں کرسکتی۔بخلاف تعیین کے جس کو احناف نے بیان کیا ہے کیونکہ تعیین (کے کلمہ) کا ایک اثر ہے جو کہ تمام فرائض میں اثر رکھتا ہے پس کلمہ تعیین جو کہ متعدی ہوتا ہے ودائع اور غصوب اور بیع فاسد میں مبیعات کے روکنے کی صورتوں میں۔یعنی جب کہ ودیعت کو مالک اور شئی مغصوب کو غاصب اور مبیع کو بائع کی جانب (بیع فاسدہ میں) واپس لوٹا دیا جائے خواہ وہ کسی بھی شکل سے ہو تو وہ شخص اپنی ذمہ داری سے بری ہوجائے گا۔بری ہونے کیلئے تعیین شرط نہیں ہے کہ ودیعت وغیرہ کی صفت سے متصف کرتا ہو۔اس وجہ سے کہ امانت (مودع) مغصوب اور مبیع (بیع فاسد کی صورت) خود بخود ہی متعین ہیں جس میں کسی دوسری جہت کا احتمال روکنے کیلئے نہیں ہوسکتا۔لہٰذا یہ امر ثابت ہوچکا کہ ثبات التعیین علی حکمہ زیادہ قوی ہے ثبات الفرضیۃ علی حکمہا سے۔

وقیل الخ:۔مذکورہ تقریر پر اعتراض!احناف کا یہ فرمانا کہ کلمہ تعیین زیادہ قوی ہے۔اس وقت ہوسکتا ہے جبکہ فریق بالمقابل

کی تعلیل محض فرضیت کے ساتھ ہو اور اگر فریق ثانی کی تعلیل صوم الفرض سے بھی ہو تو اس کے بالمقابل امثلہ مذکورہ یعنی ودیعت شئی مغصوب اور بیع فاسد کی واپسی کا بیان کرنا مناسب نہ ہوگا اور وجہ مناسب نہ ہونے کی ظاہر ہے اور وہ یہ ہے کہ احناف نے جو یہ بات کہی ہے کہ ہماری علت زیادہ قوی ہے حضرات شافعیہ کی علت کے بالمقابل اور وہ اثبت اور الزم بھی ہے (اسی جگہ اسی حقیقت کو بیان کرنا مقصود بھی ہے فقط) اور جب کہ فریق مقابل کی علت ''صوم فرض'' قرار دی گئی ہو تو اس وقت ہمارا مقصود حاصل نہ ہوگا اور جب وہ مقصود حاصل نہ ہو تو پھر اس کا بیان کرنا کیا ضروری۔ لہٰذا ترک کر دینا مناسب ہوگا۔

**وبكثرة أصوله أي إذا شهد لقياس واحد أصل واحد، ولقياس أخر أصلان، أو أصول يترجّح هذا على الأول، والمراد بالأصل المقيس عليه، ولا يكون هذا من قبيل كثرة الأدلة القياسية، أو كثرة أوجه الشبه لشيء، فإن هذه كلها فاسدة، وكثرة الأصول صحيحة كقولنا في مسح الرأس: إنه مسح، فلا يُسنّ تثليثه، فإن أصله مسح الخفّ والجبيرة والتيمم، بخلاف قول الشافعي: إنه ركن، فيُسنّ تثليثه، فإنه لا أصل له إلا الغسل. وبالعدم عند العدم، وهو العكس أي إذا كان وصف يطرد وينعكس كان أولى من وصف يطرد ولا ينعكس، فالاطراد حينئذٍ هو الوجود عند الوجود فقط، والانعكاس هو العدم عند العدم، مثل قولنا في مسح الرأس: إنه مسح فلا يُسَنّ تكراره، فإنه ينعكس إلى قولنا: ما لا يكون مسحًا، فيُسنّ تكراره كغسل الوجه ونحوه، بخلاف قول الشافعي: إنه ركن، فيُسنّ تكراره، فإنه لا ينعكس إلى قوله: ما ليس بركن لا يُسنّ تكراره، فإن المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يُسن تكراره.**

(**ترجمہ وتشریح**):۔ تیسری وجہ ترجیح! جبکہ اصول بکثرت ہوں (کسی ایک قیاس کے ساتھ) یعنی اگر ایک قیاس کیلئے تو صرف ایک اصول ہو اور دوسرے قیاس کیلئے دو یا چند اصول ہوں تو اول کے بالمقابل اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ اصل سے مراد مقیس علیہ ہے۔

ولا يكون الخ:۔ اور یہ ترجیح (بکثرت اصول) ادلہ قیاسیہ بکثرت یا ایک شئی کی بکثرت وجوہات شبہ کے قبیل سے نہیں ہے (بلکہ وہ اور شئی ہے اور یہ اور دونوں کی حقیقتیں جدا جدا ہیں) کیونکہ یہ دونوں انواع فاسدہ میں سے ہیں۔ اس کے برخلاف کثرت اصول (والی نوع) اقسام صحیحہ میں سے ہے۔ احناف کا قول سر کے مسح سے متعلق اس کی مثال ہے اور وہ قول یہ ہے کہ سر کا مسح مسح ہے۔ لہٰذا اس میں تثلیث (تین مرتبہ مسح کرنا) مسنون نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے کہ مسح رأس کی اصل (مقیس علیہ) مسح علی الخف اور مسح علی الجبیرہ اور تیمم (یہ تینوں اشیاء) ہیں بخلاف حضرات شافعیہ کے کہ ان حضرات کا قول ہے کہ وہ رکن ہے۔ لہٰذا اس میں بھی مثل دوسرے اعضاء کے تثلیث مسنون ہے۔ جبکہ اس قول کی کوئی اصل (مقیس علیہ) نہیں کہ یہ قیاس بلا اصل ہے۔ الا الخ البتہ اگر اس کی اصل ہے تو غسل ہے اور یہ ایک ہی اصل ہے۔ احناف کے قیاس کی دو اصل ہیں۔ اس وجہ سے اس کو ترجیح ہوگی۔

وبالعدم الخ:۔ وجہ ترجیح کی صورت چہارم! وصف مؤثر کے نہ ہونے کے وقت حکم کا معدوم ہونا۔ جس کو عکس کہتے ہیں یعنی

جس وقت کوئی وصف مطرد ہو اور منعکس تو ایسی حالت میں وصف مطرد کا ہونا زیادہ بہتر ہوگا وصف منعکس سے کیونکہ اطراد فقہ (درحقیقت) وجود حکم ہے۔ وجود صفت کی وجہ سے اور انعکاس (دراصل) عدم حکم ہے عدم کے وقت۔ مثال! احناف کا یہ قول (اس باب میں واضح مثال ہے) کہ مسح رأس چونکہ مسح ہے، لہٰذا اس میں تکرار مسنون نہیں۔ اس قول کو اگر منعکس کیا جائے گا تو عبارت یہ ہوگی۔ مالا یکون الخ جو ممسوح نہ ہوگا تو اس میں تکرار مسنون ہے جیسا کہ چہرہ اور ہاتھ وغیرہ اعضاء میں بخلاف الخ اس کے برخلاف حضرات شافعیہ کا یہ قول کہ مسح رکن ہے۔ لہٰذا اس میں تکرار مسنون ہے کیونکہ مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں مگر اس کے باوجود ان میں تکرار مسنون ہے۔ اس سے ثابت ہوگیا کہ حضرات شوافع کے قول کا انعکاس نہیں ہوسکتا۔

(**فائدہ**) الجبیرۃ! وہ پٹی جو کہ ہڈی ٹوٹ جانے پر باندھی جائے۔ پلاسٹر بھی اس میں داخل ہے۔

**ثم أراد أن يبين حكم تعارض الترجيحين، فقال: وإذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض أصل القياسين كان الرجحان في الذات أحق منه في الحال، أي من الرجحان الحاصل في الحال؛ لأن الحال قائمة بالذات تابعة له في الوجود، ولا ظهور للتابع في مقابلة المتبوع، فينقطع حق المالك بالطبخ والشيّ، تفريع على القاعدة المذكورة، وذلك بأنه إذا غصب رجل شاة رجل، ثم ذبحها وطبخها وشوّاها، فإنه ينقطع عندنا حقّ المالك عن الشاة، ويضمن قيمتها للمالك؛ لأنه تعارض ههنا ضربا ترجيح، فإنه إن نظر إلى أن أصل الشاة كان للمالك ينبغي أن يأخذها المالك ويضمنه النقصان، وإن نظر إلى أن الطبخ والشيّ كانا من الغاصب ينبغي أن يأخذها الغاصب ويضمن القيمة، ولكن رعاية هذا الجانب أقوى من رعاية المالك؛ لأن الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه، والعين هالكة من وجه، فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه، وحقّ الغاصب في الصنعة ثابت من كل وجه، فكان الصنعة بمنزلة الذات، والعين بمنزلة الوصف وإن كان الأمر في ظاهر الحال بالعكس؛ إذ كانت الشاة أصلاً والصنعة وصفًا على ما ذهب إليه الشافعي، وأشار إليه بقوله: وقال الشافعي: صاحب الأصل وهو المالك أحق؛ لأن الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له، فجرى الشافعي على ظاهره، وجرينا على الدقة.**

(**ترجمہ وتشریح**):۔ اس تفصیل کے بعد مصنف اس امر کو بیان کرتے ہیں کہ جب وجہ ترجیح کی دو اقسام میں تعارض ہو جائے تو اس وقت کیا حکم ہے؟ اس کی تفصیل یہ ہے۔ واذا الخ اور جب کہ ترجیح کی دو اقسام تعارض کرنے لگیں۔ (جس طرح دو قیاسوں کی اصل نے تعارض کیا) تو اس وقت فی الذات کو راجح قرار دیا جائے گا فی الحال کے بالمقابل۔ اس وجہ سے کہ حال ذات کے ساتھ قائم ہے جو کہ ذات کے تابع ہوتا ہے وجود میں اور یہ حقیقت واضح ہے کہ متبوع کے مقابلہ میں تابع کو ظاہر ہونے کا کوئی موقع نہیں ہوا کرتا۔

فینقطع الخ:۔ قاعدہ مذکورہ پر ایک مثال بطور فرع کے بیان فرما رہے ہیں و ذالك الخ۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کی بکری غصب کر کے ذبح کر لی اور اس کو تیار کر لیا۔ شوربا وغیرہ بنا لیا تو اب اس بکری سے مالک کا حق ختم ہو گیا

اور غاصب پر اس زندہ بکری کی قیمت کا ضمان واجب (ثابت ولازم) ہوجائے گا چونکہ اب وجہ ترجیح کی دو اقسام میں تعارض ہو چکا ہے۔ یعنی اگر اصل شاۃ کی جانب نظر کی جائے جو کہ غاصب کی جانب سے ہو چکا ہے تو یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غاصب اس بکری کو لے اور اس پر قیمت کا ضمان ہوجائے لیکن یہ رعایت زائد قوی ہے مالک کی رعایت کرنے سے۔ لان الـــخ جس کی دلیل یہ ہے چونکہ غاصب کا عمل بذاتہ قائم ہے من کل وجہ عین (بکری) میں مالک کا حق ثابت ہے اور من وجہ ختم ہو گیا۔ (بایں صورت کہ ذبح ہونے اور تیار ہوجانے کے بعد اس پر اسم شاۃ کا اطلاق اب نہیں ہوسکتا) کہ اب اس پر دوسری حقیقت کا اطلاق ہوگا البتہ غاصب کا حق صنعت (تیار شدہ بکری میں) من کل وجہ ثابت ہے اب صنعت بمنزلہ ذات کے ہے اور عین بمنزلہ وصف کے ہوگیا۔ حالانکہ حقیقت حال اس کے برعکس ہے کیونکہ شاۃ اصل ہے اور صنعت وصف ہے۔ چنانچہ حضرات شافعیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے جس کی جانب خود حضرت مصنف نے بھی اس عبارت وقال الشافعی الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔ صاحب اصل یعنی بکری کا مالک زیادہ حقدار ہے، غاصب کے بالمقابل کیونکہ صنعت مصنوع کے ساتھ قائم ہے اور مصنوع کے تابع بھی ہوتی ہے۔ پس حضرات شافعیہ نے ظاہر حقیقت پر حکم جاری کیا ہے اور احناف نے امر دقیق کو اختیار کیا ہے۔

**ولما فرغ عن بيان الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال: والترجيح بغلبة الأشباه، وبالعموم، وقلة الأوصاف فاسد عندنا، وقد ذهب إلى صحة كل منها الإمام الشافعي، فمثال غلبة الأشباه قول الشافعية: إن الأخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط، ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة، وهي جواز إعطاء الزكاة كل منهما للأخر، وحلّ نكاح حليلة كل منهما للآخر، وقبول شهادة كل منهما للآخر، فيكون الحاقه بابن العم أولى، فلا يُعتق على الأخ إذا ملكه، وعندنا هو بمنزلة ترجيح أحد القياسين بقياس آخر، وقد عرفت بطلانه، ومثال العموم قول الشافعية: إن وصف الطعم في حرمة الربا أولى من القدر والجنس؛ لأنه يعمّ القليل وهو الحفنة، والكثير وهو الكيل، والتعليل بالكيل لا يتناول إلا الكثير، وهذا باطل عندنا؛ لأنه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة، فلا رجحان للعموم على الخصوص، ولأن الوصف بمنزلة النص، وفي النص الخاص راجح عنده على العام، فينبغي أن يكون ههنا أيضًا كذلك، ومثال قلّة الأوصاف قول الشافعية: إن الطعم وحده أو الثمنية وحدها قليل، فيفضل على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة، وهذا باطل عندنا؛ لأن الترجيح للتأثير دون القلة والكثرة، فرب علة ذات جزئين أقوى في التأثير من علة ذات جزء واحد.**

**(ترجمه وتشریح)**:۔ ترجیحات صحیحہ سے فراغت کے بعد ترجیحات فاسدہ کا بیان فرماتے ہوئے تحریر کرتے ہیں۔

والترجیح الخ (۱) اشیاء کے غلبہ کی وجہ سے ترجیح دینا۔ (۲) وصف عموم کی وجہ سے ترجیح دینا۔ (۳) قلت اوصاف کی وجہ سے ترجیح دینا۔ احناف کے نزدیک یہ ہر سہ اقسام وجہ ترجیح کی فاسد ہیں اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ نے ان تینوں اقسام کو صحیح فرمایا ہے۔ ہر قسم کی وضاحت ایک فرع کو ایک شی سے شباہت ہو اور دوسری اصل (مقیس علیہ) میں دو یا زائد سے مشابہت ہو

اور بالعموم کا مطلب یہ ہے کہ وصف خاص کے بالمقابل وصف عام کو ترجیح دی جائے۔

قلة الاوصاف الخ سے مراد ہے کہ کثرت اوصاف کے بالمقابل اوصاف کی قلت کو ترجیح دی جائے۔ مثالیں! غلبہ اشباہ کی مثال حضرات شافعیہ کے قول کے مطابق، بھائی مشابہ ہے فقط والد اور ولد کے من حیث المحرمیت اور ابن العم مشابہ ہے بکثرت وجوہات سے اور وہ وجوہ کثیرہ یہ ہیں۔ ہر ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دے سکنا کہ وہ جائز ہے اور فسخ نکاح کے بعد ایک کی زوجہ سے دوسرے کے نکاح کا جائز ہونا۔ ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں قابل قبول ہونا۔ پس اخ کا ابن عم کے ساتھ بہتر ہوگا۔ لہٰذا اخ (بھائی) پر آزادگی لازم نہ ہوگی۔ یعنی اگر بھائی بھائی کا مالک ہوگیا تو اس پر آزادگی نافذ نہ ہوگی۔ احناف کے نزدیک یہ نوع یعنی اگر بھائی بھائی کا مالک ہوگیا تو اس پر آزادگی نافذ ہوگی۔ احناف کے نزدیک یہ نوع (ترجیح بغلبہ اشباہ) بمنزلہ اس ترجیح کے ہے جو کہ دو قیاسوں میں سے ایک قیاس کو ترجیح دی جائے کسی دوسرے قیاس کے ساتھ۔ جس کا باطل ہونا (ماقبل میں) معلوم ہو چکا ہے۔ دوسری وجہ فاسد کی مثال! حضرات شافعیہ کے نزدیک حرمت ربوٰ کیلئے وصف "طعم" اولیٰ ہے، (راجح ہے) قدر اور جنس کے بالمقابل۔ اس وجہ سے کہ یہ وصف (طعم) عام ہے قلیل کے حق میں (بھی ہوتا) ہے۔ یعنی ایک حفنہ والی مقدار میں بھی یہ وصف ہوگا اور کثیر مقدار میں بھی اور وہ مقدار کثیر کیل ہے اور کیل کے ساتھ تعلیل کرنا (کماقاله الاحناف) کثیر مقدار والی صورت میں ہی ہو سکتا ہے۔

وھذا الخ:۔ احناف کے نزدیک یہ وجہ ترجیح باطل ہے اس وجہ سے کہ حضرات شافعیہ کے نزدیک جب کہ تعلیل علت قاصرہ کے ساتھ جائز ہے تو پھر خصوص پر عموم کیلئے کوئی وجہ ترجیح نہ ہوگی۔ اور وصف (یعنی علت) بمنزلہ نص کے ہے اور نص میں حضرات شافعیہ کے نزدیک خاص کو راجح تسلیم کیا گیا ہے عام کے بالمقابل لہٰذا اس مقام پر بھی یہی مناسب ہوگا کہ وصف خاص اولیٰ ہو۔

تیسری وجہ فاسد کی مثال! حضرات شافعیہ کا قول طعم فقط یا ثمنیت فقط قلیل ہے۔ لہٰذا اسی کو فضیلت دی جائے گی۔ قدر و جنس پر (علت ربوٰ تسلیم کئے جانے میں) جس کو احناف نے قرار دیا ہے کہ وہ دونوں مجتمع حالت میں علت ہیں احناف کے نزدیک۔ احناف کے نزدیک یہ وجہ ترجیح باطل ہے اس وجہ سے کہ ترجیح تاثیر کیلئے ہوا کرتی ہے قلت تاثیر میں کثرت کیلئے نہیں۔ چنانچہ ایسا بسا اوقات ہوتا ہے کہ ایک ایسی علت جو کہ دو اجزاء سے مرکب ہو تاثیر میں زیادہ قوی ہوتی ہے اس علت سے جو کہ فقط ایک جزء ہی پر مشتمل ہو اصل مدار اثر کی قوت کا ہے، کثرت و قلت کا نہیں۔

**وإذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا، هذا شروع بحث في انتقال المعلل إلى كلام آخر بعد إلزامه، أي إذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات أو دفع العلل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض كانت غايته أن يلجئ إلى الانتقال، أي غاية المعلل أن يضطرّ إلى الانتقال، وهو أربعة أقسام؛ لأنه إمّا أن ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الأولى كما إذا علّل في الصبي المودَع مالاً أنه إذا استهلک الوديعة لا يضمن؛ لأنه مسلّط على الاستهلاک من جانب المودِع، فإن قال السائل: لا نسلّم أنه مسلّط على الاستهلاک، بل على الحفظ ينتقل المعلّل إلى علة أخرى يثبت بها العلة الأولى أعني التسليط على الاستهلاک ألبتة. أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر بالعلة**

**الأولى كما إذا علّل على جواز إعتاق المكاتب الذي لم يؤدّ شيئًا من بدل الكتابة عن الكفارة بأن الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالإقالة، أو بعجز المكاتب عن الأداء، فلا يمنع الصرف إلى الكفارة، فإن قال الخصم: أنا قائل أيضًا بموجبه؛ إذ عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف إلى الكفارة، وإنما المانع هو نقصان تمكّن في الرق بسبب هذا العقد؛ إذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة، فحينئذٍ ينتقل المعلّل من حكم إلى حكم آخر بالعلة المذكورة، ويقول: هذا العقد لا يوجب نقصانًا مانعًا من الرق؛ إذ لو كان كذلك لما جاز فسخه؛ لأن نقصانه إنما يثبت بثبوت الحرية من وجه، والحرية من وجه لا تحتمل الفسخ، فقد أثبت المعلّل بالعلة الأولى أعني احتمال الكتابة لفسخ الحكم الآخر، وهو عدم إيجاب نقصان مانع من الرق.**

(**ترجمه وتشریح**):۔مصنف رحمہ اللہ معلل کا دوسرے کلام کی جانب منتقل ہونا اور اس کی اقسام کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

واذا الخ:۔اس تفصیل کے مطابق جو ماقبل میں بیان کی جا چکی ہے۔(جس میں اعتراضات ہیں) اور ان اعتراضات سے فریق مقابل کے بیانات رد کیے جا چکے ہیں۔اس تفصیل کے بعد جب علل طردیہ اور مؤثرہ کا دفعیہ ہو چکا ہے یا فقط علل طردیہ کا دفعیہ ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اب اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مجبوراً معلل (فریق مقابل) انتقال الی کلام الآخر کو اختیار کرلے اور اس انتقال کی چار اقسام ہیں۔

(**فائدہ**)او دفع الخ بعض علماء کے قول سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ فقط ایک نوع علل طردیہ کا دفعیہ بھی اس پر مجبور کرتا ہے کہ انتقال الی کلام الآخر کو معلل اختیار کرے اقسام اربعہ کی تفصیل یہ ہے۔

لانہ الخ:۔(ا) معلل یا تو ایک علت سے دوسری علت کی جانب منتقل ہوگا تا کہ وہ علت اول کو ثابت کر دے، **مثال**:۔ امانت اگر کسی بچہ کے پاس رکھی گئی ہو اور وہ امانت مال ہو اور بچہ وہ مال ہلاک کر دے تو بچہ پر ضمان واجب نہ ہوگا۔اس کی علت معلل نے ہر بچہ کے حق میں بیان کی ہے کہ وہ بچہ مودع کی جانب سے ہی اس مال کے ہلاک کرنے پر مسلط ہو گیا ہے۔

فان الخ:۔اگر کوئی معترض یہ اعتراض کرے کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ بچہ مودع کی جانب سے ہلاک کرنے پر مسلط ہوا ہے بلکہ بچہ تو حفاظت کیلئے اس کی جانب سے مامور ہے۔اس اعتراض کے بعد معلل اب دوسری علت کی جانب منتقل ہوگا تا کہ وہ اس علت ثانی کے ذریعہ اول علت کو ثابت کر دے اور اول علت جو کہ مذکور ہو چکی ہے (التسليط على الاستهلاك البتہ)۔

(**فائدہ**) دوسری علت یہ ہو سکتی ہے بچہ جبکہ قاصر العقل ہے، غیر مکلف ہے جس کو ہلاکت کی کوئی پرواہ نہیں ہو سکتی، اس کے باوجود امین کا امانت بچہ کے پاس رکھنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ امین کو ہلاکت پر کوئی خیال نہیں ہے اور وہ خود ہی راضی ہے کہ اگر ہلاک ہو جائے تو مذائقہ نہیں۔

او الخ:۔قسم دوم! ایک حکم سے دوسرے حکم کی جانب متوجہ ہو جائے علت اول کے ساتھ۔مثلاً اگر عبد مکاتب نے بدل کتابت ادا نہ کیا تھا اور اس مکاتب کو کفارہ میں آزاد کر دیا گیا تو یہ جائز ہے جس کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ عقد کتابت فسخ کو قبول کر سکتا

ہے اقالہ کے ذریعہ یا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی صورت میں۔ اس طرح کا عقد مانع نہیں ہوسکتا کہ اس کو کفارہ کی جانب تبدیل کردیں البتہ اگر مانع اس تصرف میں یہ وجہ (علت) ہوسکتی ہے کہ عبد مکاتب میں رقیت میں تمکن مالک کو ناقص حاصل ہے اس عقد کتابت کی وجہ سے اس وجہ سے کہ عقد کتابت کے بعد اس کو استحقاق حاصل ہو چکا ہے۔ اس وقت معلل ایک حکم سے دوسرے حکم کی جانب منتقل ہوگا۔ علت مذکورہ کے ساتھ (علت مذکورہ یہ ہے الکتابة عقد الخ) اور وہ یہ کہنے پر مجبور ہوگا کہ یہ عقد کتابت اس نقصان کو ثابت نہیں کرے گا جو کہ رقیت کیلئے مانع ہوسکے چونکہ اگر یہ عقد اس درجہ کا مانع ہوتا اور تصرف نہ کرنے دیتا تو پھر اس کا فسخ کردینا کیوں جائز ہے؟ کیونکہ نقصان فی التمکن تو ثابت ہوتی ہے من وجہ حریت کے ثابت ہونے سے اور من وجہ حریت فسخ کا احتمال نہیں رکھتی لہٰذا اس کلام ثانی سے معلل نے اول علت ہی کو ثابت کردیا ہے اور وہ یہ ہے "احتمال الکتابة الخ"

أو ينتقل إلى حكم آخر وعلة أخرى، كما في المسألة المذكورة بعينها إذا قال السائل: إن عندى هذا العقد، لا يمنع من التكفير، بل المانع نقصان الرقّ، يقول المعلّل: هذا عقد معاملة بين العباد كسائر العقود، فوجب أن لا يوجب نقصانًا في الرق مثله فهذا انتقال إلى حكم آخر وعلة أخرى كما ترى. أو ينتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول، لا لإثبات العلة الأولى، ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية، ولهذا قال: وهذه الوجوه صحيحة إلا الرابع؛ لأن الانتقال إنما جوّز ليكون مقاطع البحث في مجلس المناظرة، ولا يتمّ ذلك في الرابع؛ لأن العلل غير متناهية في نفس الأمر، فلو جوّزنا الانتقال إلى العلل لأجل الحكم الأول بعينه لتسلسلَ إلى ما لا يتناهى، ثم أورد على هذا أن إبراهيم قد انتقل إلى علة أخرى لإثبات الحكم الأول حيث حاجّه نمرود اللعين لإثبات الإله، فقال إبراهيم: ربيّ الذى يحيي ويميت، قال نمرود: أنا أحيي وأميت، فأمر بإطلاق أحد المسجونين وقتل الآخر، فانتقل إبراهيم لإثبات الإله إلى علة أخرى وقال: فإن اللّٰه يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب، فبُهت نمرود وسكت، فأجاب المصنف عنه بقوله: ومحاجّة الخليل مع اللعين ليست من هذا القبيل؛ لأن الحجة الأولى كانت لازمة حقة، ولكن لم يفهم اللعين مرادَها، فساغ للخليل أن يقول: هذا ليس بإحياء وإماتة، بل إطلاق وقتل، وعليك أن تُميت الحي بقبض الروح من غير آلة، وتحيي الموتى بإعادة الحياة فيهم، إلا أنه انتقل دفعًا للاشتباه من الجهال؛ فإنهم كانوا أصحاب الظواهر لا يتأمّلون في حقائق المعاني الدقيقة، فضمّ إليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه لينقطع مجلس المناظرة، ويعترفون بالعجز.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ تیسری قسم! معلل ایک سے دوسرے حکم اور دوسری علت کی جانب متوجہ ہو۔ اس کی مثال بعینہ مسئلہ مذکورہ میں موجود ہے۔

اذا قال الخ:۔ اگر سائل یہ بیان کرے کہ میرے نزدیک یہ عقد کتابت کفارہ میں آزاد کرنے کے حق میں مانع نہیں ہے بلکہ اگر مانع ہے تو رقیت میں نقصان کا ہو جانا ہے تو اس پر جو معلل ہو گا یہ کہے گا کہ یہ عقد کتابت معاملہ ہے بندوں کے درمیان مثل دیگر تمام عقود کے۔ لہٰذا یہ ثابت ہوتا ہے (اس حقیقت سے) کہ اس نوع کا عقد رقیت میں نقصان ثابت نہیں کرے گا۔ یہ جواب دراصل قسم ثالث "انتقال الی الحکم آخر الخ" سے دیا گیا ہے۔

او الخ:۔ قسم رابع! ایک علت سے دوسری علت کی جانب منتقل ہونا اول حکم کو ثابت کرنے کیلئے۔ اس نوع کیلئے کوئی نظیر فقہی مسائل میں نہیں ملتی۔ چنانچہ اس کو پیش مصنف رحمۃ اللہ نے فرمایا۔ وھذا الوجوہ الخ کہ قسم رابع کے علاوہ اول، دوم اور سوم تینوں اقسام درست ہیں کیونکہ معلل اپنے مقصود کے اثبات میں مشغول ہوا ہے اس کے علاوہ اور کسی جانب متوجہ نہیں ہوا۔ (ان اقسام ثلثہ کے ذریعہ) ظاہر ہے کہ حسب ضرورت دوسرے کلام کی جانب متوجہ ہونا غیر مناسب نہیں ہو سکتا۔ اثبات امر کیلئے معلل کا یہی کام ہے کہ وہ معترض کے سامنے ہر ممکن اثبات کرے۔

لان الخ:۔ قسم رابع کے غیر درست ہونے کی دلیل اور وجہ دراصل انتقال اس لئے جائز قرار دیا گیا تا کہ بحث مجلس مناظرہ منقطع ہو جائے اور یہ قسم رابع سے حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ علتوں کا سلسلہ تو لامتناہی ہے۔ (جو ختم نہیں ہو سکتا) نفس الامر کے اعتبار سے۔ پس اگر علتوں کی جانب انتقال کو بھی جائز تسلیم کر لیا جائے۔ حکم اول بعینہ کے اثبات کیلئے تو یہ صورت لامتناہی سلسلہ کی جانب رخ اختیار کر لے گا۔

ثم الخ:۔ اس پر ایک اعتراض ہے۔ جس کی تقریر یہ ہے! حضرت ابراہیم علیہ السلام حکم اول کو ثابت کرنے کیلئے دوسری علت کی جانب متوجہ ہوئے تھے۔ جس وقت نمرود نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے مناظرہ کیا تھا۔ (اس پر تا قیامت لعنت ہو) حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا نمرود پر رد کرتے ہوئے کہ میرا رب تو وہ ہے جو کہ زندگی عطا کرتا ہے اور موت طاری کرتا ہے نمرود نے جواب دیا کہ یہ قدرت تو مجھ کو بھی حاصل ہے اور ایک قیدی کو آزاد کرنے کا حکم دیا اور ایک قیدی کو قتل کرا دیا۔ اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام دوسری علت کی جانب منتقل اور متوجہ ہوئے۔ اپنے مقصود کو ثابت کرنے کیلئے اور ارشاد فرمایا "فان اللہ یاتی الخ" اس کو سن کر نمرود حیران و پریشان ہو گیا۔ کوئی جواب بن نہ آیا اور خاموش رہ گیا۔ حضرت مصنف رحمۃ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا۔ ومحاجتہ الخ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا لعین نمرود کے ساتھ مناظرہ کرنا اس شکل (رابع فاسد) میں داخل ہے ہی نہیں۔ اس وجہ سے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جو اول حجت قائم فرمائی ہے وہ تو لازمہ ہے اور ہر نوع کے نقص وغیرہ سے محفوظ ہے۔ ثابت شدہ حجت ہے مگر نمرود اس حجت کی مراد سمجھ نہ سکا۔ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام خلیل اللہ نے نمرود مردود کے فہم کی اس حالت کو دیکھا تو دوسرا طریقہ اختیار فرمایا (اور یہ نہیں فرمایا کہ جس کو اے نمرود! تو نے حیات اور موت قرار دیا ہے وہ موت و حیات نہیں ہے) بلکہ وہ آزاد کرنا اور قتل کرنا ہے اور موت کی حقیقت تو یہ ہے کہ کسی زندہ شخص سے بغیر آلہ کی مدد کے اس کی روح کو قبض کر لے اور مردہ کو زندہ کرنا یہ ہے کہ اس میں حیات کو لوٹا دے۔

الا الخ:۔ اس جواب اور بیان حقیقت سے قصداً اعراض کرتے ہوئے جہلاء کے اشتباہ کو دفع کرنے کی جانب متوجہ ہوئے کہ یہ جہلاء اہل ظاہر ہیں دقیق معنی میں غور و فکر نہیں کریں گے۔ لہٰذا حجت ظاہرہ کو اختیار فرمایا۔ جس میں کوئی اشتباہ نہیں ہو سکتا

تا کہ مجلس مناظرہ ختم ہو جائے اور یہ اپنے عجز کا اعتراف کر لیں۔

ثم لما فرغ المصنف عن بحث الأدلة الأربعة أراد أن يبحث بعدها عما ثبت بالأدلة، وقد قلت فيما سبق: إن موضوع علم الأصول على المذهب المختار هو الأدلة والأحكام جميعًا. فبعد الفراغ عن الأول شرع في الثاني، فقال: ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس، يعني الكتاب والسنة والإجماع شيئان: الأحكام وما يتعلّق به الأحكام، وإنما استثنيت القياس؛ لأنه لايُثبت شيئًا وإنما هو للتعدية، ولو أريد بالثبوت المعنى الأعم، فيمكن أن يراد بالحجج: الأدلة الأربعة، والمراد بالأحكام: الأحكام التكليفية، وبما يتعلّق به الأحكام الوضعية، وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة، والذي يعلم من التوضيح في ضبطها: أن الحكم مفتقر إلى الحاكم والحكوم عليه والمحكوم به، فالحاكم: هو الله تعالى، والمحكوم عليه: هو المكلّف، والمحكوم به: فعل المكلّف من العبادات والعقوبات وغيرهما، والأحكام صفات فعل المكلّف من الوجوب، والندب، والفرضية، والعزيمة، والرخصة، فعلى هذا التحقيق، الأحكام هي صفات الفعل، وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة، وهذا المبحث مبحث فعل المكلّف يعني المحكوم به، ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الأهلية والأمور المعترضة عليها، وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ دلائل اربعہ سے فراغت کے بعد حضرت مصنف رحمہ اللہ ان دلائل سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں۔ ان کی بحث کا آغاز کرتے ہیں۔ شارح رحمہ اللہ کی یہ رائے ہے کہ علم اصول فقہ کا موضوع ان دو اجزاء سے مرکب ہے (۱) دلائل (۲) احکام۔ اول جز سے فراغت کے بعد ثانی جز کا آغاز فرما رہے ہیں۔

فصل:۔ جن دلائل اور حجتوں کا ذکر ماقبل میں گزر چکا۔ یعنی کتاب اللہ اور سنت اور اجماع ان سے جو ثابت ہوتا ہے وہ کل دو چیزیں ہیں (۱) احکام (۲) اور جو اشیاء احکام کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں۔ مثلاً حکم کی علت، حکم کیلئے شرائط، حکم کے اسباب، احکام کی علت وغیرہ۔

وانما الخ:۔ دلائل ماسبق میں قیاس کو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔ اس وجہ سے کہ قیاس سے (مستقلاً) کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ تعدیہ کیلئے ثابت ہوتا ہے (کہ ایک معلوم حکم پر قیاس کیا جاتا ہے، جو کہ دوسرے حکم کیلئے متعدی ہوتا ہے) اور اگر ثبوت سے مراد معنی اعم لئے گئے ہوں تو یہ ممکن ہے کہ حجتوں کے دلائل اربعہ مراد ہوں اور احکام سے مراد احکام تکلیفیہ ہوں گے اور جن امور کا تعلق ان احکام سے ہے وہ احکام وضعیہ ہیں۔ علماء نے ان قواعد کو منتشر طریقہ سے بیان فرمایا ہے اور کتاب ''توضیح'' سے ضبط احکام میں جو امور معلوم ہوئے ہیں وہ یہ ہیں کہ حکم کیلئے حاکم کا ہونا اور محکوم علیہ نیز محکوم بہ کا ہونا لازمی ہے۔ پس حاکم تو اللہ تعالیٰ اور محکوم علیہ بندہ مکلف اور محکوم بہ وہ افعال جو کہ بندوں سے ادا ہوتے ہیں۔ مثلاً عبادات، عقوبات وغیرہ وغیرہ۔

اور احکام فعل مکلف کی صفات ہیں۔ یعنی بندہ مکلف جن احکام کا پابند ہے وہ فرض یا واجب وغیرہ کی صفات سے متصف

ہیں لہٰذا اس تحقیق کی بناء پر احکام وہ صفات فعل ہیں جن کا بیان کتاب اللہ کی بحث ''عزیمت ورخصت'' کے تحت گزر چکا ہے اور یہ بحث فعل مکلف یعنی محکوم بہ کی بحث ہے اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

شارح رحمۃ اللہ کی رائے ہے کہ ان تمام مباحث وتفصیلات کے بعد یہ اور قابل ذکر ہے کہ قدیم علماء اہل اصول سے اس باب میں ضرور تسامح فی التقسیم ہوا ہے۔

**أمّا الأحكام فأربعة**: يعني المحكوم به الذى هو عبارة عن فعل المكلّف أربعة أنواع: **الأول**: حقوق الله تعالى خالصة، وهو ما يتعلّق به نفع العام كحرمة البيت، فإن نفعه عام للناس باتّخاذهم إياه قبلة، وكحرمة الزنا، فإن نفعه عام للناس بسلامة أنسابهم، وإنما نسب إلى الله تعالى تعظيمًا، وإلا فالله تعالى عن أن ينتفع بشيء، فلا يجوز أن يكون حقًا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق؛ لأن الكل سواء في ذلك. **والثاني**: حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير، ولهذا يباح بإباحة المالك. **والثالث**: ما اجتمعا فيه، وحقّ الله غالب كحد القذف، فإن فيه حق الله تعالى من حيث أنه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح، وحقّ العبد من حيث إزالة عار المقذوف، ولكن حق الله غالب حتى لا يجرى فيه الإرث والعفو، وعند الشافعي حقّ العبد فيه غالب، فتنعكس الأحكام. **والرابع**: ما اجتمعا فيه، وحقّ العبد غالب كالقصاص، فإن فيه حق الله، وهو إخلاء العالم عن الفساد، وحقّ العبد لوقوع الجناية على نفسه، وهو غالب لجريان الإرث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔احکام یعنی محکوم بہ کی چار قسمیں ہیں۔(۱) خالص حقوق اللہ تعالیٰ (۲) خالص حقوق العباد (۳) جن میں دونوں موجود ہوں۔ یعنی حقوق اللہ اور حقوق العباد البتہ حق اللہ کا غلبہ ہو۔ مثلاً حد قذف (۴) جس میں دونوں موجود ہوں البتہ حق العبد کا غلبہ ہو۔ مثلاً قصاص۔ **اول نوع کی تشریح!** خالص حق اللہ یعنی وہ امور جس میں عام نفع ہو، نفس کا تزکیہ، قلب میں تقویٰ، جو کہ اخروی زندگی کو کامل بنادیتا ہے۔ مثال بیت اللہ کی حرمت وعزت کرنا، کہ اس میں انسانوں کا عام نفع ہے کہ اس کو قبلہ بنالیا جائے کہ کامل درجہ کی توجہ الی اللہ ہوگی۔ **دوسری مثال**:۔ زنا کا حرام ہونا کہ اس سے بھی عام انسانوں کو نفع ہے تا کہ لوگوں کے نسب سالم اور محفوظ رہیں اور اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب کی گئی یعنی اس کو حق اللہ سے تعبیر کیا گیا یہ تعظیماً ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کو نفع کسی شی سے پہنچے، اس کی ذات اس سے پاک وبرتر ہے، اس اعتبار سے اس کو حق اللہ نہیں کہا جائے گا۔ (کہ اللہ تعالیٰ کو اس سے کوئی نفع ہو رہا ہے) اور نہ بوجہ مخلوق ہونے کے کیونکہ مخلوق ہونے میں تو ہر شی برابر ہے، **دوسری نوع** خالص حق العبد، یعنی وہ امور جن سے بندہ کے دنیوی مصالح خاص طور سے متعلق ہوں۔ مثلاً:۔ غیر کے مال کا حرام ہونا۔ البتہ جب مالک اس کو مباح کردے تو اب وہ حلال ہوگا۔ **تیسری نوع** جس میں حق العبد اور حق اللہ دونوں جمع ہوں البتہ حق اللہ کا غلبہ ہو، مثلاً حد قذف، اس اعتبار سے کہ پاکدامن عورت (مرد) کی حرمت کو برباد کرنا، ضائع کرنا ہے۔ حق اللہ ہے اور جس پر تہمت لگائی گئی ہے اس سے اس الزام اور عار کو دور کرنا ہے، اس اعتبار سے یہ حق العبد ہے۔ البتہ غلبہ حق اللہ کو ہے کیونکہ سبب وجوب اس حد کا

عزت وآبرو پر حملہ کرنا ہے۔اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی کیونکہ بندہ کا حق غالب نہیں ہے اور وراثت بندوں کے حقوق میں ہے۔لہٰذا جس پر تہمت تھی اگر وہ مرجائے تو اس کے وارث کو حد قذف کا مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا۔تفصیلات کیلئے فقہ کی کتب کا مطالعہ کریں اور نہ معاف کیا جاسکتا ہے۔یعنی جس پر تہمت لگائی گئی جب یہ قاضی کی عدالت میں ثابت ہوجائے تو اب اس کو معاف کرنے کا حق نہیں۔حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک حق العبد کا غلبہ ہے۔لہٰذا اب فقہی احکام اس کے برعکس ہوں گے کہ وراثت جاری ہوگی۔معاف کرنے کا بھی حق ہوگا۔**قسم رابع!** جس میں حق العبد کا غلبہ ہے مثلاً قصاص اس میں حق اللہ ہے اس اعتبار سے کہ عالم کو فساد سے پاک وصاف کرنا ہے اور حق العبد اس بناء پر ہے کہ اس کی ذات پر یہ قصور واقع ہوا ہے جو کہ غالب ہے اس اعتبار کی وجہ سے اس میں وراثت جاری ہوگی اور اس کے عوض میں مال لے کر مصالحت کرنا بھی درست ہوگا اور معاف کردینا بھی اس کو جائز ہے۔

**وحقوق اللّٰه ثمانية أنواع: عبادات خالصة، لا يَشُوبُها معنى العقوبة والمؤنة كالإيمان وفروعه، وهي الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وإنما كانت فروعًا للإيمان؛ لأنها لا تصح بدونه، وهو صحيح بدونها. وهي، أي العبادات أنواع ثلاثة: أصول، ولواحق وزوائد، يعني إن في مجموع الإيمان وفروعه هذه الثلاثة، لا أن في كل منهما هذه الثلاثة، فالإيمان أصله التصديق، والملحق به الإقرار، والزوائد هي الفروع الباقية، أو نقول: الزوائد في الإيمان هي تكرار الشهادة، والأصل في الفروع الصلاة؛ لأنها عماد الدين، ثم الزكاة ملحقة بها؛ لأن نعمة المال فرع لنعمة البدن، ثم الصوم؛ لأنه شرع لقهر النفس، ثم الحج، ثم الجهاد، فهذه الفروع فيما بينها أصول ولواحق، وحينئذٍ الزوائد هي نوافل العبادات وسننها. وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود، وهي حدّ الزنا، وحدّ الشرب، وحدّ القذف، وحدّ السرقة. وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بسبب قتل المورث، فإن العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه، وهذا قاصر منه، ولهذا يُجزى به الصبي.**

(**ترجمہ وتشریح**) :۔اللہ تعالیٰ کے حقوق آٹھ اقسام پر مشتمل ہیں۔(۱) عبادات خالصہ، اس میں عقوبت اور مشقت نہیں پائی جاتی، مثال ایمان اور اس کی فروعات اور فروعات ایمان، نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج ہے اور یہ فروعات ایمان اس وجہ سے ہیں کہ بغیر ایمان کے یہ معتبر ہی نہیں ہوتے اور ایمان بغیر فروعات کے درست ہے اور عبادات کی تین قسمیں ہیں: (۱) اصول (۲) لواحق (۳) زوائد یعنی ایمان مجموعی حیثیت سے اور اس کی فروعات تین اقسام پر مشتمل ہیں۔ہر ایک کی تین تین اقسام ہیں۔ایمان اس کی اصل تصدیق (بالقلب) ہے۔ظاہر ہے کہ قلب کے ساتھ تصدیق ہونا ایک مستحکم اصل ہے جو کہ ساقط ہونے کا احتمال ہی نہیں رکھتی۔اس کے ساتھ جو شئی لاحق ہے۔وہ اقرار ہے جو کہ فی الواقعہ ترجمان قلب ہے، مافی الضمیر کو ادا کرتا ہے اور تیسری نوع، زوائد کی ہے جو کہ باقی فروعات ہیں یا یہ کہ زوائد سے مراد کلمہ شہادت کا مکرر ادا کرنا۔فروعات میں اصل نماز ہے چونکہ اس کو عماد الدین (دین کا ستون) قرار دیا گیا ہے، اس کے بعد زکوٰۃ اس کے ساتھ لاحق ہے کیونکہ مال والی نعمت، بدن کی نعمت کی فرع ہے۔اس کے بعد زکوٰۃ بھی ملحق ہے اس وجہ سے کہ اس کی مشروعیت نفس پر قہر اور اس کے تزکیہ کرنے کی وجہ

سے ہوئی ہے اس کے بعد جہاد اور حج ہے۔ یہ فروعات جن میں اصول اور لواحقات موجود ہیں اور اب ان میں زوائد امور نوافل عبادات اور سنن ہیں۔

عقوبات الخ:۔ عقوبات کی دو قسمیں ہیں۔(۱) کاملہ (۲) قاصرہ یعنی عقوبات کا زجر و تنبیہ میں کامل ہونا۔ مثلاً حدود۔ حد زنا، حد شرب، حد قذف، حد سرقہ، دوسری نوع کی مثال میراث سے محروم کر دینا کہ مورث کو وارث نے قتل کر دیا ہو۔ اب اس کا قاصر ہونا اس طرح پر ہے کہ کامل تو اس سے قصاص لیتا ہے اور اس کے بالمقابل یہ محروم عن الوراثت کر دیا جائے، اس وجہ سے کہ اس کا اجراء بچہ کے حق میں بھی ہوسکتا ہے۔

(**فائدہ**) اس میں قدرے تفصیل ہے۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تو محروم ہوگا۔ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک محروم نہ ہوگا۔ قال في الهداية "والصبي ليس من اهل العقوبة" یعنی بچہ اہل عقوبت میں سے نہیں اس وجہ سے بچہ محروم نہ ہوگا۔

**وحقوق دائرة بينهما، أي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فإن فيها معنى العبادة من حيث إنها تؤدّى بالصوم والإعتاق والإطعام والكسوة، ومعنى العقوبة من حيث إنها لم تجب ابتداء، بل وجبت أجزية على أفعال محرّمة صدرت عن العباد. وعبادة فيها معنى المؤنة، أي المحنة والثقل كصدقة الفطر، فإنها في أصلها عبادة ملحقة بالزكاة، ولهذا شرط لها الإغناء، ولكن فيها معنى المؤنة، ولهذا تجب عمّن يمونه وينفق عليه كنفسه وأولاده الصغار وعبيده المملوكين، فإنه لما مَأنَهم بالنفقة والولاية وجب أن يمونهم بالصدقة أيضًا لدفع البلاء. ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر، فإنه في نفسه مؤنة للأرض التي يزرعها، ولو لم يعط العشر للسلطان لاسترد الأرض منه، وأحالها بيد آخر، ولكن فيها معنى العبادة، وهو أنه يصرف مصارف الزكاة، ولا يجب إلا على المسلم، فحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب. ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج، فإنه في نفسه مؤنة للأرض التي يزرعها، وإلا استردّها السلطان منه، وأحالها بيد آخر، ولكن فيه معنى العقوبة من حيث إنه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم. وحقّ قائم بنفسه، أي ثابت بذاته من غير أن يتعلّق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه أداؤه، بل استبقاه الله تعالى لأجل نفسه، وتولّى أخذه وقسمته من كان خليفته في الأرض، وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن، فإن الجهاد حق الله، فينبغي أن يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى، لكن أوجب أربعة أخماسه للغانمين منّةً منه عليهم، وأبقى الخُمس لنفسه، وكذا المعادن، فإنها اسم لما خلقه الله في الأرض من الذهب والفضة، فينبغي أن يكون كله لله تعالى، ولكن الله تعالى أحلّ للواجد أو للمالك أربعة أخماسه منّةً منه وفضلًا.**

(**ترجمه وتشریح**) :۔ چوتھی قسم ان حقوق کی ہے جو کہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہیں کہ دونوں جہتوں کو

شامل ہیں، مثلاً کفارات کہ ان میں عبادت کے معنی اور مفہوم موجود ہے۔ بایں صورت کہ روزہ، غلام کو آزاد کرنے، فقراء کو کھانا کھلانے، کپڑا دینے سے ادا ہوتے ہیں اور عقوبت کا مفہوم اس حیثیت سے کہ یہ ابتداء تو لازم ہوتی نہیں بلکہ ایسے افعال کے صادر ہونے سے جو کہ بندوں پر حرام ہیں لازم ہوتی ہے۔

**پانچویں نوع:۔** عبادت جس میں مشقت کے معنی پائے جاتے ہیں۔ المونۃ کے معنی محنت، مشقت، بھاری پن، بوجھ کے آتے ہیں۔ مثلاً صدقہ فطر، کہ اصل تو اس میں عبادت ہے کہ زکوٰۃ کے ساتھ لاحق ہے کہ جس طرح کہ زکوٰۃ مالی عبادت ہے اسی طرح یہ بھی اور اس میں بھی غنی ہونا شرط لگایا گیا ہے۔ البتہ اس میں مؤنت کے معنی موجود ہیں کہ اس کے سبب وجوب ہونے میں رأس الغیر کو دخل ہے کہ ایک شخص پر واجب ہے یہ فطرہ ہر اس انسان کا جو کہ اس کی ولایت میں داخل ہو، چنانچہ ہر اس شخص کی جانب سے ادا کرنا واجب ہے جس پر اس کی ولایت ہو اور اس پر یہ نفقہ کرتا ہے، مثلاً اپنی ذات، اپنی نابالغ اولاد، اپنے غلام جبکہ یہ ان کا نفقہ اور ولایت کے اعتبار سے ذمہ دار ہے تو صدقہ فطر کے اعتبار سے بھی یہ ذمہ دار ہے تاکہ بلاء کا دفعیہ ہو۔

**چھٹی قسم:۔** مؤنت جس میں عبادت کا مفہوم اور معنی موجود ہوں۔ مثلاً عشر کہ یہ فی نفسہ زمین کیلئے مؤنت ہے کہ جس کی وہ کاشت کرتا ہے۔ اگر یہ عشر کی ادائیگی نہیں کرے گا تو بادشاہ، امیر وقت اس کو لے کر دوسرے کے قبضہ میں دے دیگا۔ البتہ اس میں عبادت کے معنی موجود ہیں اس طرح سے کہ یہ زکوٰۃ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور مسلمان پر ہی واجب ہے، پس مسلمانوں کے فعل مزارعت کو حلال اور طیب پر حمل کیا گیا ہے۔

**ساتویں قسم:۔** مؤنت جس میں عقوبت کے معنی موجود ہوں۔ مثلاً خراج کہ فی نفسہ ادا کرنے والے پر یہ بوجھ ہوتا ہے زمین کیلئے یعنی زمین میں مصروف ہونا کس قدر مشقت کا کام ہے۔ اس کے بعد پھر پیداوار میں سے ایک حصہ نکال دینا اگر زراعت نہیں کرے گا تو واپس لے کر بادشاہ دوسرے کے قبضہ میں دیدے گا۔ البتہ اس میں عقوبت (سزا) کے معنی موجود ہیں۔ اس طرح پر کہ یہ کفار پر واجب ہے جو کہ دنیا کی زراعت میں مشغول ہو گئے اور آخرت کو پس پشت ڈال دیا۔

**قسم ہشتم:۔** وہ حق جو کہ بذات خود ہی قائم ہے نہ اس میں نوع عبادت اور نہ اس میں نوع عقوبت اور نہ اس میں نوع مؤنت ہو بلکہ اس کی حیثیت ہی مستقل جداگانہ ہو اور نہ بندہ پر لازم ہو کہ بندہ پر اس کی ادائیگی واجب ہو رہی ہو۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر اس کو اپنی ذات کیلئے برقرار رکھا ہے اور اس کی وصولی اس کی تقسیم اپنے خلیفہ کے سپرد فرمادی ہے کہ سلطان وقت اس کو وصول کرے اور اس کو صرف کردے مثلاً مال غنیمت سے خمس لینا اور معادن سے وصول کرنا، جہاد کرنا حق اللہ ہے لہٰذا جو کچھ بھی مال اس میں حاصل ہو وہ سب ہی اللہ تعالیٰ کیلئے ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے صرف پانچواں حصہ لیا ہے اور اسی طرح تمام معادن اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے اس میں سے صرف پانچواں حصہ لیا ہے، باقی مالک یا جس کو وہ حاصل ہوا ہے۔ اسی کو اپنے فضل و کرم سے عطا کردیا۔

**وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه. وهذه الحقوق، أي جنسها سواء كان حقًا لله أو للعبد لا المذكور عن قريب تنقسم إلى أصل وخلف يقوم مقام الأصل عند التعذر، فالإيمان أصله التصديق والإقرار جميعًا عند الله تعالى، ثم صار الإقرار وحده أصلاً مستبدًا خلفًا عن**

التصديق في حق أحكام الدنيا بأن يقوم الإقرار مقامه في حقّ ترتّب أحكامه كما في المكره على الإسلام أجرى الإقرار مقام مجموع التصديق والإقرار وإن عَدَم التصديق منه، ثم صار أداء أحد الأبوين في حق الصغير خلفًا عن أدائه، أي أداء الصغير الإيمان حتى يُجعل مسلمًا بإسلام أحد الأبوين، ويجرى عليه أحكامه بالميراث وصلاة الجنازة ونحوها، ثم صارت تبعية أهل الدار خلفًا عن تبعية الأبوين في إثبات الإسلام في الصبي الذي سباه أهل الإسلام، وأخرجوه إلى دارهم يُحكم عليه بالإسلام في الصلاة عليه بحكم التبعية، وليس هذا خلفًا عن خلف، بل كل ذلك خلف عن أداء الصغير لكن البعض مرتّب على البعض، وكذلك الطهارة بالماء أصل والتيمم خلف عنه، وهذا القدر بلا خلاف.

(**ترجمه وتشریح**):۔اور حقوق العباد مثلاً ایسے مال کا بدل جو کہ ضائع ہو چکا ہو یا غصب کردہ ہو یا ان کے علاوہ اور دوسری صورت سے مثلاً دیت ملک بیع ثمن ملک نکاح وغیرہ یہ حقوق یعنی جنس حقوق خود وہ حق اللہ ہو یا حق العبد ہو صرف حقوق العباد ہی نہ ہوں، ان کی تقسیم دو اقسام پر منقسم ہوگی۔(۱) اصل (۲) نائب۔اور اصل کا قائم مقام جبکہ اصل کی ادائیگی دشوار ہو۔

فالایمان الخ:۔ایمان اس کی اصل تصدیق کرنا قلب سے اور اقرار کرنا زبان سے عنداللہ معتبر ہے اس کے بعد صرف اقرار کرنا ہی اصل ہے تصدیق کا قائم مقام ہے، احکام دنیا کے حق میں اقرار کر لینا کافی ہوگا اور اس پر ایمان کے ہی احکام کا ترتب ہو جائے گا، جس طرح ایک مجبور شخص کیلئے صرف اقرار کو تصدیق اور اقرار دونوں کا مجموعہ تسلیم کر لیا گیا ہے اگر چہ تصدیق اس کی جانب سے معدوم ہے کیونکہ اسلام کے قبول کرنے پر مجبور کر دیا گیا تو اس نے اقرار کر لیا حالانکہ تصدیق پائی نہ گئی۔

ثم الخ:۔والدین میں سے کوئی ایک اگر تصدیق و اقرار کرے تو یہ نابالغ اولاد کے حق میں بحیثیت نائب اور خلیفہ ہونے کے ادائیگی معتبر ہو جائے گی اور وہ نابالغ بچہ مسلمان ہوگا اور اب اس پر اسلام کے احکام جاری ہوں گے، میراث، نماز جنازہ وغیرہ سب ہی احکام اس پر نافذ ہوں گے۔

ثم صارت الخ:۔جو بچہ کہ اہل دارالاسلام کے تابع ہونے کی وجہ سے مسلمان ہوگا یہ اہل اسلام کے قائم مقام ہوگا والدین کے تابع ہونے کے تاکہ بچہ پر اسلام کو ثابت کرنا ہو سکے۔

ولیس الخ:۔اور یہ تابع ہونا اہل دارالاسلام کے ایسی صورت نہیں ہے کہ ایک خلیفہ اور نائب ہونے کی جانب سے دوسرے خلیفہ اور نائب کو تسلیم کر لیا گیا ہے۔یعنی والدین جو کہ نابالغ اولاد کی جانب سے خلف اور قائم مقامی تسلیم کی گئی ہے۔(وہ تو چونکہ اس مشکل میں پائی نہ گئی تو اس کے بدل میں اہل دارالاسلام کو والدین کے قائم مقام تسلیم کرتے ہوئے) ان کے تابع کر دیا گیا بلکہ ہر ایک ہی (مستقلاً) نابالغ کی جانب سے ادائیگی من جانب صغیر خلف کا حکم رکھتی ہے۔البتہ بعض پر بعض مرتب ہے۔اول بعض سے مراد اہل دارالاسلام ہیں اور ثانی سے والدین مراد ہیں۔جب ثانی موجود نہیں تو ان کی عدم موجودگی میں اول یعنی اہل دار کو خلف تسلیم کر لیا گیا حکماً اور یہی تفصیل ہے طہارت بالماء میں کہ وہ اصل ہے اور تیمم اس کا نائب اور اس حد تک میں کوئی اختلاف نہیں۔

ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى يرتفع الحدث بالتيمم، فتثبت به إباحة الصلاة إلى غاية وجود الماء، وعند الشافعي ضروري، أي لا يرتفع به الحدث إصالةً، ولكن يبيح

الصلاة لضرورة الاحتياج، فلا يجوز بتيمّم واحد صلاتان مكتوبتان، بل يجب لكل مكتوبة تيمّم آخر، ثم استدرک من قوله: هذا الخلف عندنا مطلق بقوله: لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأن الله تعالى قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْداً طَيِّباً﴾ فجعل التراب خلفًا عن الماء، وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب، لا بين المؤثرين؛ لأن الله تعالى أمر أوّلاً بالوضوء بقوله: فَاغْسِلُوا ثم أمر بالتيمّم عند العجز عن الوضوء، وتبتني عليه أي على هذا الاختلاف المذكور مسألة إمامة المتيمّم للمتوضئين؛ لأنه يجوز عند الشيخين، فإن التراب وإن كان خلفًا عن الماء لكن التيمّم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء، فيجوز اقتداء أحدهما بالآخر أيّهما كان، ولا يجوز عند محمد وزفر؛ لأن التيمّم لمّا كان خلفًا عن الوضوء كان المتيمم خلفًا عن المتوضى، فلا يجوز الاقتداء بالأضعف.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔اس تفصیل کے بعد یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ یہ خلف (قائم مقامی جس کی تفصیل گزر چکی) احناف کے نزدیک کامل ہے۔یہی وجہ ہے کہ تیمم سے حدث مرتفع ہو گیا اور اب اس سے نماز مباح ہو گئی جب تک پانی موجود نہ ہو اور وقت سے پہلے بھی جائز ہے اور جس قدر فرائض اس سے ادا کرنا ہو کر سکتے ہیں، مثل وضوء کے اور حضرت امام شافعی کے نزدیک ضروری ہے، حدث اصالۃً مرتفع نہیں ہوگا لیکن ضرورت کی حد تک نماز مباح ہو جائے گی لہٰذا ایک تیمم سے دو نمازیں مباح نہ ہوں گی، بلکہ ہر فرض نماز کیلئے تیمم کرنا ہوگا۔

لکن الخ:۔مصنف بطور استدراک کے ایک اختلاف بین الاحناف کو بیان کرتے ہیں۔حضرت امام اعظم اور حضرت امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ خلافت پانی اور مٹی کے درمیان ہے یعنی پانی کا خلف ہے مٹی، اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "فان لم الخ" جس میں مٹی کو پانی کا خلف بنا دیا گیا ہے اور امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ خلافت وضوء اور تیمم کے درمیان قائم ہے یعنی وضوء کا خلف تیمم ہے اس وجہ سے کہ یہ دونوں (وضوء اور تیمم) پانی اور مٹی سے حاصل ہوتے ہیں۔یہ خلافت دونوں مؤثرین کے درمیان نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اولاً حکم دیا ہے وضوء کا۔قال اللّٰه تعالیٰ "فاغسلوا الخ" اس کے بعد حکم دیا گیا تیمم کا جبکہ وضوء سے بندہ عاجز ہو۔اس اختلاف (بین الشیخین ومحمد وزفر) پر امامت کا مسئلہ متنوع ہوگا۔امام تیمم کرنے والا ہو اور مقتدی وضوء کرنے والا تو شیخین کے نزدیک یہ امامت جائز ہے اس وجہ سے کہ مٹی اگرچہ پانی کا خلف ہے لیکن تیمم وضوء کا خلف نہیں بلکہ دونوں ہی برابر کا درجہ رکھتے ہیں لہٰذا ایک دوسرے کی اقتداء کر سکتا ہے جو بھی ان دونوں میں سے امام بن جائے۔حضرت امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ اقتداء درست نہ ہوگی۔اس وجہ سے کہ تیمم ان حضرات کے نزدیک وضوء کا خلف ہے تو متوضی کا بھی خلف ہوگا، لہٰذا اضعف کی اقتداء درست نہ ہوگی۔

(فائدہ) نماز جنازہ میں کوئی اختلاف نہیں، بلا اختلاف اقتداء جائز ہے۔(۲) شیخین کے نزدیک یہ اقتداء اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وضو کرنے والے پانی نہ رکھتے ہوں اور اگر ان وضوء کرنے والے کے پاس پانی موجود ہے (زائد) تو اب تیمم کرنے والے امام کو یہ پانی دیں۔کذا فی التلویح۔

والخلافة لا تثبت إلا بالنص أو دلالته، فلا تثبت بالرأی کما لا یثبت الأصل به. وشرطه أی شرط کونه خلفًا عدم الأصل فی الحال علی احتمال الوجود لیصیر السبب منعقدًا للأصل أوّلاً، فیصحّ الخلف، أمّا إذا لم یحتمل الأصل الوجود، فلا یصحّ الخلف عنه، وکذا إذا کان الأصل موجودًا بنفسه فلا یصحّ الخلف أیضًا وتظهر هذه أی ثمرة احتمال الأصل للوجود فی یمین الغموس والحلف علی مسّ السماء، فإن فی یمین الغموس لا تجب الکفارة؛ إذ لا یتصور البرّ الذی هو الأصل فإن زمان الماضی قد فات عن الحالف، ولا قدرة له علیه، وفی الحلف علی مسّ السماء یتصوّر البِرّ ویمکن؛ لأن الأنبیاء والملائکة یمسّونه، وللأولیاء أیضًا ممکن بخرق العادة، ولکنّ العجز ظاهر فی الحال، فتجب الکفارة له.

**(ترجمه وتشریح)**:۔خلافت کا ثبوت یا تو صراحتاً نص سے ثابت ہوگا یا دلالت النص سے، قیاس سے ثابت ہونا معتبر نہ ہوگا۔ جس طرح اصل بھی قیاس سے ثابت نہیں ہوتا۔ نص سے ہی ثابت ہوتا ہے، نائب اور خلف ہونے کی شرط یہ ہے کہ فی الحال اصل کا تحقق نہ ہو البتہ اس کے موجود ہونے کا احتمال ہو تا کہ اصل کو منعقد کرنے کیلئے سبب ہو جائے تا کہ خلف ہونا درست ہو سکے کیونکہ ابتداء کسی شئ کا اصل ہونا، اس کے خلف ہونے کیلئے لازمی ہے اور جبکہ اصل کے موجود ہونے کا احتمال ہی نہیں تب اس کے خلف ہونے کا بھی کوئی جواز نہیں اور اسی طرح اگر بذات خود اصل موجود ہے (فی الحال) تو اس کا خلف بھی نہیں ہو سکتا۔ اس اصل کے موجود ہونے کا احتمال ہونے کی صورت میں ثمرہ ''یمین غموس'' اور قسم کھالینا کہ آسمان کو مس کروں گا والی صورتوں میں ظاہر ہوگا۔ جس کی تشریح یہ ہے کہ یمین غموس میں کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اصل سے بری ہونا ممکن ہی نہیں کہ قسم کھانے والے سے زمانہ ماضی ختم ہو چکا جس پر اس کو قدرت نہیں۔

(فائدہ) کفارہ جو کہ خلف ہے قسم سے بری ہونے کیلئے یہ یمین غموس کا تعلق چونکہ گزشتہ زمانہ سے تعلق رکھتا ہے اور اب وہ حالف سے نکل چکا۔

وفی الخ:۔ آسمان کو مس کرنے کی قسم کھانا۔ اس میں بری ہونے کا تصور ہے کہ حضرات انبیاء کرام اور ملائکہ کیلئے مس کرنا ممکن ہے، نیز اولیاء عظام سے بھی کرامۃً ہو سکتا ہے۔ البتہ فی الحال ظاہراً عاجز ہونا معلوم ہو چکا۔ لہٰذا فی الفور کفارہ واجب ہوگا جو کہ خلف ہے۔

وأما القسم الثانی من التقسیم المذکور فی أوّل الفصل وهو ما یتعلّق به الأحکام فأربعة: الأول: السبب، وهو أقسام أربعة: الأول: سبب حقیقی، وهو ما یکون طریقًا إلی الحکم أی مفضیًا إلیه فی الجملة، بخلاف العلامة، فإنها دالة علیه، لا مفضیة إلیه من غیر أن یضاف إلیه وجوب الحکم کما یضاف ذلک إلی العلة، ولا وجوده کما یضاف ذلک إلی الشرط، ولا یعقل فیه معانی العلل بوجه من الوجوه بحیث لا یکون له تأثیر فی وجود الحکم أصلاً، لا بواسطة ولا بغیر واسطة؛ إذ لو کان کذلک لم یکن سببًا حقیقیًا، بل سببًا

لـه شبهة العلة، أو سببًا فيه معنى العلة، لكن يتخلّل بينه أي بين السبب وبين الحكم علة لا تـضـاف إلـى السبب؛ إذ لو كانت مضافة إلى السبب والحكم مضاف إليها لكان السبب عـلّة العلّة، لا سببًا حقيقيًا على ما سيأتي كدلالة إنسان على مال إنسان أو نفسه ليسرقه أو ليقتـلـه، فإنهـا سبب حقيقي للسرقة والقتل؛ لأنها تفضي إليه من غير أن تكون موجبة أو موجدة له، ولا تأثير لها في فعل السرقة أصلًا لكن تخلّل بين الدلالة وبين السرقة علّة غير مضافة إلى الدلالة، وهـو فـعل السارق المختار وقصده؛ إذ لا يلزم أنّ من دلّه أحد على فعل سُـوء يـفـعـلـه الـمدلول ألبتة، بل لعلّ الله يوفّقه على تركه مع دلالته، فإن وقع منه السرقة أو الـقتـل لا يضمن الدال شيئًا؛ لأنه صاحب سبب محض لا صاحب علّة، وعلى هذا فينبغي أن لا يضمن من سعى إلى سلطان ظالم في حقّ أحد بغير حق حتى غرّمه مالاً؛ لأنه صاحب سبب مـحـض، لكن أفتى المتأخّرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة السعاة فيه، وأما الـمحرم الدال على صيد فإنما ضمن قيمته؛ لأنه ترك الأمان الملتزم بإحرامه بفعل الدلالة كالمودّع إذا دلّ السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركًا للحفظ الملتزم.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔جس تقسیم کا ذکر فصل کے شروع میں ہو چکا ہے۔اس کی دوسری قسم!اور اس قسم ثانی کا تعلق احکام کے ساتھ ہے۔وہ چار ہیں۔(۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت۔وھو الخ سبب (اقسام اربعہ میں سے اول قسم) کی چار قسمیں ہیں (۱) سبب حقیقی (جس میں علت کا کوئی احتمال ہے ہی نہیں) وہ سبب ہے کہ جو کہ حکم کی جانب پہنچادے کہ جب سبب موجود ہوگا تو اس کا حکم لازماً پایا جائے گا۔اس کے برخلاف علامت کے کہ وہ حکم پر دلالت کرتا ہے (فقط) حکم کی جانب لے جانے والا نہیں۔(البتہ) اس کی جانب حکم کے وجوب کی اضافت نہ ہوگی۔جس طرح وجوب حکم کی اضافت علت کی جانب ہوا کرتی ہے اور نہ ہی وجود حکم کی اضافت اس کی جانب ہوا کرتی ہے۔جس طرح وجود حکم کی اضافت شرط کی جانب ہوا کرتی ہے اور نہ اس میں سبب علت کے معنی مفہوم ہوتے ہیں وجوہ علت میں سے کسی وجہ کے ساتھ۔یعنی علت کی جس قدر بھی وجوہات ہیں ان میں سے کسی ایک وجہ کا بھی اس میں مفہوم نہیں پایا جاتا۔بایں صورت کہ اس کیلئے نہ کوئی تاثیر ہو اصلاً حکم کے موجود ہونے میں بالواسطہ اور نہ بلاواسطہ۔چونکہ اگر علت کا مفہوم پایا جائے گا تو اب وہ سبب حقیقی نہ رہے گا بلکہ اب وہ ایسا سبب ہوگا جس میں علت کا مشابہ ہونا پایا جائے گا یا ایسا سبب ہوگا جس میں علت کے معنی ہوں گے۔لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت واقع ہے کہ جس کی اضافت سبب کی جانب نہیں ہوگی۔اس وجہ سے کہ اگر یہ علت سبب کی جانب مضاف ہو اور حکم کی اضافت اس علت کی جانب ہو تو سبب علت کی علت ہو جائے گی اور وہ سبب حقیقی نہ رہے گا جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔مثال کسی انسان کا دلالت کرنا کسی شخص پر تا کہ اس کو قتل کردے اور مال پر دلالت کرنا تا کہ اس کو چوری کر لے۔تو یہ دلالت سبب حقیقی ہوا قتل کرنے اور چوری کرنے کیلئے۔اس وجہ سے کہ یہی دلالت مفضی ہوئی قتل اور چوری کے موجود ہونے کیلئے۔اس وجہ سے کہ البتہ یہ قتل اور سرقہ کیلئے نہ موجب ہے اور نہ موجد ہے اور نہ اس دلالت کیلئے کوئی تاثیر ہے اصلاً فعل سرقہ اور فعل قتل میں، البتہ دلالت اور سرقہ کے درمیان واقع ہوئی، ایسی علت کے طور پر کہ دلالت کی جانب اس کی اضافت نہیں کی گئی ہے بلکہ وہ فعل سارق

کا ہے جو کہ مختار ہے (اس فعل کرنے اور نہ کرنے میں) اور اس کا قصد کرنے والا ہے اس وجہ سے کہ جس نے کسی برے فعل پر دلالت کی ہو وہ مدلول اس فعل کو کرے گا ہی بلکہ بہت ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توفیق دیدے کہ باوجود دلالت کے وہ اس کو اختیار نہ کرے۔ لہٰذا اگر اس مدلول نے اس فعل کو اختیار کر ہی لیا تو اب دلالت کرنے والے پر کچھ بھی ضمان لازم نہ آئے گا۔ اس وجہ سے کہ یہ دلالت کرنے والا محض سبب تو ہے صاحب علت نہیں۔ اسی قاعدہ کی بنیاد پر کوئی ضمان اس شخص پر بھی واجب نہ ہوگا جس نے بادشاہ ظالم (یا امیر) کے پاس کسی کی شکایت لگائی ہو ناحق طور پر کہ یہاں تک کہ اس ظالم بادشاہ نے اس پر کوئی تاوان لگا دیا چونکہ یہ شکایت لگانے والا محض سبب تو ضرور رہتا ہے صاحب علت نہیں البتہ علماء متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ اس پر ضمان لازم ہوگا کہ فساد زمانہ کی وجہ سے بکثرت اس طرح کے واقعات ہوں گے۔

واما المحرم الخ۔ ایک شبہ اور اس کا جواب۔ تقریر شبہ یہ ہے کہ حالت احرام میں اگر کوئی کسی شکار پر دلالت کردے اور غیر محرم اس کا شکار کرلے تو وہ شکار حرام ہوگا؟ اور اس کا ضمان آئے گا۔ ایسا کیوں؟ جواب لانہ الخ اس وجہ سے کہ محرم پر یہ لازم تھا کہ احرام کے زمانہ میں مامون رہے۔ اب جیسا کہ دلالت کردی گئی تو یہ امان ختم ہوگیا۔ ایک واجب ولازم شی کا خود اس نے ترک کیا ہے دلالت کے ذریعہ، اس کے اس فعل کی نظیر اس امین کی ہے کہ خود اس نے دلالت کردی ہو مال امانت پر اور چور نے اس کو چرا لیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اس پر اس کی حفاظت واجب لازم تھی دلالت سے وہ باقی نہ رہی اس وجہ سے ضمان لازم ہوگیا۔

**فإن أضيفت العلة المتخلّلة بين السبب والحكم إليه أى إلى السبب صار للسبب حكم العلل فى وجوب الضمان عليه؛ لأن الحكم حينئذٍ مضاف إلى العلّة، والعلّة مضافة إلى السبب، فكان السبب علّة العلّة، وهذا هو القسم الثانى من السبب، وفيه فائدة الاحتراز عن قوله: علة لا تضاف إلى السبب كسوق الدابة وقودها، فإن كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطيها فى حالة السوق والقود، وقد تخلّل بينه وبين التلف ما هو علّة له، وهو فعل الدابة، لكنه مضاف إلى السوق والقود؛ لأن الدابة لا اختيار لها فى فعلها سيّما إذا كان أحد سائقًا أو قائدًا لها، والعلة ليست صالحة للحكم، فيضاف التلف إلى علّة العلّة فيما يرجع إلى بدل المحل، وهو ضمان الدية والقيمة، وأمّا فيما يرجع إلى جزاء المباشرة فلا يكون مضافًا إليها، فلا يحرم عن الميراث، ولا يجب عليه الكفارة والقصاص. واليمين بالله تعالى بأن يقول: والله لأفعلن كذا، أو لا أفعل كذا. أو بالطلاق والعتاق بأن يقول: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو أنت حرّ يسمّى سببًا مجازًا للكفارة والجزاء، وهذا هو القسم الثالث من السبب، وإنما كان سببًا مجازًا؛ لأن اليمين شرعت للبرّ، والبِرّ لا يكون قطّ طريقًا إلى الكفارة فى اليمين بالله وإلى الجزاء فى اليمين بغير الله؛ لأنه مانع من الحنث، وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء، ولكن لما كان يحتمل أن يفضى إلى الحكم عند زوال المانع سمّى سببًا مجازًا باعتبار ما يؤول إليه،**

**وعند الشافعي اليمين بالله والمعلّق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال، ولكن الحكم تأخّر إلى زمان الحنث ووجود الشرط كما مرّ في الوجوه الفاسدة. ولكن له شبهة الحقيقة أي ليس هو بمجاز خالص، بل مجاز يشبه الحقيقة، وعند زفر، مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة، فمذهبنا بين الإفراط الذي ذهب إليه الشافعي والتفريط الذي ذهب إليه زفر.**

(**ترجمہ وتشریح**) :۔اگر سبب اور حکم کے درمیان واقع ہونے والی علت کی اضافت سبب کی جانب کردی جائے تو ایسی صورت میں سبب کیلئے علتوں کا حکم ہوگا۔سبب پر ضمان کے واجب ہونے میں اس وجہ سے کہ اس وقت حکم کی اضافت علت کی جانب ہوگی اور علت سبب کی جانب مضاف ہوگی۔لہٰذا سبب علت کی علت بن جائے گی، یعنی اس سبب میں علت کے معنی ہوں گے۔یہ سبب کی دوسری قسم ہے۔

وفیه الخ:۔مصنف کی اس عبارت "فان اضیف الخ" میں یہ فائدہ پیش نظر ہے کہ علة لاتضاف الی سبب سے احتراز کرنا مقصود ہے۔

(ترجمہ) "وہ علت جس کی اضافت سبب کی جانب نہیں ہوا کرتی" مثال سوق الدابة اور قود الدابة۔ان ہر دو میں سے ہر ایک سبب ہے ضائع ہونے کا۔السوق بالفتح جانور کے پیچھے رہ کر اس کو ہنکانا۔القود بالفتح جانوروں کے آگے رہ کر اس کو کھینچنا۔بوطیها۔پاؤں سے کچلنا، پائمال کرنا، روندنا، مایتلف الخ یعنی جو مال یا نفس حیوان کے پاؤں سے کچل کر ہلاک اور ضائع ہوگیا۔خواہ یہ بحالت سوق ہو یا بحالت قود ہوا ہو۔دونوں ہی سبب ہوں گے اس ہلاکت کے، فی حالة الخ جار با مجرور متعلق ہوں گے مایتلف کے۔وقد الخ ان میں سے ہر ایک (سوق اور قود) کے درمیان اور تلف کے درمیان جو شئی واقع ہوئی ہے وہ شئی اس ہلاکت کی علت ہے اور وہ جو کہ علت ہے ضائع ہونے اور ہلاک ہونے کیلئے وہ دابہ کا فعل ہے۔البتہ اس فعل دابہ کی اضافت سوق اور قود کی جانب ہو رہی ہے کیونکہ فی نفسہ دابہ کا اپنا کوئی اختیار نہیں ہے اپنے فعل میں لازمی طور پر یہ فعل اسی وقت ہوگا جبکہ کوئی اس دابہ کا سائق ہو یا قائد ہو۔اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ صورت مذکورہ میں علت حکم کیلئے صالح نہیں ہے جب یہ صورت ہے تو اس ہلاکت کو مضاف کرنا پڑے گا علت کی علت کی جانب، اس صورت میں کہ بدل محل کی جانب رجوع ہوسکتا ہے اور وہ صورت ہے کہ دیت کا ضمان اور ہلاک ہونے کی صورت میں ہلاک شدہ کی قیمت دیت کا ضمان ایک سو اونٹ یا ایک ہزار دینار یا دس ہزار دراہم۔وهو ضمان الخ یہ ضمیر فیما یرجع کی جانب راجع ہے۔

واما الخ:۔اور اس شئی میں قتل کی جزا کی جانب مطالبہ رجوع ہوتا ہے۔تو اب تلف کی اضافت علت کی علت کی جانب نہ ہوگی۔لہٰذا اس صورت میں میراث سے نہ محروم ہوگا اور نہ اس پر کفارہ واجب ہوگا اور نہ اس پر قصاص واجب ہوگا۔یعنی وہ سائق اور قائد ان تمام چیزوں سے بری رہے گا کیونکہ یہ دونوں فعل قتل کے بذات خود کرنے والے نہیں بلکہ ہلاکت اور نفس کا ضائع ہونا تو دابہ سے ہوا ہے۔دراصل مباشر بالقتل دابہ ہے خود سائق اور قائد نہیں۔

والیمین الخ:۔اگر ایک شخص اس طرح قسم کھائے واللہ الخ یا وہ اس طرح طلاق یا آزاد کرے۔"ان دخلت الخ" تو ان امور کو سبب مجازی سے موسوم کیا جاتا ہے۔کفارہ یمین اور شرط کی جزاء کیلئے۔یہ سبب کی تیسری قسم ہے اور اس کو سبب مجازی اس وجہ

سے کہتے ہیں کہ قسم کی مشروعیت بری ہونے کیلئے ہے۔یعنی جس شی سے پرہیز کرنے کی قسم کھائی ہے اس سے وہ بری ہوجائے۔ لہٰذا یہ بری ہونا کفارہ کیلئے قسم میں راستہ نہ ہوگا اور اسی طرح عین فی غیر اللہ میں جزاء کا راستہ نہ ہوگا۔یعنی قسم کھانے کی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوگا بلکہ جب اس قسم کے خلاف کرے گا تب کفارہ واجب ہوگا۔ایسے ہی شرط والی صورت میں جزاء کا متحقق ہونا کیونکہ قسم کھانا تو حانث ہونے سے روکتا ہے اور بغیر حانث ہونے کے کفارہ واجب نہ ہوگا اور جزاء کا حکم اس پر عائد ہوگا۔اس تقریر سے ثابت ہوگیا کہ یہ سبب نہیں کفارہ کے وجوب اور جزاء کے لائق ہونے کیلئے لیکن اس میں احتمال ہے اس امر کا کہ یہ قسم اور کلام شرطیہ حکم کفارہ اور جزاء کی جانب پہنچادے (مانع کے زوال ہوجانے کے وقت) اس اعتبار سے اس کو مجازی سبب سے موسوم کیا جاتا ہے مایؤل کے اعتبار سے۔وعندالشافعی الخ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک الیمین باللّٰہ اور معلق بالشرط کفارہ اور جزاء کیلئے فی الحال سبب حقیقی ہیں۔البتہ حکم کو مؤخر کردیا جائے گا حانث ہونے اور جزاء کے پائے جانے تک جس کی تفصیل وجوہ فاسدہ کے تحت گزر چکی۔

ولکن الخ:۔البتہ اس کو حقیقت سے مشابہت حاصل ہے، خالص سبب مجازی نہیں بلکہ سبب حقیقی کے مشابہ ہے۔حضرت امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک خالص سبب مجازی ہے۔مشابہت سے بالکل خالی ہے۔احناف کا مذہب افراط اور تفریط سے خالی ہے بلکہ ان کے درمیان ہے۔

**وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر هي ما ذكره بقوله: حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده، وصورته: ما إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثًا ثم طلّقها ثلاثًا منجزة، فتزوّجت بزوج آخر، ودخل بها وطلّقها، ثم عادت إلى الأول بالنكاح، ووجد دخول الدار لم تُطلّق عندنا، وتطلق عند زفر؛ لأن عنده لم يوجد قوله: أنت طالق وقت التعليق إلا مجازًا محضًا ليس له شَوب الحقيقة قط، فلا يطلب محلاً موجودًا يبقى ببقائه؛ لأنه يمين، ومحلها ذمة الحالف، وهي موجودة، فإذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني، فكأنّه حينئذٍ قال: أنت طالق، فيقع الطلاق، وعندنا لمّا كان قوله: أنت طالق وقت التعليق موجودًا مجازًا يشبه الحقيقة، فلا بد له من محل موجود كالحقيقة، وقد فات المحل بالتنجيز، فلا يبقى قوله: أنت طالق، وهذا معنى قوله: لأن قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى إلا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل، فإذا فات المحل بطل، والحاصل: أن الشبهة تجري مَجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في أكثر المواضع احتياطًا كالمغصوب، فإن الأصل فيه الردّ، ثم الضمان إلى القيمة أو المثل بعد الهلاك، ولكن مع وجود المغصوب للغصب شبهة إيجاب القيمة حتى صحّ الإبراء عن القيمة، والرهن، والكفالة بها حال قيام العين، ولو لم يكن لها ثبوت بوجهٍ ما لَمَا صحّت هذه الأحكام، فكذا للإيجاب في عين حال التعليق شبهة التنجيز في اقتضاء المحل، فعند فوات المحل يبطل، وزفر لم يتنبه لهذا التدقيق، وقاس المسألة المذكورة على ما إذا علّق طلاق المطلقة الثلاث أو الأجنبية**

بالملک بأن قال: إن نکحتک فأنت طالق، فإن المحل لیس بموجود ابتداءً مع أنه یقع الطلاق بعد وجود الشرط، فلأن یبقی انتهاءً فی المتنازع فیه أولی بأن یقع الطلاق حینئذٍ، فأجاب عنه المصنف بقوله: بخلاف تعلیق الطلاق بالملک فی المطلقة ثلاثًا؛ لأن ذلک الشرط فی حکم العلل یعنی إن الشرط وهو النکاح فی حکم العلّة للطلاق؛ لأنه علّة لصحة التعلیق، وهو علة لوقوع الطلاق، فکان هو علة العلة، فصار التعلیق بشرط هو فی حکم العلل معارضًا لهذه الشبهة السابقة علیه، وهی شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببیة للمعلّق قبل تحقق الشرط، والحاصل: أن شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضی وجود المحلیة، وشبهة التعلیق بما له حکم العلة تقتضی عدم المحلیة؛ لأن الحکم لا یوجد قبل العلة بعدها، فلما تعارضتا تساقطتا، فلهذا لایحتاج ههنا إلی المحل.

(**ترجمہ وتشریح**):۔اس اختلاف کا ثمرہ ایک مثال سے بیان فرماتے ہیں۔حتی الخ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی زوجہ کو معلق طلاق دی۔قال "ان دخلت الخ" اس کے بعد فوراً نافذ ہونے والی تین طلاقیں بھی دے ڈالیں۔اب اس مطلقہ نے زوج ثانی سے نکاح کر لیا۔دخول کے بعد طلاق ہوگئی اور اس کے بعد زوج اول کے پاس واپس لوٹ آئی، نکاح ہوگیا۔اس نکاح کے بعد دخول دار پایا گیا۔احناف کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ تنجیز نے تعلیق کو باطل کر دیا۔ حضرت امام زفر رحمہ اللہ کے درمیان طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک انت طالق تعلیق حقیقی طور پر نہیں پائی گئی صرف مجازاً پائی گئی ہے جس کو حقیقت سے بھی کوئی تشبہ نہیں جو کہ محل کو فی الحال طلب نہیں کرتی جس سے کہ اس کے باقی رہنے سے وہ باقی رہ سکے (بلکہ صرف احتمال بھی کافی ہے) اس وجہ سے کہ وہ یمین ہے اور اس کا محل حالف کا ذمہ ہے جو کہ موجود ہے۔لہٰذا جب نکاح ثانی کے بعد شرط پائی گئی۔(کہ احتمال کا اب تحقق ہوگیا) تو گویا کہ اسی وقت زوج نے یہ کہا "انت طالق" اور اب فوراً طلاق واقع ہوگی۔

وعندنا الخ:۔جب کہ زوج کا قول "انت طالق" تعلیق کے وقت مجازاً موجود تھا (اور وہ مجاز حقیقت کے مشابہ ہے) تو ضروری ہے کہ اس قول کیلئے محل مثل حقیقت کے ہی موجود ہو۔اور جب محل فوت ہوگیا تین طلاق کی وجہ سے تو اب اس کا قول "انت طالق الخ" بھی نہ رہا۔یہ معنی ہیں اس عبارت "لان قدر ما الخ" کے جس کا ماحصل یہ ہے۔کسی شئی کا کسی کے مشابہ ہونا حقیقت ہی کے قائم مقام ہوتا ہے احناف کے نزدیک اکثر مقامات میں طلب محل کے حکم میں احتیاطاً جس کی نظیر فقہ میں مال مغصوب ہے کہ اس میں اصل تو واپس کرنا عین مال مغصوب ہی کا ادا کرنا ہے (جو کہ اداء حقیقی ہے) اور اگر وہ مال ہلاک ہوگیا ہے تو اس مال کی قیمت یا اس کا ہم مثل (اگر وہ مثلی اشیاء میں سے ہے) ادا کرنا ہوگا لیکن غاصب کے ہاتھ میں جبکہ مغصوب مال موجود ہے تو اس غصب میں قیمت کا واجب ہونا (اس اصل کے) مشابہ ہوگا۔چنانچہ مال مغصوب غاصب کے ہاتھ میں ہو اور مالک اس کی قیمت لے کر غاصب کو بری کر دے تو یہ بری کر دینا درست ہو جائے گا۔(اور یہ بری کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ قیمت کی ادائیگی اصل کے مشابہ ہے۔لہٰذا دونوں کا حکم اس اعتبار سے ایک ہی ہوگا) اور اسی طرح قیمت کے ساتھ رہن رکھدینا، کفالت کر لینا، یہ سب درست ہے۔باوجود مال مغصوب کے موجود ہونے کے اور اگر اس قیمت کیلئے کسی نوع کا کوئی ثبوت نہ

ہو۔ البتہ یہ احکامات (رہن وغیرہ والے) درست نہ ہوں گے۔

فکذا الخ:۔ جس طرح عین مغصوب کے مشابہ قیمت کو ثابت کیا اور تسلیم کیا گیا ہے۔ پس اسی طرح تعلیق کی حالت میں ایجاب (یعنی انت طالق تنجیز کے مشابہ ہے۔ محل کے اقتضاء میں اور جب محل وقوع تین طلاقوں کے واقع ہونے سے فوت ہو چکا تو اب وہ تعلیق ختم ہو گئی۔ یعنی تعلیق کی حالت میں بھی (انت طالق) کیلئے نافذ ہونے کا بھی شبہ ہے اور وہ محل کا مقتضی ہے۔

حضرت امام زفر رحمۃ اللہ اس دقیق امر کی جانب متنبہ نہیں ہوئے اور ان کا قیاس اس مسئلہ میں اس صورت مسئلہ پر ہے کہ ایک شخص نے مطلقہ ثلث کو یا کسی اجنبیہ عورت کو اس شرط کے ساتھ طلاق دی کہ اگر تو میرے نکاح میں آ گئی تو تجھ کو طلاق "ان نکحتك الخ" جس وقت اس شخص نے اس عورت کو یہ کہا (اور تعلیق کی) تو اس کے حق میں وہ محل طلاق نہیں ہے لیکن اس کے باوجود جب وہ اس عورت سے نکاح کرلے گا تو اسی وقت اس پر طلاق (گزشتہ قول کے مطابق) واقع ہو جائے گی۔ جب اس میں یہ طلاق واقع ہو سکتی ہے (کہ باوجود قول شرط کے وقت وہ محل طلاق بھی نہ تھی) تو صورت زیر بحث میں بدرجہ اولیٰ طلاق واقع ہونی چاہئے۔ اس وجہ سے کہ اس صورت میں انتہاء کے اعتبار سے تو محل باقی ہے۔

**(توضیح عبارت)**:۔ او الاجنبیة الخ بحالت جر جس کا عطف المطلقه پر ہے، فلان اس میں لام برائے ابتداء ہے اور کلمہ ان مصدریہ ہے، مع انه الخ یعنی جبکہ ابتداءً محل طلاق ہی نہ تھا اس کے باوجود شرط کے پائے جانے پر طلاق واقع ہو سکتی ہے اور یہ تعلیق ملک کے قائم ہونے سے قبل بھی معتبر ہو گئی تو صورت زیر بحث میں ابتداء تو محل وقوع تھا۔ (یعنی جس وقت تعلیق کی گئی تھی) البتہ بعد میں جبکہ فی الفور طلاق واقع ہونے والی جب تین طلاقیں واقع ہو گئی تھیں اور اس کے وقوع کی وجہ سے محل طلاق اب ختم ہو گیا۔ مگر نکاح ثانی کرنے کے بعد وہ زوجہ سابقہ اب پھر منکوحہ ہو گئی تو سابقہ تعلیق کو بدرجہ اولیٰ شرط پائی جانے والی صورت میں جاری ہونا چاہئے یہ تقریر ہے حضرت امام زفر رحمۃ اللہ کی۔

فاجاب الخ:۔ حضرت مصنف رحمۃ اللہ اس کا جواب دیتے ہیں۔ بخلاف تعلیق الخ یعنی احناف نے جو زیر بحث مسئلہ میں وقوع اور عدم وقوع کا حکم بیان کیا ہے اس پر اس مسئلہ (ان نکحتك الخ) کو قیاس نہیں کیا جا سکتا عدم قیاس کی دلیل یہ ہے کہ یہ نکاح کی شرط (ان نکحتك الخ) علتوں کے حکم میں ہے۔ یعنی نکاح والی شرط طلاق کیلئے علت کا حکم ہے بایں وجہ کہ نکاح علت ہے تعلیق کے درست ہونے کیلئے اور تعلیق علت ہے طلاق کے واقع ہونے کیلئے۔ لہٰذا وہ علت کی علت ہوئی اب یہ تعلیق شرط کے ساتھ ہوئی (اور) وہ شرط علل کے حکم میں مانع ہے اس شبہ سابقہ کیلئے اس شرط پر اور وہ شبہ سابقہ مشابہ ہے شرط کے ثابت ہونے سے قبل معلق کیلئے جزاء کے واقع ہونے کے اور مسببیت کے ثابت ہونے کے۔

الحاصل الخ:۔ یعنی اس تفصیل کا ماحصل یہ ہے کہ شرط سے قبل جزاء کے واقع ہونے کا شبہ محلیت کے وجود کا مقتضی ہے اور جو ایسی تعلیق کے مشابہ ہو کہ وہ تعلیق علت کے حکم میں ہے وہ تعلیق عدم محلیت کا مقتضی ہے۔ اس وجہ سے کہ علت سے قبل حکم نہیں پایا جاتا بلکہ علت کے بعد ہی حکم موجود ہوتا ہے۔ اب جبکہ یہ دونوں ہی شبہتان ایک دوسرے کے معارض ہو گئے تو دونوں ہی ساقط ہو گئے ان کا اعتبار نہ ہوگا اسی وجہ سے اس مقام پر محل کی ضرورت ہی نہ رہی یعنی ان نکحتك الخ والی صورت میں۔

**والإيجاب المضاف سبب للحال مقابل للإيجاب المعلّق يعني أن الإيجاب المعلّق بالشرط وهو قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق يكون سببًا في حال وجود الشرط،**

**والإيجاب المضاف إلى الوقت بأن يقول: أنت طالق غدًا سبب للحال، لكن تأخر حكمه إلى الغد، وهو من أقسام العلل في الحقيقة، وإنما يُعدّ سببًا باعتبار الإضافة، فيمكن أن يكون هذا هو القسم الرابع للسبب، ويمكن أن يكون الرابع هو قوله: وسبب له شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق، وهو الذي يسمى سببًا مجازيًا في السابق، ومن ههنا ذهب بعضهم إلى أن أقسام السبب ثلاثة: السبب الحقيقي، وسبب في معنى العلة، وسبب مجازي؛ لأن الإيجاب المضاف من أقسام العلة في الحقيقة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي بعينه.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔والایجاب الخ:۔وہ ایجاب (ایجاب طلاق ہو یا ایجاب عتاق) جو کہ مضاف ہو وہ سبب ہے فی الحال۔ یہ نوع ایجاب معلق کے بالمقابل ہے یعنی جو ایجاب کسی شرط کے ساتھ معلق ہے۔ (مثلاً ان دخلت الدار الخ) تو جب وہ شرط پائی جائے گی اسی وقت وہ سبب ہوگا طلاق کے واقع ہونے کا فی الحال (یعنی جس وقت متکلم نے یہ کلام کیا) سبب نہ ہوگا اور اگر اس ایجاب کی اضافت وقت کی جانب ہے (مثلاً یہ کہا انت طالق غدا) تو یہ سبب فی الحال ہوگا البتہ اس کا حکم غدا کے آنے تک مؤخر کر دیا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ مانع اس صورت میں کوئی ہے نہیں۔ بخلاف شرط والی صورت میں تو وہ شرط ہی مانع تھی فی الحال سبب بننے کیلئے وھو الخ اور یہ ایجاب مضاف حقیقت میں علل کی اقسام میں سے ایک قسم ہے البتہ اس کو سبب میں جو شمار کیا گیا ہے اضافت کی بناء پر کیا گیا ہے۔ یعنی چونکہ اس ایجاب کی اضافت کسی وقت کے ساتھ ہوتی ہے، اس بنیاد پر اس کو سبب میں شمار کر لیا گیا۔ پس یہ بھی ممکن ہے کہ اس نوع کو سبب کی قسم رابع شمار کر لیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ قسم رابع یہ عبارت وسبب لہ شبھة العلل الخ یعنی اسباب کی اقسام میں ایک سبب وہ ہے جو کہ علل کے مشابہ ہو جس کی تفصیل اور بیان مع امثلہ گزر چکا ہے۔ یمین بالطلاق والعتاق کے بیان کے تحت اور ماقبل بیان میں اس کو سبب مجازی سے موسوم کیا گیا ہے و من الخ قسم ثالث کو رابع اور قسم رابع کو ثالث میں شمار کرنا ایک اختلاف کی طرف بھی اشارہ کرنا ہے، چنانچہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ سبب کی تین ہی اقسام ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) جو سبب کہ علت کے معنی میں ہو (۳) سبب مجازی اور یہ تین اقسام اس وجہ سے تسلیم کرتے ہیں کہ ایجاب مضاف فی الواقع علت کی اقسام میں داخل ہے، مستقل اسباب کی اقسام میں سے نہیں اور وہ سبب جو کہ علت کے مشابہ ہے وہ بعینہ سبب مجازی ہے۔

**والثاني: العلة، وهو ما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً أي بلا واسطة، احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة، وهو يعمّ العلل الموضوعة كالبيع، والنكاح، والعلل المستنبطة بالاجتهاد. وهو سبعة أقسام؛ لأن العلل الشرعية الحقيقة تتمّ بثلاثة أوصاف: أحدها أن تكون علّة اسمًا بأن تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم إليها ابتداءً، والثاني أن تكون علّة معنىً بأن تكون مؤثّرةً في الحكم، والثالث: أن تكون حكمًا بحيث يثبت الحكم بعد وجودها من غير تراخٍ، فإذا وجدت هذه الأوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علّة كاملة تامّة، وإلا فناقصة، فباعتبار استكمال هذه الأوصاف وعدمه ينبغي**

أن تكون الأقسام سبعةً بهذه الوتيرة. الأول: ما يكون اسمًا، ومعنىً، وحكمًا، وهو الجامع للأوصاف. والثاني: ما يكون اسمًا لا معنىً ولا حكمًا. والثالث: ما يكون معنىً لا اسمًا ولا حكمًا. والرابع: ما يكون حكمًا لا اسمًا ولا معنىً، فهذه الثلاثة ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان. والخامس: ما يكون اسمًا ومعنىً لا حكمًا. والسادس ما يكون اسمًا وحكمًا لا معنى. والسابع: مايكون معنىً وحكمًا لا اسمًا، فهذه الثلاثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم وصف، لكن المصنف لم يذكرما هو معنىً، لا اسمًا ولا حكمًا، وما هو حكمًا، لا اسمًا ولا معنىً، وذكر عوضهما علّة في حيّز الأسباب، ووصفًا له شبهة العلل كما سَتطّلع عليه فى أثناء الكلام. إذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسّمه المصنف، فنقول: الأول: علة اسمًا، ومعنىً، وحكمًا كالبيع المطلق للملك أى العارى عن خيار الشرط، فإنه علة اسمًا؛ لأنه موضوع للملك، والملك مضاف إليه، ومعنىً؛ لأنه يؤثر فيه وهو مشروع لأجله، وحكمًا؛ لأنه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخٍ. والثاني: علّة اسمًا، لا حكمًا ولا معنىً كالإيجاب المعلّق بالشرط، وهو الذى أدخله فيما سبق فى السبب المجازى مثل قوله: أنت طالق إن دخلت الدار، فإن قوله: أنت طالق علّة اسمًا لوقوع الطلاق، فإنه موضوع له فى الشرع، ويضاف الحكم إليه عند وجود الشرط، وليس علة حكمًا؛ لأن حكمه يتأخّر إلى وجود الشرط، ولا معنىً؛ إذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط، ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔احکام کی بحث سے متعلق دوسری قسم یعنی ان امور کا بیان جس کا تعلق احکام سے ہے علت ہے، علت وہ شئی ہے جس کی جانب ابتداءً حکم کے وجوب کی اضافت ہو وجوب الحکم سے اشارہ کرتا ہے کہ شرط کے ساتھ جوامر ہوگا وہ اس سے خارج ہے کیونکہ وہ مشروط ہونے کی وجہ سے مشروط واجب ہے۔ابتداءً سے اشارہ ہے کہ بغیر کسی واسطہ کے وجوب ہوگا۔ نیز احتراز کرتا ہے سبب، علامت اور علت سے اور علت تام ہے علل موضوعہ اور علل مستنبطہ بالاجتہاد دونوں کیلئے۔علل موضوعہ کی مثالیں: بیع علت ہے حکم ملک کو ثابت کرنے کیلئے اور نکاح علت ہے ملک بضعہ کو ثابت کرنے کیلئے۔دوسری نوع کی مثال: احناف کے نزدیک قدر مع الجنس ہے علت حرمت ربوٰ کو ثابت کرنے کیلئے اور یہ علت اجتہاد کے ذریعہ مستنبط ہے (جس کی تفصیل دوسرے مقام پر گزر چکی)

وهو الخ:۔علت کی کل سات اقسام ہیں۔سات اقسام پر منقسم کیوں ہے؟ اس وجہ سے کہ علل شرعیہ (حقیقۃ) تین اوصاف سے کامل ہوتی ہیں۔(۱) من حیث الاسم وہ علت ہے جو کہ حکم کیلئے موضوع ہو اور ابتداءً ہی ان کی جانب حکم کی اضافت کی گئی ہو۔(۲) معنوی طور پر وہ علت ہو بایں صورت کہ حکم میں اس کی تاثیر ہو کہ عقلاً حکم ثابت ہے۔(۳) علت من حیث الحکم ہو، بایں طور کہ حکم ثابت ہو جائے بغیر کسی تاثیر کے اس علت کے موجود ہونے کے فوراً بعد ہی۔جب ایک شئی میں تینوں اوصاف موجود ہوں تو وہ علت تامہ ہے اور اگر یہ اوصاف نہ ہوں بلکہ کوئی ہو اور کوئی نہ ہو تو وہ علت ناقصہ ہے۔

فاعتبار الخ:۔ یہ اوصاف (ثلثہ) مکمل طور پر موجود ہوں یا مکمل طور پر موجود نہ ہوں۔ان ہر دو شکلوں کے اعتبار کے پیش نظر سات اقسام حاصل ہوں گی۔جن کی تفصیل یہ ہے۔الاول الخ:۔(۱) وہ علت جو کہ من حیث الاسم، من حیث المعنی اور من حیث الحکم ہرسہ اوصاف سے جامع ہو۔(۲) وہ علت جو کہ فقط اسم کے اعتبار سے ہو معنی اور حکم کے اعتبار سے نہ ہو۔(۳) وہ علت جو کہ فقط من حیث المعنی ہو نہ من حیث الاسم ہو اور نہ من حیث الحکم ہو۔(۴) وہ علت جو کہ فقط من حیث الحکم ہو نہ اسماً ہو نہ معنی ہو۔یہ تین اقسام از "۲" تا "۴" ایسی ہیں کہ ان میں ایک ہی وصف موجود ہے، دو معدوم ہیں۔(۵) وہ علت جو اسماً اور معنی ہو، حکماً نہ ہو۔(۶) وہ علت جو من حیث الاسم ہو اور من حیث الحکم ہو معنی نہ ہو۔(۷) وہ علت جو من حیث المعنی اور من حیث الحکم ہو، من حیث الاسم نہ ہو۔یہ تینوں اقسام از "۵" تا "۷" وہ ہیں جن میں دو وصف ہوں گے اور ایک نہیں ہے۔

ولکن المصنف الخ:۔ حضرت مصنف نے ان دو اقسام کو بیان نہیں کیا۔(۱) وہ علت جو معنی ہے اسماً و حکماً نہیں۔(۲) علت جو حکماً ہے اسماً اور معنی نہ ہو۔(البتہ) ان دونوں کے عوض میں اس علت کو بیان کیا ہے جو کہ اسباب کی جگہ میں ہے اور اسی وصف کو بیان کیا ہے کہ جس میں علل کا شبہ ہے۔جیسا کہ عنقریب بحث کے دوران معلوم ہو جائے گا۔اس تقسیم کے معلوم ہو جانے کے بعد جس کو حضرت شارح رحمہ اللہ نے از روئے اجمال بیان کیا ہے۔اب خود حضرت مصنف رحمہ اللہ نے علت کی اقسام جو متن میں بیان کی ہیں ان کو بیان فرمار ہے ہیں۔

الاول الخ:۔(۱) وہ علت جس میں تینوں وصف ہوں مثلاً بیع مطلق ملکیت کو ثابت کرنے کیلئے یعنی وہ ایسی بیع ہو کہ جو خیار شرط سے خالی ہو۔بیع مطلق کو بیع کامل بھی کہتے ہیں۔فانہ الخ اوصاف ثلثہ کی تفصیل و تشریح: بیع مطلق ملکیت کو ثابت کرنے کیلئے علت ہے من حیث الاسم اس وجہ سے کہ بیع کی وضع ہوتی ہے ملکیت کو ثابت کرنے کیلئے اور ملکیت کی اضافت بھی بیع کی جانب ہوتی ہے اور معنی یعنی بیع علت ملکیت ثابت کرنے کیلئے من حیث المعنی ہے اس وجہ سے کہ بیع ملکیت کیلئے مؤثر ہے۔اس کا ایک خاص اثر ہے اور بیع کی مشروعیت عند الشرع اسی غرض سے ہوئی ہے۔وحکماً یعنی بیع علت ہے ملکیت ثابت کرنے کیلئے من حیث الحکم اس وجہ سے کہ جب بیع پائی گئی تو بغیر کسی تاخیر کے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے مشتری کیلئے اس بیع کا حکم متحقق ہو جاتا ہے۔

والثانی الخ:۔ علت کی دوسری قسم (اقسام سبعہ میں سے) جو صرف من حیث الاسم ہو حکماً اور معناً نہ ہو۔مثلاً وہ ایجاب جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو۔یہ وہ قسم ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ نے ماقبل میں سبب مجازی میں داخل کر دیا ہے، مثال انت طالق الخ اس عبارت میں قائل کا قول انت طالق علت ہے۔من حیث الاسم، اس وجہ سے طلاق واقع ہو جاتی ہے اس کلام سے اور شرعاً یہ طلاق ہی کیلئے موضوع بھی ہے اور جب شرط پائی جائے گی اس وقت طلاق کے وقوع کی اضافت اسی جانب ہو گی اور یہ علت حکماً نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس کا حکم (طلاق کے وقوع کا) مؤخر ہو گا جب تک شرط پائی جائے گی اور یہ علت نہ معنی ہے اس وجہ سے کہ طلاق کے وقوع میں اس کی کوئی تاثیر بھی نہیں ہے جب تک کہ شرط موجود نہ ہو اور اسی قبیلہ میں یہ یمین باللہ کفارہ کے ثابت کرنے کیلئے ہے یعنی وہ بھی علت ہے من حیث الاسم فقط نہ حکماً اور نہ معناً۔اس تفصیل کے مطابق جیسا کہ علماء نے فرمایا ہے۔

**والثالث: علّة اسمًا ومعنىً، لا حكمًا كالبيع بشرط الخيار، فإنه علّة للملك اسمًا؛ لأنه موضوع له، ومعنىً؛ لأنه هو المؤثّر في ثبوت الحكم لا حكمًا؛ لأن ثبوت الملك**

متأخر إلى إسقاط الخيار. والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له، وهو أن يبيع مال غيره بغير إجازته، فإنه علة اسمًا ومعنىً للملك لا حكمًا؛ لتراخي الملك إلى زمان إجازة المالك. والإيجاب المضاف إلى وقت، مثال ثالث له مثل قوله: أنت طالق غدًا وهو الذى سبق في أقسام السبب، فإنه أيضًا علّة اسمًا ومعنىً لوقوع الطلاق، لا حكمًا لتأخره إلى زمان أضيف إليه، ونصاب الزكاة قبل مضى الحول، مثال رابع له، فإنه أيضًا علّة اسمًا؛ لأنه وضع لوجوب الزكاة، ويضاف إليه الوجوب بلا واسطة، ومعنىً؛ لأنه مؤثّر في وجوب الزكاة؛ إذ الغناء يوجب الإحسان، وهو يحصل بالنصاب، لا حكمًا لتأخر وجوب الأداء إلى حولان الحول. وعقد الإجارة، مثال خامس له، فإنه أيضًا علة لملك المنفعة اسمًا؛ لأنه وضع له، والحكم يضاف إليه، ومعنىً؛ لأنه مؤثّر فيه، ولهذا صحّ تعجيل الأجرة قبل العمل لا حكمًا؛ لأن حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئًا فشيئًا إلى انقضاء الأجل، وهي معدومة الآن، والمعدوم لا يصلح أن يكون محلاً للملك؛ فلا يكون علة حكمًا.

**(ترجمه وتشریح)**:۔ اقسام سبعہ میں سے علت کی تیسری قسم، وہ علت ہے جو اسما اور معنی ہو، حکماً نہ ہو مثلاً بیع خیار شرط کے ساتھ۔ یہ بیع ملکیت ثابت کرنے کیلئے علت ہے من حیث الاسم، اس وجہ سے کہ بیع ملکیت ثابت کرنے کیلئے موضوع ہے اور یہ علت معنا اس وجہ سے ہے کہ حکم کے ثابت کرنے میں یہ بیع اپنا اثر رکھتی ہے۔ (البتہ) یہ علت حکماً نہیں اس وجہ سے کہ جب تک خیار شرط ساقط نہ ہوگا، اس وقت تک اس بیع کا حکم مؤخر رہے گا۔ (یا مدت خیار ختم ہو جانے تک) قسم ثالث کی دوسری مثال بیع موقوف کی ہے۔ بیع موقوف وہ بیع ہے کہ دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کردیا، اب جب تک مالک اس بیع کو منظور نہ کرلے گا اس وقت تک یہ بیع موقوف (معلق) رہے گی۔ پس یہ بیع بھی اسما اور معنا علت ہے ملکیت ثابت کرنے کیلئے، حکماً نہیں، اس وجہ سے کہ جب تک مالک اجازت (منظوری) نہ دے گا اس وقت تک اس کا حکم مؤخر رہے گا۔ (اور ملک سے مراد اس صورت میں ملک کامل ہے، ملک موقوف البتہ عقد موقوف ہی کے وقت حاصل ہو جاتی ہے) اس قسم ثالث کی تیسری مثال والایجاب الخ ہے۔ مثلاً زوج کا قول انت طالق غدا جس کی تفصیل اقسام سبب کے تحت معلوم ہو چکی ہے۔ یہ بھی اسما اور معنا علت ہے، اس وجہ سے کہ طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ البتہ حکماً نہیں ہے کیونکہ وقوع طلاق مؤخر رہتی ہے جب تک کہ وہ وقت نہ آجائے، جس کی جانب طلاق کی اضافت کی گئی ہے۔ مثال رابع نصاب الزکوٰۃ الخ یہ بھی اسما اور معنا علت ہے اس وجہ سے کہ نصاب زکوٰۃ وجوب زکوٰۃ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بغیر کسی واسطہ کے وجوب زکوٰۃ کی اضافت بھی نصاب ہی کی جانب کی گئی ہے۔ (یہ تشریح ہوئی اسما کی) اور معنا کی تشریح ودلیل یہ ہے کہ نصاب وجوب زکوٰۃ میں ایک تاثیر رکھتا ہے کیونکہ غناء احسان کو ثابت کرتا ہے اور غناء بغیر نصاب کے ثابت نہیں۔ لہٰذا معلوم ہو گیا کہ غناء کی تاثیر ہے البتہ یہ علت نہیں من حیث الحکم اس وجہ سے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی سال تمام ہو جانے پر ہے (جو کہ بمنزلہ شرط کے ہے) پانچویں مثال وعقد الاجارہ الخ عقد اجارہ بھی منافع کے حقوق (مثل ملک کے) کو ثابت کرنے کیلئے یہ علت ہے اسما، اس وجہ سے کہ عقد اجارہ وضع کیا گیا ہے حقوق منافع کو ثابت کرنے کیلئے اور حکم کی اضافت بھی اس عقد کی جانب ہوا کرتی ہے اور معنا علت اس وجہ سے ہے کہ یہ عقد

حقوق منافع کو ثابت کرنے کیلئے مؤثر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ استعمال کرنے سے قبل اجرت کا ادا کر دینا جائز ہے، البتہ یہ علت حکما نہیں ہے اس وجہ سے کہ عقد اجارہ کا حکم ہے حقوق منافع کا مالک ہو جانا (مدت اجارہ تک) جو کہ قدرے قدرے حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ مدت اجارہ ختم ہو جائے اور یہ منافع اس وقت معدوم ہیں اور جو شئی معدوم ہو وہ ملکیت کو ثابت کرنے کیلئے صالح نہیں، لہٰذا عقد اجارہ علت من حیث الحکم نہیں ہو سکتی۔

(**فائدہ**) جملہ امثلہ مجرور ہیں کہ ان کا عطف ہوا ہے عبارت "کالبیع بشرط الخیار" پر جو کہ مجرور ہے۔

**والرابع علة في حيّز الأسباب، يعني لها شبه بالأسباب فهو تفسير لما قبله، وذكر المصنف له ثلاثة أمثلة فقال: كشراء القريب، فإنه علة للملك، والملك في القريب علّة للعتق، فيكون العتق مضافًا إلى الأول بواسطته فمن حيث إنه علّة العلّة كان علّةً، ومن حيث إنه توسّط بينهما الواسطة كان شبهًا بالأسباب. ومرض الموت، فإنه علّة لتعلّق حقّ الورثة بالمال، وهو علة لحجر المريض عن التبرّع بما زاد على الثلث، فيكون كشراء القريب، وربما يقال: إنه داخل في العلة اسمًا ومعنىً، لاحكمًا؛ فإنه علة اسمًا لحجر المريض عن التبرّعات لإضافة الحكم إليه، ومعنىً لكونه مؤثّرًا في الحجر، لا حكمًا؛ لأن الحجر لا يثبت إلا إذا اتصل به الموت مستندًا. والتزكية عند أبي حنيفة، فإنه علّة للشهادة، وهي علّة للرجم، فتكون علّة العلة كشراء القريب، فلو رجع المُزَكّون بعد الرجم يضمنون الدية عنده، وعندهما لا يضمنون؛ لأنهم أثنوا على الشهود خيرًا، ولا تعلّق لهم بإيجاب الحدّ، فصاروا كما لو أثنوا على المشهود عليه خيرًا بأن قالوا: هو محصن، ثم رجعوا، فكذا هذا. وربما يقال: إنه علة معنىً، لا اسمًا ولا حكمًا للرجم، فيكون مثالاً لقسمٍ تركه المصنف. ثم قال: وكذا كل ما هو علّة العلّة في كونها مشابهة للأسباب، فهي ذو جهتين؛ ولذا ذكرها في السبب والعلّة جميعًا.**

(**ترجمہ وتشریح**) :۔اقسام سبعہ میں سے قسم رابع، وہ علت ہے جو کہ اسباب کے درجہ میں ہو یعنی اس کو اسباب کے ساتھ مشابہت حاصل ہو، ماقبل میں اس کا ذکر گزر چکا ہے یہ عبارت اس کی ہی تفسیر ہے، مصنف رحمہ اللہ نے اس کی تین مثالیں بیان کی ہیں۔

(۱) شراء القریب الخ:۔ کسی قریب (یعنی ذی رحم محرم غلام کو) خریدنا۔ یہ خریداری علت ہے ملکیت ثابت کرنے کیلئے اور قریب میں ملکیت اس کی آزادگی کے حق میں علت ہے، پس یہ آزادگی اول علت کی جانب (یعنی قریب کو خرید لینا) اضافت ہوگی ثانی علت کے واسطہ سے، لہٰذا اس اعتبار سے کہ وہ علت کی علت ہے تو اس کو علت کا درجہ دیا جائے گا اور اس اعتبار سے کہ دونوں (شرائے قریب اور آزادگی) کے درمیان واسطہ ہے تو وہ اسباب کے مشابہ ہو گیا، البتہ حکم علت کے اعتبار سے وہ سبب ہی ہے۔ دوسری مثال و مرض الموت الخ پس یہ مرض موت علت ہے مال میں وارثوں کے حق میں متعلق ہونے کے ثابت کرنے کیلئے اور اس تعلق کا ثابت ہو جانا، علت ہوا مریض کو تبرعات کرنے سے روکنے میں کہ وہ ایک ثلث سے زائد میں کوئی وصیت وغیرہ نہیں کر سکتا۔ لہٰذا یہ مرض وفات بھی شراء قریب کے ہم مثل ہو گیا۔

**(فائدہ)** تبرع میں صدقہ، ہبہ، وصیت سب داخل ہیں۔

وربما الخ:۔ بعض اوقات یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کو اس علت میں داخل کیا جائے جو کہ اسماً اور معناً علت ہو۔ حکماً علت نہ ہو کیونکہ یہ علت ہے اسماً اس اعتبار سے کہ مریض پر تبرعات سے جو بندش کرنا ثابت کرتا ہے کہ حکم کی اضافت مرض وفات کی جانب ہے (حکم سے مراد حجر، بندش کا واقع ہونا) اور معناً اس وجہ سے کہ حجر مذکور کیلئے یہ موثر ہے البتہ حکماً علت نہیں، اس وجہ سے کہ حجر ثابت نہ ہوگا بشرطیکہ موت اس مرض میں متحقق ہو جائے۔

تیسری مثال والتزکیۃ الخ:۔ زنا کے گواہوں کا تزکیہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک۔ قسم رابع کی اقسام کی تیسری مثال۔ فانہ الخ کیونکہ تزکیہ قبول شہادت کیلئے علت ہے اور وہ علت ہے رجم کے ثابت ہونے کیلئے۔ پس تزکیہ علت کی علت ہے، مثال شراء قریب کے (کہ وہ بھی علت کی علت ہے) اگر تزکیہ کرنے والے رجم ہو جانے کے بعد رجوع کرلیں تو حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک دیت کا ضمان لازم آئے گا ان تزکیہ کرنے والوں پر اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ضمان نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ ان تزکیہ کرنے والوں نے گواہوں کی تعریف کی ہے خیر کے ساتھ ان سے حد کے واجب ہونے اور ثابت ہونے کا کوئی تعلق نہیں۔ ان تزکیہ کرنے والوں کا یہ تعریف کرنا ایسا ہو گیا جیسا کہ مشہود علیہ کی تعریف کردی ہو اور تعریف کی صورت یہ ہے کہ انہوں نے یہ کہا ہو "ھو محصن" اس کے بعد انہوں نے رجوع کرلیا ہو۔ پس اس طرح شاہدوں کے حق میں ہے، بعض حضرات کی رائے ہے کہ یہ علت ہے معناً، نہ اسماً اور نہ حکماً رجم کو ثابت کرنے کیلئے۔ لہٰذا اب اس نوع کی مثال ہوگی جس کو مصنف نے ترک کردیا ہو اور یہی نوعیت ہے اس صورت میں جو علت کی علت ہو۔ اس کے مشابہ ہونے میں۔ پس وہ دوسری صورت کو لئے ہوئے ہے اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے دونوں جگہ اس کا بیان کردیا۔

**والخامس: وصف له شبهة العلل كأحد وصفيْ العلة التى ركّبت من وصفين كالقدر والجنس للربا، فإن المجموع منهما علّة اسمًا ومعنىً وحكمًا، وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل، وليس بسبب محض غير مؤثّر فى المعلول، وإلا لكان الجزء الآخر هو العلّة لا مجموعهما. وربما يقال: إنه علة معنىً، لا اسمًا ولا حكمًا، فيكون مثالاً ثانيًا لقسمٍ تركه المصنف، ولكن بقي قسم آخر تركه المصنف بلا ذكر فى البين وهو علة حكمًا، لا اسمًا ولا معنىً. وربما يقال: إنه داخل فى قسم الشرط الذى فى حكم العلل كحفر البئر وشقّ الزق. والسادس علة معنى وحكمًا، لا أسمًا كآخر وصفي العلة، فإنه هو المؤثر فى الحكم، وعنده يوجد الحكم، ولكنه ليس بموضوع للحكم، بل الموضوع له هو المجموع، وذلك كالقرابة والملك، فإن المجموع علة موضوعة للعتق، ولكن المؤثّر هو الجزء الأخير، فإن كان الملك جزءً أخيرًا بأن اشترى قريبه المحرم يكون هو المؤثّر، وإن كانت القرابة جزءً أخيرًا بأن اشترى عبدًا مجهولَ النسب، ثم ادّعى أنه ابنه أو أخوه يكون هو المؤثر، والمقابل له وهو الوصف الأول يكون علة معنىً، لا اسمًا ولا حكمًا كما نقلنا.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ اور اقسام سبعہ میں سے پانچویں قسم وصف ہے جس میں علل کی مشابہت ہے مثلاً دو

وصفوں میں سے ایک وصف جو کہ دو وصفوں سے مرکب ہو۔ چنانچہ ربوی کیلئے قدر اور جنس دو وصف ہیں۔ دونوں کو ترتیب دے کر یہ ایک وصف کے مثل ہے۔ لہٰذا ان میں سے ایک وصف علل کے مشابہ ہے پس ان ہر دو کے مجموعہ کو اسما، معنا اور حکما علت کہا جائے گا اور ہر ایک جداگانہ صورت میں علل کے مشابہ ہوگا جو کہ سبب محض نہیں، جس کا کوئی اثر معلول میں نہ ہو ورنہ جزء آخر (ان ہر دو میں) علت ہوگا، نہ کہ ہر دو کا مجموعہ اور بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ ان ہر دو اوصاف مرکبہ میں سے ایک وصف علت ہے معنا نہ کہ اسما اور نہ حکما۔ پس یہ اس صورت میں دوسری مثال ہوگی اس نوع کی جس کو مصنف نے ترک کر دیا ہے اس کے علاوہ ایک دوسری قسم اور ہے جس کا ذکر نہیں کیا اور وہ علت ہے حکما اور علت نہیں اسما اور نہ معنا اور بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ یہ یعنی (ان ماھو علة حکمالا اسما ولا معنا) نوع شرط والی قسم میں داخل ہے جو کہ علل کے حکم میں ہے۔ مثلاً کنواں کھودنا مشک پھاڑنا۔

والسادس الخ:۔ اقسام سبعہ میں سے چھٹی قسم وہ علت ہے جو معنا اور حکما ہو اسما نہ ہو جیسا کہ علت کے دو وصفوں میں سے دوسرا وصف (من حیث الوجود) چونکہ وہ مؤثر ہوتا ہے حکم میں اور اس وصف کے ساتھ متصل ہونے سے حکم پایا جاتا ہے لیکن وہ علت حکم کیلئے موضوع نہیں بلکہ حکم کیلئے کل ہی مجموعہ وضع کیا گیا ہے، مثلاً قرابت محرمہ برائے نکاح اور ملک یہ دونوں ہی آزادگی کیلئے موضوع ہیں لیکن درحقیقت مؤثر فقط جزء آخر ہی ہے یعنی ملک کا ثابت ہو جانا۔ فان کان الخ اگر کسی شخص نے اپنے محرم رشتہ دار کو خرید لیا تو جز اخیر کا ملک میں ہونا پایا گیا اب یہ ملک مؤثر ہے اس قریب محرم کی آزادگی میں اور اگر کسی مجھول النسب غلام کو خرید لیا اس کے بعد اس مشتری نے دعویٰ کیا کہ یہ اس کا بیٹا ہے یا اس کا بھائی ہے تو اب یہ قرابت (جزء اخیر) مؤثر ہے آزادگی میں کہ اس کی آزادگی ثابت کر دے گی اور اس جزء اخیر کے بالمقابل وہ وصف اول ہے جو کہ معنا علت (کو ثابت کرتا) ہے اس وجہ سے کہ فی الجملہ مؤثر ہے اور علت نہیں معنا اور نہ حکما جیسا کہ ما قبل میں اشارہ کر چکے ہیں۔ یعنی اشارہ ہے اس عبارت "وربما یقال از علة الخ" کی طرف۔

**والسابع: علّة اسمًا وحكمًا، لا معنىً كالسفر والنوم للرخصة والحدث، فإن السفر علة للرخصة اسمًا؛ لأنها تضاف إليه في الشرع، يقال: القصر رخصة للسفر، وحكمًا؛ لأنها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنىً؛ لأن المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة، وهي تقديرية، وكذا النوم الناقض للوضوء علّة للحدث اسمًا؛ لأن الحدث يضاف إليه، وحكمًا؛ لأن الحدث يثبت عنده لا معنىً؛ لأنه ليس بمؤثّر فيه، وإنما المؤثّر خروج النجس، ولكن لمّا كان الاطّلاع على حقيقته متعذّرًا، وكان النوم المخصوص سببًا لخروجه غالبًا أقيم مقامه ودار الحكم عليه. والآن تمّت أقسام العلة، وقد علمت ما في بيانها من المسامحات الناشية من فخر الإسلام، والخلف توابع له. ثم يقول المصنف: وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم، بل الواجب اقترانهما معًا كالاستطاعة مع الفعل، وهذا هو حكم القسم الأول الذي كان علّة اسمًا، ومعنىً، وحكمًا، فإنها العلّة الحقيقية الشرعية التي تقارن الفعل ولا تتقدّمه. وذهب قوم إلى أنه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان؛ لأن العلل الشرعية في حكم، الجواهر موصوفة**

بالبقاء، فلا بد أن يثبت الحكم بعد العلة، بخلاف العلل العقلية، فإنها مقارنة مع معلولها اتفاقًا كحركة الأصابع مع حركة الخاتم. وأما الاستطاعة فهي مع الفعل ألبتة لا تتقدّمه سواء عُدّت علةً شرعيةً أو عقليةً. وهي إمّا تمثيل أو تنظير، والتي تتقدّم على الفعل هي بمعنى سلامة الآلات والأسباب، وعليها مدار التكليف الشرعي.

(**ترجمہ وتشریح**):۔اقسام سبعہ کی ساتویں قسم وہ علت ہے جو اسما اور حکما ہو معنا نہ ہو، مثلاً سفر کی حالت رخصت کیلئے اور نیند حدث کیلئے کیونکہ سفر علت ہے رخصت کیلئے من حیث الاسم اس وجہ سے کہ رخصت کی اضافت شریعت میں سفر ہی کی جانب ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ مقولہ ہے "القصر رخصة للسفر" اور حکما علت ہے۔ اس وجہ سے کہ رخصت نفس سفر سے ہی ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ سفر متصل ہو۔ البتہ معنا نہیں، اس وجہ سے کہ رخصت کو ثابت کرنے میں نفس سفر علت نہیں بلکہ مشقت علت ہے۔ البتہ وہ مشقت تقدیری ہے کیونکہ اس رخصت کی مشروعیت اصل اسی وجہ سے ہے کہ مسافر سے مشقت کو دور کیا جائے۔ اب چونکہ انسانوں کی حالتیں متفاوت ہوا کرتی ہیں اسی اعتبار سے مشقتیں بھی متفرق ہوں گی اس وجہ سے سفر کو مشقت کی جگہ قائم مقام کے طور پر قرار دے دیا گیا۔ یہی تفصیل ہے اس نوم میں جو کہ ناقض وضوء ہے وہ علت ہے حدث کیلئے من حیث الاسم کیونکہ حدث کی اضافت نوم کی جانب ہوا کرتی ہے اور حکما اس وجہ سے ہے کہ نوم کے وقت حدث ثابت ہو جاتا ہے البتہ معنا نہیں اس وجہ سے کہ نوم حدث میں موثر نہیں کہ اصل موثر نجس کا خروج کرنا ہے مگر چونکہ اس کی حقیقت پر مطلع ہونا دشوار امر تھا (یعنی حقیقت متعذرہ تھی) اور مخصوص نوم نجاست کے خروج کا سبب ہے اغلب طور پر تو نوم مخصوص کو اس کے ہی قائم مقام کر دیا ہے اور نوم پر ہی نقض وضوء کے حکم کو دائر کر دیا۔

والان الخ:۔علت کی اقسام سے فراغت ہوگئی اور ان اقسام کے بیان میں جو مصنف رحمہ اللہ سے چوک ہوئی ہے وہ بھی آپ حضرات پر آشکارا ہوگئی ہے اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں ولیس الخ علت تامہ (جس میں تمام ارکان ثلاثہ جمع ہوں جس کو علت حقیقیہ سے موسوم کیا گیا ہے) کی صفات میں سے یہ نہیں ہے کہ وہ من حیث الزمان حکم پر مقدم ہو بلکہ واجب یہ ہے کہ علت اور معلول دونوں ہی متصل اور مقترن ہوں۔ مثلاً استطاعت مع الفعل علت کی قسم اول کا حکم یہ ہے جو کہ متن میں مذکور ہوا۔ ایک جماعت کی یہ بھی رائے ہے کہ علت حقیقیہ کا مقدم کرنا جائز ہے، معلول پر من حیث الزمان اس وجہ سے کہ شرعی زمان جواہر کے حکم میں ہے جو کہ بقاء کے ساتھ متصف ہے۔ لہٰذا جب وہ باقی ہے ہی تو علت کے بعد حکم ثابت ہوتا ہی ہے۔ بخلاف علل عقلیہ کے کہ یہ علل تو اپنے معلول کے ساتھ بالاتفاق مقارن ہیں (کہ یہ اعراض کے قبیلہ میں سے ہے) مثال انگوٹھی کے حرکت کرنے کے ساتھ انگلی کا حرکت کرنا، البتہ استطاعت پس یہ فعل کے ساتھ یقیناً فعل سے مقدم نہ ہوگی۔ خواہ اس کو علت شرعیہ میں شمار کیا جائے یا علت عقلیہ میں اس کا شمار ہو۔ وھی الخ استطاعت کی اب دو حیثیتیں ہوگئی ہیں۔ (۱) تمثیل (۲) تنظیر۔ استطاعت جو کہ فعل پر مقدم ہو اس کا مفہوم ہے آلات اور اسباب کا سالم ہونا اور اس پر تکلیف شرعی کا مدار ہوتا ہے۔

وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول، هذا من تتمة مسائل العلّة والسبب، ولم يميّز في أقسامه الآتية بين الداعي والدليل، فربما اتفق فيها حال الداعي، وربما اتفق فيها حال الدليل على ما ستعلم. وذلك أي قيام الداعي والدليل إمّا لدفع

الضرورة والعجز كما في الاستبراء، فإن الموجب له توهّم شغل رحم الأمة بماء الغير، والاحتراز عنه واجب؛ لقوله ﷺ: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يَسْقِيَنّ ماء ه زرعَ غيره، ولما كان ذلك أمرًا مخفيًا لا يقف عليه كل أحد مالم يكن الحمل ثقيلاً أقيم حدوث الملك واليد الدالّ مقامَ شغل الرحم بالماء، وجعل هذا الحدوث دليلاً على أنه مشغول بالحمل ألبتة، وإن كان في بعض المواضع يقين بعدم الشغل مثل أن تكون الجارية بكرًا أو مُشتراةً من يد مُحرمها ونحوه، ولكن لم يعتبر هذا اليقين، وحُكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد. وغيره أي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة أقيمت مقام الدخول في حقّ وجوب المهر والعدّة، والنكاح أقيم مقام الدخول في ثبوت النسب، فههنا أقيم الداعي مقام المدعو؛ لأن الخلوة والنكاح داعٍ إلى الدخول.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ سبب داعی اور دلیل مدعو اور مدلول کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔داعی مثلاً وطی کے دواعی لمس بوس وکنار وغیرہ الدلیل هو الذی یحصل من العلم به العلم بشئ اخر یعنی دلیل وہ شی ہے کہ ایک شی معلوم کے ذریعہ دوسری نامعلوم شی کا علم حاصل کرنا۔**مثال**:۔سفر دلیل ہے مشقت کی۔هذا الخ یہ متن کا بیان مسائل علت اور مسائل سبب کا تکملہ وتتمہ ہے۔اس قائم مقامی کی اقسام میں جس کا بیان داعی اور دلیل کے درمیان آنے والا ہے ممیز نہیں ہے۔ پس بسا اوقات ان اقسام میں داعی کی حالت کا اتفاق ہوگا اور کبھی دلیل کی حالت کا جس کی تفصیل آئندہ معلوم ہو جائے گی۔

و ذالك الخ:۔اس دلیل اور داعی کا قائم مقام ہو جانا۔یا ضرورت کو پورا کرنے کی غرض سے ہوتا ہے یا حقیقت (اور اصل) سے واقف ہونے میں عجز ہے، اس کی وجہ سے یہ اختیار کرنا پڑتا ہے، چنانچہ استبراء میں یہی ہے یعنی جس وقت باندی سے استبراء رحم کو اختیار کرنا ہوتا ہے تو وطی کے دواعی سے احتیاط کرنا اور وطی سے پرہیز کرنا، جس میں غرض نقصان سے بچاؤ کی پیش نظر ہوتی ہے کہ اگر باندی خرید لی گئی اور استبراء نہ کرایا گیا تو سابق مالک کے پانی کے ساتھ جدید مالک کے پانی کا مشغول ہونا لازم آئے گا جس میں ضرر ظاہر ہے اس وجہ سے یہ احتراز واحتیاط واجب ہوگی لقولہ ﷺ الخ ''جو شخص آخرت کے دن پر اور اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی کو سیراب نہ کرے'' اب جب کہ ہر شخص واقف نہیں ہو سکتا کہ سابق مالک کا پانی باندی کے رحم میں موجود ہے یا نہیں کیونکہ رحم حاملہ بھاری ہوگا تو ہر ایک معلوم کر سکتا ہے و الا لا۔تو جدید ملکیت اور مالکانہ قبضہ ہو جانے پر اسی کو قائم مقام کر دیا گیا کہ جس طرح حمل کے معلوم ہونے کی صورت میں وطی کرنا ناجائز ہوتا اب اسی طرح محض ملکیت ثابت ہو جانے پر بھی یہی حکم ہو جائے گا اور اس جدید ملکیت کو دلیل بنا دیا جائے گا کہ گویا کہ حمل ہی کے ساتھ (بالیقین) مشغول ہونا مسلم ہو گیا، خواہ حمل ہو یا نہ ہو۔اگر چہ بعض مواقع میں یقیناً مشغول ہونا بھی نہ پایا جائے گا مثلاً باندی باکرہ ہے یا باندی کو خرید کیا اس کے محرم سے یا سابق مالک اس قابل ہی نہ تھا کہ وہ وطی کر سکتا۔اس کے باوجود اس یقین کا اب کوئی اعتبار نہ ہوگا اور ہر حال میں استبراء کا وجوب ہوگا جیسا کہ ملکیت اور قبضہ متحقق ہو چکا ہے۔وغیرہ الخ یعنی استبراء کے علاوہ مثلاً خلوت صحیحہ جو کہ دخول (وطی) کے قائم مقام ہے مہر کے وجوب کے حق میں اور عدت کے حکم میں اور نسب کے ثابت کرنے کیلئے نکاح قائم مقام ہے دخول کے حق میں پس ان مثالوں سے واضح ہو چکا کہ داعی قائم مقام کر دیا گیا ہے مدعو کے کیونکہ خلوت اور نکاح

داعی ہیں وطی کی جانب۔

**(فائدہ)** جس طرح وطی سے مہر واجب ہو جاتا ہے اسی طرح خلوت صحیحہ سے کامل مہر واجب ہوگا، طلاق کے بعد عدت کا واجب ہونا وطی اور خلوت دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے۔

**أو لـلاحتياط كما في تحريم الدواعي إلى الوطئ من النظر، والقبلة، واللمس أقيمت مقام الوطئ في الاستبراء، وحرمة المصاهرة، والإحرام، والظهار، والاعتكاف للاحتياط، فهو أيضًا مثال لإقامة الداعي مقام المدعو. أو لدفع الحرج كما في السفر والطهر هذان مثالان لإقامة الدليل مقام المدلول، فإن السفر أقيم مقام المشقة، وجعل دالًّا عليها وإن لم يكن ثمه مشقة أصلاً، فيُدارُ أمر رخصة القصر والإفطار على مجرّد السفر مع قطع النظر عن المشقة وإن كان الباعث عليه في نفس الأمر هو المشقة. وهكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة إلى الوطئ وإن لم تكن له حاجة إليه في القلب، فأقيم الطهر مقام الحاجة في حقّ مشروعية الطلاق فيه؛ لأن الطلاق لم يشرع إلا في زمان كان محتاجًا إلى الوطئ فيه، ولهذا لم يشرع في وقت الحيض أو الطهر الذي وطئها فيه. والفرق بين الضرورة ودفع الحرج: أن في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة أصلاً، وفي دفع الحرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة، كما في السفر يمكن إدراك المشقة بحسب أحوال أشخاص الناس. والفرق بين السبب والدليل: أن السبب لا يخلو عن تأثير له في المسبب، والدليل قد يخلو عن ذلك، فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غيرُ، ومن جملة أمثلة إقامة الدليل مقام المدلول الإخبار عن المحبّة أقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته: إن كنت تُحبيّني فأنت طالق فقالت: أحبّك، طُلّقت؛ لأن المحبة أمر باطن لا يُوقف عليه إلا بالإخبار، لكنه يقتصر على المجلس؛ لأنه مشبه بالتخيير، والتخيير مقتصر على المجلس.**

**(ترجمہ وتشریح)** :۔یا یہ قائم مقام احتیاط کی وجہ سے کی گئی ہے، چنانچہ جو امور وطی کی جانب داعی ہیں۔مثلاً دیکھنا، بوسہ لینا۔مس بالید کرنا، استبراء کے زمانہ میں ان کو وطی کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔لہٰذا جس طرح وطی کرنا حرام اسی طرح یہ امور دواعی بھی حرام ہیں اور وطی حرمت مصاہرہ کو ثابت کرتی ہے اسی طرح یہ امور بھی حرمت مصاہرت کو ثابت کرتے ہیں اور حالت احرام میں۔جس طرح وطی کرنا حرام ہے اسی طرح ان امور کو بھی حرام قرار دیا گیا ہے نیز ظہار اور اعتکاف میں بھی وطی اور دواعی وطی دونوں حرام ہیں۔یہ بھی مثالیں ہیں داعی کو مدعو کے قائم مقام کر دینے کی۔

او لدفع الحرج الخ:۔یہ دونوں مثالیں دلیل کو مدلول کے قائم مقام کر دینے کی دی گئی ہیں کہ سفر میں مشقت کی جگہ سفر کو قائم مقام کر دیا گیا ہے اور سفر مشقت پر دلالت کرتا ہے اگر چہ اس سفر میں (کسی کو یا کسی وقت میں) مشقت نہ پائی جائے گی مگر اس کے باوجود سفر کی رخصت کا حکم اس سفر پر ہی دائر ہوگا کہ نماز کا قصر ہونا اور روزہ کے افطار کی رخصت کا حاصل ہونا حالانکہ

اصل وجہ ان امور میں رخصت کے حاصل ہونے کی وہ مشقت ہی ہے۔ اسی طرح وہ طہر جو کہ جماع سے خالی ہے۔ دلیل ہے کہ وطی کی ضرورت ہے اگر چہ قلب میں کوئی حاجت کا وجود نہ ہو لیکن طہر کو ہی حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے طلاق کی مشروعیت کے حق میں طہر کے باب میں۔ اس وجہ سے کہ طلاق کی مشروعیت ایسے زمانہ میں ہوئی ہے کہ وہ زمانہ وطی کی ضرورت اور تقاضے کا ہو (یعنی جس طہر میں وطی نہ کی گئی ہو اس وقت طلاق دینا مشروع ہے، اس کے خلاف طلاق دینا بدعت، مکروہ ہے) یعنی حالت حیض یا اس طہر میں کہ وطی کر لی گئی تھی طلاق مشروع نہیں اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ حرج سے بچاؤ کرانا ہے۔

والفرق الخ:۔ ضرورت اور حرج میں کیا فرق ہے؟ شارح رحمہ اللہ اس فرق کی تشریح اس طرح کرتے ہیں کہ ضرورت اور عاجز ہونے میں حقیقت حال پر اصلاً واقفیت حاصل نہیں ہو سکتی اور دفع حرج میں واقفیت ممکن ہے باوجود مشقت کے واقع ہونے کے مثلاً کہ ایک شخص کو سفر میں یہ ممکن ہے کہ مشقت کا ادراک ہو جائے، انسانوں کے حالات کے اعتبار سے کہ ایک شخص کو مشقت ہوگی اور دوسرے شخص کو نہ ہو تو اب یہ معلوم کرنا سہل ہے کہ کس کو مشقت ہوگی اور کس کو نہ ہوگی۔ سبب اور دلیل میں فرق کیا ہے؟ سبب کیلئے یہ لازمی ہے کہ مسبب میں اس کا اثر ہو اور دلیل میں یہ امکان ہے کہ وہ مدلول میں مؤثر نہ ہو۔ پس دلیل کا فائدہ ہوگا کہ دلیل کے ذریعہ مدلول کا علم ہو جائے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ لہٰذا دونوں میں واضح فرق ہے اسی وجہ سے علیحدہ علیحدہ ہر دو کو بیان کیا ہے۔

ومن جملة الخ:۔ مدلول کے قائم مقام دلیل کو رکھ دینا۔ ایک مثال یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ایک شخص نے اپنی زوجہ سے یہ کہا "ان کنت الخ" زوجہ نے جواباً یہ کہا "احبك" تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس مسئلہ میں محبت کا خبر دے دینا ہی قائم مقام محبت کے ہے۔ اگر چہ قلب میں محبت ہو یا نہ ہو۔ ہر حالت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ معلوم ہونا ایک امر دشوار ہے کہ قلب میں محبت ہے واقعۃً یا نہیں ہے۔ اب صرف اس اخبار کو اصل کا درجہ دے دیا گیا کیونکہ محبت ایک باطنی امر ہے البتہ یہ خبر دینا (جو کہ قائم مقام ہے) فقط مجلس ہی پر موقوف ہے کیونکہ یہ اختیار دیئے جانے کے مشابہ ہے اور اختیار صرف مجلس پر ہی موقوف ہوا کرتا ہے۔

**والثالث: الشرط، وهو ما يتعلّق به الوجود دون الوجوب، احترز به عن العلّة، وينبغي أن يُزاد عليه قوله: ويكون خارجًا عن ماهيته ليخرج به الجزء ، هكذا قيل. وهو خمسة بالاستقراء ، الأول: شرط محض لا يكون له تأثير في الحكم، بل يتوقّف عليه انعقاد العلة كدخول الدار بالنسبة إلى وقوع الطلاق المعلّق به في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق. والثاني: شرط هو في حكم العلل في حق إضافة الحكم إليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البئر في الطريق، فإنه شرط لتلف مايُتلف بالسقوط فيه؛ لأن العلّة في الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل إلى السفل، ولكن الأرض كانت مانعة ماسكة، وحفر البئر إزالة المانع، ورفع المانع من قبيل الشروط، والمشي سبب محض ليس بعلة له، فأقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلّة في حقّ الضمان إذا حفر في غير ملكه، وأما إن حفر في ملكه أو ألقى الإنسان نفسه عمدًا في البئر، فحينئذٍ لا ضمان على الحافر أصلاً. وشقّ الزق، فإنه شرط لسيلان ما فيه؛ إذ الزق كان مانعًا، وإزالته شرط، والعلة هي كونه مائعًا لا يصلح**

أن يُضاف الحكم إليه؛ إذ هو أمر جِبلّي للشيء خُلق عليه، فأضيف إلى الشرط، ويكون صاحب الشرط ضامنًا لتلف ما فيه ولنقصان الخرق أيضًا.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔والثالث الخ:۔احکام کی بحث ثانی (ممایتعلق به الاحکام) کی تیسری قسم شرط ہے، شرط سے مراد ہے ''ہروہ شئی کہ جس پر کسی شئی کے موجود ہونے کاتعلق اس سے وابستہ ہو'' اس سے وجوب شئی کاتعلق نہ ہو۔اس قید"دون الوجوب" سے احتراز کرتا ہے علت سے کیونکہ علت سے وجوب شئی کاتعلق ہوا کرتا ہے۔(جس کی تفصیل گزرچکی) شارح رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ اس تعریف میں یہ جملہ اور بھی زائد کردیا جائے "ویکون خارجا عن ماهية" تاکہ اس قید سے جزء شئی نکل جائے اس وجہ سے کہ کسی شئی کا جزء وہ ہوتا ہے کہ کل کاوجود اس سے متعلق ہوتا ہے۔کذا قیل شارح رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے تعریف میں اس کوزائد کیا ہے۔

(فائدہ) اس تعریف سے علت اور شرط کے درمیان فرق واضح ہوجاتا ہے فافہم۔

وهو خمسة الخ:۔دلیل استقرائی کے ساتھ اس کی پانچ اقسام ہیں۔(۱) شرط محض،اس نوع کی حکم میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی بلکہ اس شرط (قسم اول) پر علت کامنعقد ہونا موقوف ہوا کرتا ہے،مثال ان دخلت الدار فانت طالق اس میں طلاق کے واقع ہونے کی نسبت دخول دار کی جانب ہے تو اس پر وقوع طلاق موقوف ہے،متعلق ہے،وقوع طلاق ہونے میں کوئی مؤثر نہیں ہے۔

والثانی الخ:۔ایسی شرط جو کہ علل کے حکم میں ہو کہ شرط کی جانب حکم کی اضافت ہونے کے حق میں اور اس کے مالک پر ضمان کے واجب ہونے کے حق میں مثال راستہ میں کنواں کھودنا اس کنویں میں گرجانے سے کسی جان کا ہلاک ہونا۔اس کیلئے شرط ہے کنویں کی کھدائی۔**سوال** یہ علت مستقلاً کیوں نہیں،شرط کیوں ہے؟ اس کا **جواب شارح** لان الخ سے اس طرح دیتے ہیں کہ حقیقت میں علت وہ ثقل ہے۔اس وجہ سے کہ ثقیل طبیعت میلان کرتی ہے اسفل کی جانب مگر چونکہ ارض (کھدائی نہ ہونے سے قبل) مانع بنی ہوئی تھی اور رکاوٹ ڈالنے والی تھی گرنے سے،نیز پکڑے ہوئے تھی،جب کنویں کی کھدائی کی گئی تو یہ مانع ختم ہوگیا جو کہ شرط کے درجہ میں ہے اور شئی محض سبب کا درجہ رکھتی ہے اس کیلئے علت نہیں۔پس حفر بیر کو جو کہ شرط ہے علت کی جگہ رکھ دیا گیا ضمان کے حق میں،جبکہ یہ حفر بیر دوسرے کی ملکیت میں ہوا ہو اور اگر اپنی ملکیت میں ہوئی ہے اور اسی طرح خودبخود کسی شخص نے اپنے نفس کو کنوئیں میں ڈال دیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں ضمان حافر پر نہ ہوگا۔مشک کا پھاڑ دینا،یہ شرط ہے اس شئی کے ضائع ہوجانے کیلئے جوشئی اس میں موجود تھی جب پھاڑ دیا گیا تو رکاوٹ اور مانع اس شئی کے ہلاک ہونے سے باقی نہ رہا اس اعتبار سے وہ شرط کے درجہ میں ہے اور علت اس کا مانع ہونا ہے۔لہٰذا یہ اس کیلئے مناسب نہیں کہ حکم کی اضافت اس جانب ہوسکے اس وجہ سے کہ اس کا مانع ہونا ایک امر جبلی ہے جس پر اس کی تخلیق ہوئی ہے۔لہٰذا حکم کی اضافت شرط کی جانب کردی گئی اور صاحب شرط ضامن ہوگا اس مال کے ضائع ہونے کا اور مشک کے خراب ہونے کا۔

والثالث: شرط له حكم الأسباب، وهو الشرط الذي يتخلّل بينه وبين المشروط فعلُ فاعل مختار، لا يكون ذلك الفعل منسوبًا إلى ذلك الشرط، ويكون ذلك الشرط سابقًا على ذلك الفعل، واحترز به عمّا إذا تخلّل فعلُ فاعل طبيعي كحفر البئر، فإنه في حكم العلل، وعما إذا كان ذلك الفعل منسوبًا إلى ذلك الشرط كفتح باب قفص

الطير؛ إذ طيرانه منسوب إلى الفتح، فإنه أيضًا في حكم العلل عند محمد حتى يضمن الفاتح عنده خلافًا لهما، وعمّا إذا لم يكن الشرط سابقًا على العلّة كدخول الدار في قوله: أنت طالق إن دخلت الدار؛ إذ هو مؤخّر عن تكلّم قوله: أنت طالق فإنه شرط محض داخل في القسم الأول. كما إذا حلّ قيد عبد فأبق، فإنه شرط للإباق؛ إذ القيد كان مانعًا، فإزالته شرط، ولكن تخلّل بينه وبين الإباق فعلُ فاعل المختار وهو العبد، وليس هذا الفعل منسوبًا إلى الشرط؛ إذ لا يلزم أن يكون كل ما يحلّ القيد آبق ألبتة. وقد تقدّم هذا الحلّ على الإباق، فهو في حكم الأسباب، فلهذا لا يضمن الحالّ قيمة العبد، بخلاف ما إذا أمر العبد بالإباق حيث يضمن الآمر وإن اعترض فعلُ فاعل مختار؛ لأن الأمر بالإباق استعمال له، فإذا أبق بأمره فكأنّه غصبه بالاستعمال، بخلاف ما إذا كانت الواسطة المتخلّلة مضافة إلى السبب، فإنه يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها؛ إذ فعل الدابة وهو التلف مضاف إلى السائق والقائد؛ فيضمنان ما تلف بها.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ اور تیسری قسم شرط کی وہ ہے جس کیلئے اسباب کا حکم ہو اور یہ وہ شرط ہے کہ اس شرط اور مشروط کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل واقع ہو (اور) یہ فعل اس شرط کی جانب منسوب نہ ہو اور یہ شرط اس فعل سے پہلے واقع ہو رہی ہو۔ مختار کی قید سے طبعی فعل خارج کرنا ہے مثال حفر بیر۔ یعنی کنویں کی کھدائی، یہ مثال اس فعل کی ہے جو کہ شرط اور مشروط کے درمیان واقع ہو کہ اس کنویں میں کوئی شخص گر جائے۔ یہ گر جانا فعل طبعی ہے خلقی ہے، یعنی ایک ثقیل شی نیچے کی جانب گر جاتی ہے۔ پس یہ شرط (مذکورہ صورت کے ساتھ) علل کے حکم میں ہے۔ وعما کا عطف ماقبل کے عما اذا تخلل الخ پر ہو رہا ہے اور اگر یہ فعل اس شرط کی جانب منسوب ہو تو بھی علل کے حکم میں ہے، مثلاً پرندہ کے پنجرہ کے دروازہ کو کھول دینا تا کہ وہ اڑ جائے تو امام محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک دروازہ کھولنے والا ضامن ہوگا پرندہ کی قیمت کا حضرات شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ پرندہ کا اڑنا لوازم فتح میں سے نہیں ہے۔ وعما اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے اگر علت سے پہلے شرط نہ ہو تو یہ شرط محض کے درجہ میں ہے جو کہ قسم اول میں داخل ہے مثلاً شوہر کا قول "انت طالق الخ" میں دخول دار شرط ضروری ہے مگر سابق نہیں بلکہ انت طالق کے بعد واقع ہوتی ہے۔ کما الخ یہ مثال ہے کہ شرط میں سببیت کے معنی ہونے کی وجہ سے سبب کے حکم میں ہے مقید غلام کی بندش کھول دی گئی جس سے کہ وہ بھاگ گیا۔ پس معلوم ہوا کہ یہ بندش کا کھول دینا غلام کے بھاگنے کیلئے شرط ہے کیونکہ قید مانع بنی ہوئی تھی غلام کے بھاگنے کیلئے اس کا زائل ہونا شرط ہے لیکن اس شرط اور مشروط (اباق) کے درمیان فاعل مختار کا فعل ہے اور وہ فاعل مختار غلام ہے جس کی نسبت شرط کی جانب نہیں ہوگی کیونکہ یہ امر لازم نہیں ہے کہ ہر قید کے اٹھ جانے سے یہ ضروری ہے کہ مقید بھاگ ہی جائے گا حالانکہ اس اباق سے قبل قید کا اٹھ جانا متحقق ہو چکا جو کہ اسباب کے حکم میں ہے اسی وجہ سے قید اٹھانے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوتا۔ البتہ اگر کسی شخص نے غلام کو بھاگنے کا امر کیا ہو تو وہ آمر قیمت کا ضامن ہوگا۔ اگر چہ اس میں فاعل مختار (غلام) کا فعل درمیان میں واقع ہوا ہے۔ ضامن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بھاگنے کا امر اس کا اپنا استعمال کرنا ہے لہٰذا جب اس کے امر سے غلام بھاگا ہے تو گویا کہ اس آمر نے اس غلام کو غصب کر لیا ہے (بذات خود) استعمال کے ذریعہ بخلاف

اس صورت کے کہ واسطہ جو کہ درمیان میں واقع ہوا ہے اس کی اضافت سبب کی جانب ہو تو اب صاحب سبب ضامن ہوگا چنانچہ دابہ (سواری، جانور) کے سوق اور قود میں اس وجہ سے کہ دابہ کا فعل کہ اس نے کسی شئی کو ہلاک کردیا ہو اور وہ منسوب ہوتا ہے سائق اور قائد کی جانب۔ لہٰذا جو شئی ان کی وجہ سے ضائع ہوئی وہ ضامن ہوں گے۔

**والرابع: شرط اسمًا، لا حكمًا كأوّل الشرطين في حكم تعلّق بهما كقوله لامرأته: إن دخلت هذه الدارَ فهذه الدارَ فأنت طالق، فإنّ دخول الدار الذي يوجد أولاً يكون شرطًا اسمًا، لا حكمًا؛ إذ الحكم مضاف إلى آخر الشرطين وجودًا، فهو شرطه اسمًا وحكمًا من جميع الوجوه، فلو وجد الشرطان في الملك بأن بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك أنه ينزل الجزاء، وإن لم يوجد في الملك أو وجد الأول في الملك دون الثاني فلاشك أنه لا ينزل الجزاء، وإن وجد الثاني في الملك دون الأول بأن أبانها الزوجُ فدخلت الدار الأولى، ثم تزوّجها، فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء، وتطلّق عندنا؛ لأن المدار على آخر الشرطين، والملك إنما يحتاج إليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء، وأما في ما بين ذلك فلا، وعند زفر لا تطلّق؛ لأنه يقيس الشرط الآخر على الأول؛ إذ لو كان الأول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق فكذا عكسه.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ شرط کی قسم رابع وہ ہے کہ شرط ہو اسماً حکماً نہ ہو۔ یعنی صورت کے اعتبار سے تو شرط ہو کہ اس میں شرط کے الفاظ اور اس کا صیغہ پایا جارہا ہے یا یہ کہ اس صیغہ کی دلالت شرط پر ہونے کی وجہ سے اس کو اسماً شرط قرار دیا گیا ہو اور حکماً نہیں کہ وہ شرط اس نوع کی نہیں جس کے متصل مشروط ہو۔ اب یہ شرط مجازاً شرط سے موسوم ہوگی جیسا کہ دو شرطوں میں سے پہلی شرط دونوں شرطوں کے ساتھ تعلق (قائم) ہونے کے حکم میں ہے۔ مثلاً زوج کا قول اپنی زوجہ کیلئے "ان دخلت الدار الخ" اس میں دو شرطیں ہیں اول شرط ھذہ الدار اور دوسری شرط فھذہ الدار، پس دخول دار جو کہ اولاً پائی گئی ہے وہ شرط اسماً ہے حکماً نہیں۔ اس وجہ سے حکم (یعنی طلاق کے واقع ہونے کی) اضافت دونوں شرطوں میں سے آخر شرط کی جانب مضاف ہے من حیث الوجود جو کہ اس کی شرط ہے من حیث الاسم بھی اور من حیث الحکم بھی تمام وجوہات میں سے۔ پس اگر ملک کے موجود رہتے ہوئے (کہ زوجہ منکوحہ ہو) دونوں شرطیں نہ پائی جاتیں تو بلاشبہ جزاء واقع ہوجائے گی اور اگر ملک کی صورت میں دونوں شرطیں نہ پائی جائیں یا اول شرط پائی جائے دوسری شرط نہ موجود ہو۔ بایں صورت کہ زوج نے منکوحہ کو بائنہ کردیا اس کے بعد وہ زوجہ دار اولیٰ میں داخل ہوئی۔ اس کے بعد اس سے نکاح کرلیا۔ بعد ازاں دوسرے مکان میں داخل ہوگئی، جزاء واقع ہوگئی۔ یعنی طلاق واقع ہوجائے گی۔ احناف کے نزدیک اس وجہ سے کہ حکم کا مدار دونوں شرطوں میں سے آخری شرط پر ہے اور ملک نکاح اس حکم کیلئے ضروری ہوتی ہے تعلیق کے وقت اور جزاء کے ثابت ہونے کے وقت اور ان دونوں کے مابین ملک نکاح ضروری نہیں۔ حضرت امام زفر کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس وجہ سے آخری شرط کو اول شرط پر قیاس کیا جائے گا کیونکہ اول شرط اگر ملک (نکاح) میں پائی جائے اور دوسری شرط ملک نکاح میں نہ پائی جائے یا اس کے برعکس ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

والخامس: شرط هو كالعلامة الخالصة كالإحصان في الزنا شرط للرجم في معنى العلامة، وقد عدّوا هذا تارةً في الشرط وتارةً في العلامة على ما سيجيء، ولذا لم يعدّه صاحب التوضيح من هذه الأقسام، ثم أنهم بيّنوا ضابطةً يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه على ما قال: إنما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط مثل قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، وفيه تنبيه على أن صيغة الشرط لا ينفكّ عن معنى الشرط قط. أو دلالته، وهي الوصف الذي يكون في معنى الشرط كقوله: المرأة التي أتزوّجها طالق ثلاثًا، فإنه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة، أي الامرأة الغير المعيّنة بالإشارة، لا النكرة النحوية؛ إذ هي معرّفة باللام، فلما دخل وصف التزوّج في المنكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط، فصار كأنه قال: إن تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعيّن بأن يقول: هذه المرأة التي أتزوّج فهي طالق. لما صلح دلالة على الشرط؛ لأن الوصف في الحاضر لغو؛ إذ الإشارة أبلغ في التعريف من الوصف، فكأنه قال: هذه المرأة طالق؛ فيلغو في الأجنبيّة. ونص الشرط يجمع الوجهين. أي المعين وغير المعين، حتى لو قال: إن تزوّجت امرأة فهي طالق أو إن تزوّجت هذه المرأة فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔شرط کی پانچویں قسم! وہ شرط ہے جو کہ خالص علامت کے مثل ہو (کہ اس کے ساتھ وجود کا کوئی تعلق نہ ہو جس سے کہ وہ شرط کے درجہ میں ہو اور نہ وہ علت کے درجہ میں ہو، جس سے وجوب ثابت ہو سکے بلکہ وہ علامت کا کام دے کہ اس کے ذریعہ حکم کے وجود کو معلوم کیا جا سکے) مثلاً زنا میں احصان، جو کہ رجم کیلئے شرط ہے لیکن علامت کے معنی میں ہے جس کو علماء بعض مرتبہ علامت میں شمار کرتے ہیں اور بعض اوقات شرط میں جس کی تفصیل عنقریب آ رہی ہے یہی وجہ ہے کہ صاحب توضیح نے اس نوع کو شرط کی اقسام میں شمار نہیں کیا ہے، اس کے بعد علماء نے ایک ضابطہ اور قاعدہ بیان فرمایا ہے جس سے کہ شرط کے معنی میں جو شئی ہو ان کے درمیان فرق معلوم ہو جائے۔ چنانچہ علماء نے بیان فرمایا ہے کہ شرط کو معلوم کیا جا سکتا ہے شرط کے صیغہ "لفظ" سے مثلاً حروف شرط میں قائل کا قول "ان دخلت الدار فانت طالق" عبارت بالا میں انما کلمہ حصر ہے جس سے تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ صیغہ شرط شرط کے معنی سے جدا نہیں ہو سکتے (اور شرط کے معنی ہیں شرط کے موجود ہونے پر حکم کا موجود ہونا)

او دلالۃ الخ:۔ یہ وہ وصف ہے جو کہ شرط کے معنی میں ہو۔ او الخ یعنی یا کلام دلالت کرے تعلیق پر کہ اس کلام کی دلالت سے یہ معلوم ہو کہ شرط کا مفہوم اس کلام میں موجود ہے۔ مثال ایک شخص نے غیر معینہ عورت کیلئے یہ کہا: ''جس عورت سے میں نکاح کروں اس کو تین طلاق'' اس شخص کا یہ کلام دلالۃ شرط کے معنی میں ہے (اس وجہ سے کہ تعلیق کا مفہوم اس کلام میں ہے) کیونکہ وصف نکاح واقع ہوا ہے نکرہ میں (جو کہ غیر معینہ عورت ہے) اور یہ قاعدہ ہے کہ جب وصف تزوج نکرہ میں داخل ہو جو کہ غائب میں معتبر ہوا کرتا ہے وہ دلالۃ شرط کے مفہوم کی صلاحیت رکھتا ہے، اب گویا کہ قائل مذکور نے وہ کلام اس طرح ادا کیا تھا: "ان تزوجت امراة فهي طالق" اور اگر وصف تزوج معین میں واقع ہو مثلاً اس طرح سے کہا جائے "هذه المرأة اللتي الخ

یہ عورت کہ اس سے اگر میں نکاح کروں پس وہ طلاق والی ہے تو اب یہ کلام شرط کے مفہوم پر دلالت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس وجہ سے کہ وصف تزوج حاضر میں لغو ہوتا ہے اس وجہ سے کہ اشارہ کرنا زیادہ بلیغ اور بہتر ہوتا ہے معروف کرنے کیلئے وصف کے بالمقابل اب اس کلام کا مطلب یہ ہوا کہ قائل نے اس طرح کہا ہے "ھذہ المرأۃ طالق" کہ یہ کلام ایک اجنبیہ کے حق میں لغو ہوگا جبکہ وہ اس کی ابھی منکوحہ ہی نہیں (اور شرط کے معنی پر دال نہیں) تو یہ طلاق دینا بیکار ہونا ہی ہے۔

ونص الشرط الخ:۔ اور اگر شرط صراحۃً پائی گئی (اور اس صورت سے ہو کہ دونوں صورتوں پر دلالت کرے) تو معین اور غیر معین دونوں صورتوں کو جمع کر دے گی چنانچہ اگر کسی شخص نے کہا "ان تزوجت امرأۃ الخ" غیر معینہ والی صورت یا اس طرح کہا "ان تزوجت الخ" معین والی صورت تو ان دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ جو عبارت واضح اور صراحتاً ہوگی وہ اپنے معنی پر دلالت کرے گی یعنی جب صراحۃ شرط پائی گئی تو اس کا حکم مرتب ہوگا۔

**والرابع: العلامة، وهي ما يعرّف الوجود من غير أن يتعلّق به وجوب ولا وجود، فقوله: ما يعرّف الوجود احتراز عن السبب؛ إذ هو مُفضٍ لا معرّف، وقوله: من غير أن يتعلّق به وجوب احتراز عن العلة، ولا وجود احتراز عن الشرط كالإحصان في باب الزنا، فإنه علامة للرجم، وهو عبارة عن كون الزاني حرًّا مسلمًا مكلّفًا وطئ بنكاح صحيح مرّةً، فالتكليف شرط في سائر الأحكام، والحرية لتكميل العقوبة، وإنما العمدة ههنا هي الإسلام، والوطئ بالنكاح الصحيح، وإنما جعلناه علامةً لا شرطًا؛ لأن الزنا إذا تحقّق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على إحصان يحدث بعده؛ إذ لو وجد الإحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم، وعدم كونه علةً وسببًا ظاهر، فعلم أنه عبارة عن حال في الزاني يصير به الزنا في تلك الحالة موجبًا للرجم، وهو معنى كونه علامة، وهذا عند بعض المتأخرين، ومختار الأكثر أنه شرط لوجوب الرجم؛ لأن الشرط ما يتوقّف عليه وجود الحكم والإحصان بهذه المثابة؛ إذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب.**

(**ترجمه وتشریح**):۔ بحث احکام کی قسم ثانی (مایتعلق به الاحکام) کی قسم چہارم! العلامة الخ علامت وہ شی ہے کہ اس کے ذریعہ کسی شی کے وجود کو معلوم کیا جاتا ہے۔ (البتہ) اس شی (علامت) کے ساتھ نہ وجوب کا تعلق ہوتا ہے اور نہ وجود کا۔ الوجود یعنی حکم کے موجود ہونے کا۔ بہ کی ضمیر راجع ہے ما کی جانب، مصنف کی عبارت مایعرف الوجود سبب سے بچاؤ کرنے کی وجہ لائی گئی ہے۔ اس وجہ سے کہ سبب حکم کیلئے ذریعہ بنتی ہے معرف نہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ کی عبارت من غير ان يتعلق به وجوب علت سے بچاؤ کی غرض سے لائی گئی ہے اور عبارت و لا جود شرط سے نکالنے کیلئے ہے۔ کالاحصان الخ زنا کے باب میں رجم ثابت کرنے کیلئے زانی کا محصن ہونا علامت کا درجہ رکھتا ہے رجم کے حکم کیلئے محصن کی تعریف هو عبارة عن الخ یعنی وہ زانی آزاد، مسلمان، مکلف اور شادی شدہ ہو۔ جس نے ایک مرتبہ وطی بھی کر لی ہو، مکلف یعنی عاقل، بالغ ہونا جو کہ تمام احکام میں شرط ہے۔ آزاد ہونا سزاء کو کامل کرنے کیلئے ہے اور خاص شرط محصن کیلئے مسلمان ہونا ہے۔ ھھنا یعنی احصان کی خصوصی شرط میں اور وطی کرنا نکاح صحیح کے ساتھ۔ وانما الخ محصن ہونا علامت ہے، شرط نہیں اس وجہ سے کہ زنا جب متحقق ہو گیا تو اب

اس زنا کا انعقاد موقوف نہ ہوگا بطور علت کے رجم کو ثابت کرنے کے حق میں اس احصان پر جو کہ زنا کے بعد حادث ہوا ہو کیونکہ زنا کے بعد احصان کے حادث ہونے کی صورت میں رجم کا حکم موجود نہ ہوگا اور احصان کو علت اور سبب کا درجہ نہ دیا جانا ظاہر ہے (یعنی چونکہ احصان رجم کیلئے مؤثر نہیں اور نہ رجم کی جانب مفضی ہے)

فعلم الخ:۔ اس تفصیل وتوضیح سے یہ معلوم ہوگیا کہ زانی کا محصن ہونا، زانی کی حالت کو بیان کرتا ہے کہ جس وقت وہ زنا کرے اس وقت وہ حالت احصان پر ہو جس سے کہ رجم ثابت ہو سکے اور یہ علامت کے مفہوم کو لئے ہوئے ہے، یہ تفصیل بعض متاخرین علماء کے نزدیک ہے اور اکثر متاخرین علماء کے نزدیک جو قول مختار ہے وہ یہ ہے کہ احصان شرط ہے رجم کے وجوب کو ثابت کرنے کیلئے کیونکہ شرط کی تعریف یہ ہے کہ ''اس پر حکم کا موجود ہونا موقوف ہوتا ہے'' اور اس مقام پر احصان بھی اس درجہ میں ہے کیونکہ محض زنا رجم کو ثابت نہیں کرتا جب تک زانی محصن نہ ہو جس طرح محض چوری قطع ید کو ثابت نہیں کرتی جب تک اس کا نصاب نہ ہو۔

**حتى لا يضمن شهوده إذا رجعوا بحال، تفريع على كون الإحصان علامةً لا شرطًا، يعني إذا رجع شهود الإحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال أي سواء رجعوا وحدهم أو مع شهود الزنا أيضًا؛ لأنه علامة لا يتعلّق بها وجوب ولا وجود، ولا يجوز إضافة الحكم إليه، بخلاف ما إذا اجتمع شهود الشرط والعلة بأن شهد اثنان بقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق وشهد اثنان بدخول الدار، ثم رجع شهود الشرط وحدهم، فإنهم يضمنون عند بعض المشايخ؛ لأن الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذّر إضافة الحكم إليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدّي منهم، وهو مختار فخر الإسلام، وعند شمس الأئمة: لا ضمان عليهم قياسًا على شهود الإحصان، وإن رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعًا، فالضمان على شهود اليمين خاصة؛ لأنهم صاحب علّة، فلا يضاف التلف إلى شهود الشرط مع وجودهم، وعند زفر شهود الإحصان إذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم ذهابًا إلى أنه شرط، والجواب: أن الإحصان علامة لا تصلح للخلافة، ولئن سلّمنا أنه شرط فلا يجوز إضافة الحكم إليه؛ لأن شهود العلة وهي الزنا صالحة للإضافة؛ فلم يبق للشرط اعتبار؛ إذ لا اعتبار للخلف عند إمكان العمل بالأصل.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ مصنف رحمہ اللہ اس امر کی فرع بیان کرتے ہیں کہ محصن ہونا علامت ہے شرط نہیں تا کہ مسئلہ واضح ہو جائے، حتی الخ احصان کے گواہوں نے رجم کے بعد اگر رجوع کر لیا تو وہ ضامن نہ ہوں گے۔ بحال یعنی یہ رجوع کرنا کسی بھی حالت میں ہو یعنی صرف احصان کے ہی گواہوں نے رجوع کیا ہو یا اصل زنا کے گواہوں کے رجوع کرنے کے ساتھ ان گواہوں نے بھی رجوع کر لیا ہو، بہر دو صورت دیت کا ضمان احصان کے گواہوں پر نہ ہوگا کیونکہ احصان کا درجہ علامت کا ہے جس پر حکم موقوف نہیں ہوا کرتا نہ وجوباً اور نہ وجوداً اور نہ اس کی جانب (علت) حکم کی اضافت ہوا کرتی ہے۔

بخلاف اس صورت کے کہ شرط اور علت کے گواہ اگر جمع ہو جائیں بایں طور کہ ان دونوں نے شہادت دی کہ زوج نے طلاق کو اس

مشروط کلام کے ساتھ معلق کیا تھا "ان دخلت الدار الخ" اور دو گواہوں نے یہ شہادت دی کہ زوجہ داخل ہوگئی یعنی شرط پائی گئی۔ یعنی دونوں جگہ دو دو افراد نے شہادت دی ہے۔ اس کے بعد صرف شرط کے گواہوں نے رجوع عن الشهادت کرلیا ہے تو بعض مشائخ کے نزدیک یہ گواہ ضامن ہوں گے۔ اس وجہ سے کہ شرط میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ علت کے قائم مقام بن جائے۔ اس وقت جبکہ حکم کی اضافت علت کی جانب نہیں ہوسکتی کیونکہ حکم کے موجود ہونے کا تعلق اس شرط کے ساتھ ہے اور یہ ثابت ہوگیا کہ تعدی ان گواہوں کی جانب سے ہوئی ہے۔ یہ قول فخر الاسلام رحمہ اللہ کا مختار ہے۔ علامہ شمس الائمہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان گواہوں پر ضمان نہ ہوگا ان کا قیاس احصان کے گواہوں پر ہے۔

وان الخ:۔ اور اگر قسم اور شرط کے سب ہی گواہوں نے اجتماعی صورت میں شہادت سے رجوع کرلیا تو ضمان صرف یمین کے گواہوں پر ہوگا۔ اس وجہ سے کہ یہ گواہ صاحب علت ہیں اور نقصان وہلاکت کی اضافت شرط کے گواہوں کی جانب نہیں ہوسکے گی حالانکہ یہ گواہ موجود ہیں رجوع کرنے میں وعند زفر الخ بخلاف حضرت امام زفر رحمہ اللہ کے کہ اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کرلیا ہے تو وہ مرجوع کی دیت کے ضامن ہوں گے اس وجہ سے کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک احصان شرط ہے۔ **الجواب**:۔ احصان علامت ہے شرط نہیں اور جب وہ علامت ہے تو وہ قائم مقامی کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اگر ہم اس کا شرط ہونا تسلیم بھی کرلیں تو پھر بھی اس کی جانب حکم کی اضافت کرنا جائز نہیں۔ اس وجہ سے کہ علت کے گواہ (اور علت زنا ہے رجم کے حکم کیلئے) اضافت کیلئے صالح ہیں یعنی حکم کی اضافت اس جانب ہوسکتی ہے جب وہ اضافت کی صلاحیت رکھتا ہے تو اب وہ شرط کیلئے معتبر نہ رہا یعنی اب وہ شرط نہیں بن سکتا کیونکہ جب اصل پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے تو نائب کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوگیا کہ احصان علامت ہی ہے شرط نہیں ہے۔

**ولمّا فرغ عن بيان متعلّقات الأحكام شرع في بيان أهلية المحكوم عليه وهو المكلّف. ولمّا كان من المعلوم أن أهليته لا تكون بدون العقل، فلذا بدأ بذكر العقل، فقال: والعقل معتبر لإثبات الأهلية؛ إذ لا يفهم الخطاب بدونه، وخطاب مَن لا يفهم قبيح، وقد مرّ تفسيره في السنة، وأنه خلق متفاوتاً، فالأكثر منهم عقلاً الأنبياء عليهم السلام والأولياء، ثم العلماء والحكماء، ثم العوام والأمراء، ثم الرساتيق والنساء، وفي كل نوع منهم درجات متفاوتة، فقد يوازي ألف منهم بواحد، وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير، ولكن أقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل، واختلفوا في اعتباره وعدمه، فقالت الأشعرية: لا عبرة للعقل دون السمع، وإذا جاء السمع فله العبرة دون العقل، فلا يفهم حسن شيء وقبحه وإيجابه وتحريمه به، ولا يصحّ إيمان صبي عاقل؛ لعدم ورود الشرع به، وهو قول الشافعي، واحتجّوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ وقالت المعتزلة: إنه علة موجبة لما استحسنه، ومحرمة لما استقبحه على القطع والثبات فوق العلل الشرعية؛ لأن العلل الشرعية أمارات ليست موجبة لذاتها، والعلل العقلية موجبة بنفسها، وغير قابلة للنسخ والتبديل. فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا**

يـدركـه الـعـقـل مثل رؤية الله تعالى، وعذاب القبر، والميزان، والصراط وعامة أحوال الآخـرة، وتـمسّكوا في ذلك بقصة إبراهيم حيث قال لأبيه: ﴿إِنِّيْ أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ وكان هذا القول بالعقل قبل الوحي؛ لأنه قال: أراك، ولم يقل: أوحي إليَّ.

# ﴿اہلیت کی بحث﴾

**(ترجمہ وتشریح)**:۔متعلقات احکام کی بحث سے فراغت کے بعد محکوم علیہ جس کو مکلف سے تعبیر کرتے ہیں کی بحث شروع فرمارہے ہیں اور یہ ایک معروف حقیقت ہے کہ عقل کے بغیر اہلیت نہیں ہوا کرتی اس وجہ سے عقل کی بحث سے ہی ابتداء کی گئی۔

**فصل**:۔اہلیت کے بیان میں اور عقل معتبر ہے اہلیت کو ثابت کرنے کیلئے کیونکہ بغیر عقل کے خطاب (فرمان اور احکام) سمجھ میں نہیں آسکتا اور جو شخص خطاب کو نہیں سمجھ سکتا وہ قبیح اور ناقص ہے۔سنت کی بحث کے ضمن میں عقل کی تفسیر معلوم ہو چکی لہٰذا اعادہ کی ضرورت نہ رہی عقل اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق ہے جو کہ انسان کے اندر متفاوت درجہ رکھتی ہے قوت اور ضعف کے اعتبار سے۔

انسانوں میں سے حضرات انبیاء کرام علیہم السلام کی عقل سب سے اکمل ہے۔اس کے بعد اولیاء کرام کی اس کے بعد علماء حکماء کی، اس کے بعد عوام اور امراء، اس کے بعد دیہاتی (اعرابی) کی اور اس کے بعد عورتوں کی اور ان میں سے ہر ایک کی عقلوں کے درجات بھی متفاوت ہیں۔چنانچہ بعض عاقل ایسے ہوتے ہیں کہ ایک عقلمند ایک ہزار عقلاء کا مقابلہ کرتا ہے اور بہت سی مرتبہ (اس کا مشاہدہ ہوا ہے کہ) ایک کم عمر بچہ اپنی عقل سے درپیش معاملہ سے نکل آتا ہے کہ اس کے بالمقابل بڑی عمر کا شخص اس سے عاجز رہ جاتا ہے۔البتہ شریعت نے اعتدال عقل کو مدار تکلیف تسلیم کیا ہے علماء کا عقل کے اعتبار اور عدم اعتبار میں اختلاف ہے۔جس کی تفصیل مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہوئے ارقام کرتے ہیں۔فقالت الخ متکلمین اشعریہ فرماتے ہیں بغیر سماع کے عقل کا کوئی اعتبار نہیں۔یعنی احکام کی معرفت کیلئے عقل کے ساتھ شارع سے مشروعہ احکام کی سماعت ضروری ہے اور جب کوئی امر مشروع ہے اور وہ شارع سے مسموع ہے تو اب اس کا اعتبار ہوگا بغیر عقل کے بھی۔اس عبارت متن کا مفہوم یہ ہے کہ کسی شی کے حسن اور قبیح ہونے اور واجب یا حرام ہونے کو عقل سے ہی سمجھنا کافی نہ ہوگا کہ اگر عقل کسی شی کے حسن کو تسلیم نہ کرے، قباحت کو تسلیم نہ کرے حرمت یا وجوب کو نہ سمجھ سکے تو اس کو کالعدم قرار دے دیا جائے گا ایسا نہیں اگر کوئی امر مشروع ہے شارع سے مسموع ہے تو اب اس کا اعتبار ہوگا خواہ کسی کی عقل اس کو قبول کرتی ہو یا قبول نہ کرتی ہو یہ کہا جائے گا کہ اس کی عقل میں ضرور قصور ہے جو اس کے فہم سے قاصر ہے، عقلمند بچہ (جو کہ ابھی نابالغ ہے) کا ایمان صحیح نہیں اس وجہ سے کہ شارع رحمہ اللہ نے اس کو مکلف نہیں کیا یہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے اور اس آیت "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ" سے استدلال کرتے ہیں۔

دوسرا قول! معتزلہ کی رائے ہے کہ عقل کا درجہ علت موجبہ کا ہے جس کو عقل حسن قرار دے وہ ثابت اور جس کو عقل قبیح قرار دیدے وہ حرام (غیر مباح) اور یہ حکم قطعی ہے اور ثابت شدہ ہے۔اس وجہ سے کہ عقل علل شرعیہ پر فوقیت رکھتی ہے کیونکہ علل شرعیہ محض علامات ونشانات ہیں فی نفسہ واجب کرنے والی اور ثابت کرنے والی نہیں ہوا کرتیں اب اس کا حاصل یہ ہوا کہ (عقائد میں سے) جس امر کو عقل ادراک نہ کرسکتی ہو وہ دلیل شرعی سے ثابت نہیں ہوسکتی۔(معتزلہ کے نزدیک) مثلاً رویت

باری تعالیٰ، عذاب قبر، یوم الحساب میں میزان عمل، پل صراط اور آخرت کے وہ عام حالات جن کی نصوص میں خبر دی گئی ہے اور ان کی دلیل حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصہ میں جو آپ علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے۔ "اِنِّیْ اَرَاكَ وَقَوْمَكَ الخ" حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ ارشاد محض عقل سے ہی فرمایا تھا۔ اس وقت تک وحی نازل نہیں ہوئی تھی۔ اس وجہ سے کہ اگر وحی کی بنیاد پر فرماتے تو اس طرح فرماتے اوحی الی۔ اگر عقل حجت نہ ہوتی تو پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ ارشاد کیسے درست ہو سکتا تھا جب کہ حجت ہے اور موجب ہے تب ہی اس کو درست تسلیم کیا گیا اور قرآن کریم میں باری تعالیٰ نے اس کو نقل فرمایا ہے۔

**وقالوا: لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الإيمان، والصبي العاقل مكلّف بالإيمان لأجل عقله وإن لم يرد عليه السمع، ومن لم تبلغه الدعوة بأن نشأ على شاهق الجبل إذا لم يعتقد إيمانًا ولا كفرًا كان من أهل النار لوجوب الإيمان بمجرّد العقل، وأمّا في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة. وهذا مروى عن أبي حنيفة، وعن الشيخ أبي منصور أيضًا، وحينئذ لا فرق بيننا وبين المعتزلة إلا في التخريج، وهو: أن العقل موجب عندهم ومعرّف عندنا، ولكن الصحيح من قول الشيخ أبي منصور، ومذهب أبي حنيفة ما ذكره المصنف بقوله: نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعو ة: إنه غير مكلّف بمجّرد العقل، فإذا لم يعتقد إيمانًا ولا كفرًا كان معذورًا؛ إذ لم يصادف يتمكّن فيها من التأمّل والاستدلال، وإذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورًا وإن لم تبلغه الدعوة؛ لأن الإمهال وإدراك مدة التأمّل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة، وليس على حدّ الإمهال دليل يعتمد عليه؛ لأنه يختلف باختلاف الأشخاص، فربّ عاقل يهتدي في زمان قليل إلى ما لا يهتدي غيره، فيفوّض تقديره إلى الله تعالى، وقيل: إنه مقدّر بثلاثة أيام اعتبارًا بإمهال المرتد، وهو ضعيف.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ اور معتزلہ فرماتے ہیں کہ وہ شخص جو کہ عقل رکھتا ہے (خواہ چھوٹا ہو یا بڑا) طلب حق کے واقف ہونے کیلئے اور ایمان کے ترک کرنے کی تو یہ شخص معذور نہیں۔ یعنی جب وہ اس امر کو بذریعہ عقل ادراک کرتا ہے کہ حق کی طلب کرنا ضروری ہے اور وہ ایمان جیسی دولت کو ترک کئے ہوئے ہے تو ایسا شخص مکلف ہے معذور نہیں اور عقلمند بچہ ایمان کا مکلف ہے اپنی عقل کی وجہ سے اگر چہ اس پر سماع وارد نہ ہوا ہو۔ یعنی وہ ایمان کے امر کو سن نہیں سکا۔ جبکہ عقل اس کے پاس ہے تو تکلیف کیلئے یہ کافی ہے اور وہ شخص جس کو دعوت ایمان پہنچی ہو۔ مثلاً وہ پہاڑ کی چوٹی پر پرورش پا رہا ہو۔ اگر اس شخص نے ایمان اور کفر کا اعتقاد ہی نہ رکھا ہو تب بھی اہل جہنم میں سے ہے، اس وجہ سے کہ محض عقل کے ساتھ ایمان کا حاصل کرنا واجب ہے، البتہ احکام شرعیہ میں یہ شخص معذور ہوگا۔ یہاں تک کہ اس شخص پر حجت قائم ہوگی۔ (عقل ہوتے ہوئے ایمان کو حاصل کیوں نہ کیا) حضرت امام اعظم اور شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہما اللہ تعالیٰ سے یہ تفصیل مروی ہے۔

اس مقام پر احناف اور معتزلہ کے درمیان کوئی اختلاف نہ رہا۔ البتہ تخریج وتفریع میں ضرور اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک عقل موجب ہے احکام شرعیہ کیلئے اور احناف اور اشاعرہ کے نزدیک معرف ہے موجب نہیں کہ اصل کے

اعتبار سے تو موجب احکام کی شرع ہے اور عقل کے ذریعہ اس کا ادراک ہوتا ہے یہ قول مروی کی بنیاد پر تشریح و تفصیل تھی، اب حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کا مذہب اور شیخ ابو منصور رحمہ اللہ کا قول صحیح وہ ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ اس عبارت و نحن نقول الخ سے بیان فرماتے ہیں۔ یعنی احناف اور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص کو ایمان کی دعوت نہ پہنچی ہو وہ محض عقل کی بنیاد پر غیر مکلف ہے اگر وہ شخص نہ ایمان کا اعتقاد رکھتا ہو اور نہ کفر کا تو یہ شخص معذور ہوگا اس وجہ سے کہ یہ شخص اس زمانہ کو نہ پا سکا کہ وہ قادر ہوتا اس وقت میں غور وفکر کرنے اور دلائل کے معلوم کرنے پر (البتہ) جب کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی مدد کی تجربہ کے ساتھ اور اس کو مہلت دی گئی تا کہ وہ انجام کار کو معلوم کر سکے اور اس کے باوجود اس نے ایمان کو حاصل نہ کیا تو وہ اب معذور نہ ہوگا۔ اگر چہ اس کے پاس ایمان کی دعوت نہ پہنچی ہو۔ اس وجہ سے کہ مہلت کا حاصل ہونا اور غور وفکر کے زمانہ کا مل جانا یہ قائم مقام دعوت و تبلیغ کے ہے کہ وہ اس مدت میں خداوند قدوس کی ظاہر و باہر آیات میں نظر وفکر کرے اور غافل قلب کو بیدار کر سکے اور اس مہلت کی تعداد کس قدر ہے کتنا وقت اس کیلئے ہے؟ کوئی دلیل اس باب میں منقول نہیں، جس پر اعتماد ہو اس وجہ سے کہ یہ افراد کے اعتبار سے مختلف ہوا کرتی ہیں۔ اس وجہ سے بعض عقلمند بہت کم مدت میں ہدایت حاصل کر لیتے ہیں کہ وہ دوسرا شخص اس قلیل مدت میں نہ پا سکے گا، لہٰذا اس کی مدت اور مقدار وقت کو باری تعالیٰ پر سونپ دیا جائے گا کہ وہ ذات بخوبی جانتی ہے کہ کون شخص کس قدر وقت میں ہدایت پا سکتا ہے۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ تین یوم کی مدت مہلت کا وقت ہے۔ قیاس کرتے ہوئے مرتد کی مہلت کی مدت پر مگر یہ قول ضعیف ہے۔

**وعند الأشعرية إنْ غفل عن الاعتقاد حتى هلك أو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورًا؛ لأن المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد، ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن؛ لأن كفره معفو، وعندنا لم يضمن وإن كان قتله حرامًا قبل الدعوة. ولا يصحّ إيمان الصبي العاقل عندهم، وعندنا يصح وإن لم يكن مكلّفًا به؛ لأن الوجوب بالخطاب، وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام: رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يُفيق، وعن النائم حتى يستيقظ. ولمّا فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الأهلية الموقوفة عليه، فقال: والأهلية نوعان: النوع الأول: أهلية وجوب، وهي بناءٌ على قيام الذمة، أي أهلية نفس الوجوب لا تثبت إلا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه، وهي عبارة عن العهد الذي عاهدنا ربّنا يوم الميثاق بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلٰى شَهِدْنَا﴾ فلمّا أقررنا بربوبيّته يوم الميثاق فقد أقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا. والآدمي يولد وله ذمّة صالحة للوجوب له وعليه بناء على ذلك العهد الماضي، وما دام لم يولد كان جزء من الأم يُعتق بعتقها، ويدخل في البيع تبعًا لها، ولم تكن ذمته صالحةً؛ لأنْ يجب عليه الحق من نفقة الأقارب وثمن المبيع الذي اشتراه الولي له وإن كانت صالحة لما يجب له من العتق والإرث، والوصية والنسب. وإذا ولد**

**كانت صالحة لما يجب له وعليه، غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه، وإنما المقصود أداؤه، فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي فجاز أن يبطل الوجوب لعدم حكمه.**

**(ترجمه وتشریح)** :۔اور متکلمین اشاعرہ کے نزدیک یہ ہے کہ (وہ شخص جس کو دعوت ایمان نہ پہنچی ہو اور اس کو مہلت بھی ملی ہو مگر اس کے باوجود) اعتقاد کے حاصل کرنے میں غفلت اختیار کی ہو، یہاں تک کہ وہ مر گیا یا کفر، شرک کا وہ معتقد ہے دعوت ایمان اس کو پہنچی نہیں تو یہ معذور ہوگا (بخلاف احناف کے کہ دونوں صورتوں میں اب وہ معذور نہیں) اس وجہ سے کہ علماء اشاعرہ کے نزدیک اصل اعتبار سماع کا ہے اور وہ اس شخص کے حق میں پایا نہیں گیا، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایسے شخص کو قتل کر دیا ہے تو وہ قاتل ضامن ہوگا، اس وجہ سے کہ اس کا کفر معاف ہے، احناف کے نزدیک قاتل ضامن نہ ہوگا، اگر چہ ایسے شخص کا قتل کرنا دعوت ایمان دینے سے قبل حرام ہے علماء اشاعرہ کے نزدیک عاقل بچہ کا ایمان صحیح نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک صحیح ہوگا اگر چہ وہ نابالغ ہونے کی وجہ سے مکلف نہیں ہے۔اس وجہ سے کہ وجوب کا حکم خطاب کی صورت میں ہے اور وہ اس بچہ سے ابھی ساقط ہے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے "رفع القلم عن ثلث الخ" تین قسم کے افراد سے قلم مرفوع ہے۔(۱) بچہ سے جبکہ وہ نابالغ ہو۔ (۲) دیوانہ سے جب تک وہ صحت مند نہ ہو جائے۔(۳) سونے والے سے جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے۔

ولما فرغ الخ:۔عقل کے بیان سے فراغت کے بعد اہلیت کے بیان کو شروع کرتے ہیں کہ اہلیت عقل پر موقوف ہے۔

اہلیت کی اقسام دو ہیں: (۱) وجوب کی اہلیت (۲) ادائیگی کی اہلیت۔اہلیت وجوب وہ ہے کہ اس پر ذمہ کا قائم بنی ہو۔ یعنی نفس وجوب کی اہلیت ثابت نہ ہوگی مگر اس وقت جبکہ ایسا ذمہ پایا جائے جو کہ صالح ہو وجوب احکام کیلئے (کہ وہ احکام بندہ کے حق میں مفید و نفع بخش ہوں گے اور اس کے حق میں مضر ہوں گے لہذا ضرر سے بچانے کیلئے اس کو حکم دیا گیا، **الذمہ کی تعریف وتفسیر**۔لغوی معنی العہد اس وجہ سے کہ اس کا توڑ دینا مذموم ہے اور شرعاً اس کی تعریف یہ ہے۔"وهي عبارة عن العهد الخ" ایک تفسیر یہ بھی کی گئی ہے کہ ذمہ شرعاً نفس انسانی اور رقبہ انسانی ہے جس پر ذمہ داری کا بوجھ ہوتا ہے جو کہ تسمية للمحل باسم الحال کے قبیلہ میں سے ہے، یعنی حال سے محل مراد ہے۔

یوم میثاق سے مراد وہ دن ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی تمام ذریت کو ان کی پشت سے چیونٹی کی صورت میں پیدا فرمایا تھا اور اس وقت یہ اقرار لیا تھا "الست بربكم الخ" لہذا جب ہم نے یوم میثاق میں باری تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار کر لیا ہے تو گویا کہ تمام ہی احکام مشروعہ کا جو کہ ہمارے حق میں مفید اور نفع بخش ہیں ان کا اقرار کر لیا اور ان کو تسلیم کر لیا ہے۔والادمی الخ اور انسان جس وقت پیدا ہوتا ہے اس حالت میں کہ اس کا نفس صلاحیت رکھتا ہے وجوب کی ہر اس امر کیلئے جو کہ اس کے حق میں مفید ہے اور ہر اس امر کی جس سے بچاؤ ضروری ہے اور یہ صلاحیت درحقیقت بنی ہے اس عہد پر جو کہ بندہ اور اس کے رب کے درمیان زمانہ گزشتہ (یوم میثاق) میں ہو چکا ہے اور جب بچہ پیدا نہ ہوگا اس وقت تک وہ والدہ کا جز ہوگا۔والدہ کی آزادگی کے ساتھ وہ جز بھی آزاد ہے اور وہ والدہ کی بیع کے ساتھ تبعاً داخل ہے اور اس کا نفس ذمہ داری کے حق میں صالح نہ ہوگا، اس وجہ سے کہ اقارب کا نفقہ اور بیع کی قیمت جس کو بچہ کیلئے خرید کیا ہے، واجب ہونا اس کے حق میں نقصان دہ ثابت ہوگا۔اگر چہ وہ نفس صلاحیت رکھتا ہے ایسی شی کیلئے جو اس کے حق میں نفع بخش ہوگی وہ اس کو قبول کر لے مثلاً آزادگی، وراثت کا حق، وصیت کا حق، نسب کا ثبوت (البتہ) جب بچہ پیدا ہو جائے تو اس وقت وہ ہر دو کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی جو اس

کے حق میں مفید ہو اور جو اس کے حق میں نقصان دہ ہو، وغیرہ الخ مگر فی نفسہ وجوب مقصود نہیں ہے کیونکہ اصل مقصود تو وجوب شدہ کی ادائیگی ہے پس جبکہ بچہ کے حق میں یہ تصور نہیں ہو سکتا کہ وہ واجب شدہ امر کو اپنے اختیار سے ادا کر سکے کیونکہ وہ عاجز ہے تو اب یہ جائز ہے کہ وجوب کو باطل کر دیا جائے کیونکہ اس کا حکم پایا نہیں گیا (حکم سے مراد ادائیگی ہے)

**(فائدہ)** احکام کی ادائیگی واجب ہے اس وقت جب کہ مسلمان ہو، اس وجہ سے کہ آخرت میں اجر و ثواب ایمان پر موقوف ہے اور اسی طرح سے عذاب سے نجات ایمان پر ہے۔ لہٰذا جب کہ کفر کی حالت میں عمل کرنا اس کیلئے کوئی فائدہ بخش نہ ہوگا تو اسپر ادائیگی واجب نہیں ۔ھکذا قیل۔

**فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان المتلَفات، والعوض كثمن المبيع، ونفقة الزوجات والأقارب لزمه، ويكون أداء وليّه كأدائه، وكان الوجوب غير خالٍ عن حكمه. وما كان عقوبة أو جزاء لم يجب عليه، ينبغي أن يراد بالعقوبة ههنا قصاص، وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والإيلام دون الحدود وحرمان الميراث ليكون مقابلاً لحقوق الله تعالى خارجة عنها. وأما ضربه عند إساءة الأدب فمن باب التأديب، لا من أنواع الجزاء. وحقوق الله تعالى تجب متى صحّ القول بحكمه كالعشر والخراج، فإنهما في الأصل من المؤَن، ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما، وإنما المقصود منهما: المال، وأداء الولي في ذلك كأدائه. ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة والعقوبات، فإن المقصود من العبادات: فعلُ الأداء، ولا يتصوّر ذلك في الصبي. والمقصود من العقوبات: هو المؤاخذة بالفعل، وهو لا يصلح لذلك.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔فما کان الخ:۔اس جگہ سے مصنف تفصیل بیان کریں گے کہ کون سے احکام بچہ پر لازم ہو جاتے ہیں، مثلاً تاوان ضائع اور کون سے احکام لازم نہیں ہوں گے حقوق العباد جو بھی ہوں وہ بچہ پر لازم ہو جاتے ہیں مثلاً تاوان ضائع شدہ اموال کے ضمان، عوض (مثلاً مبیع کا ثمن) زوجہ کا نفقہ، اقارب (والدین وغیرہ) کا نفقہ اور ان حقوق کی ولی کے ذریعہ ادائیگی وہی حکم رکھتی ہے جو کہ خود اس کی ادائیگی کا حکم ہے۔ ان حقوق کا وجوب اس کے حکم سے خالی نہیں۔ یعنی یہ کہ ادائیگی واجب نہ ہو بلکہ واجب ہے ان حقوق کی ادائیگی کرنا ولی جس طرح دوسرے امور میں بچہ کا نائب ہوا کرتا ہے اسی طرح ان امور میں بھی ہوگا اور جو امور سزا یا جزاء سے تعلق رکھتے ہوں وہ بچہ پر واجب نہ ہوں گے اور اس جگہ عقوبت سے مراد قصاص ہے اور جزاء سے مراد وہ فعل ہے جو کہ بچہ سے صادر ہو، مثلاً ضرب اور ایلام (مارنا، اذیت دینا) حدود اور میراث سے محروم کرنا اس جگہ مراد نہیں تاکہ حقوق اللہ کے بالمقابل ہو جائیں، البتہ بچہ کو مارنا بے ادبی کرنے کی وجہ سے تو وہ دراصل جزاء کے قبیلہ میں سے نہیں بلکہ تادیب کی غرض سے ہے۔

وحقوق اللّٰہ تعالیٰ الخ:۔اللہ تعالیٰ کے حقوق بچہ پر واجب ہوں گے جبکہ بچہ کا قول صحیح ہوگا اس کی ادائیگی کے حق میں، مثل عشر اور خراج کے اس وجہ سے کہ یہ دونوں (عشر اور خراج) زمین کی مشقت سے تعلق رکھتے ہیں اور عبادت کے معنی (عشر میں) اور سزاء کے معنی (خراج میں) تابع ہیں اور اصل مقصود ان دونوں کے وجوب سے مال ہے۔ ولی کا ادا کر دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ

خود بچہ کا ادا کر دینا اور جب بچہ کا قول اس کے حکم سے باطل ہوگا (کہ ادائیگی کا حکم عائد نہ ہوگا) تو بچہ پر حقوق اللہ واجب نہ ہوں گے مثلاً خالص عبادات اور خالص عقوبات اس وجہ سے کہ عبادات سے مقصود فعل ادا ہے جس کا تصور بچہ سے ممکن نہیں اور سزا سے مقصود فعل پر مواخذہ کرنا اور گرفت کرنا ہے اور بچہ اس لائق ہے نہیں کہ اس سے مواخذہ کیا جا سکے۔

**والنوع الثاني: أهلية أداء، وهي نوعان: قاصرة: تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر، فإن الأداء يتعلّق بقدرتين: قدرة فهم الخطاب، وهي بالعقل، وقدرة العمل به، وهي بالبدن، فإذا كان تحقّق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما، فالإنسان في أوّل أحواله عديم القدرتين، ولكن له استعدادهما، فتحصلان له شيئًا فشيئًا إلى أن يبلغ كالصبي العاقل، فإن بدنه قاصر وإن كان عقله يحتمل الكمال، والمعتوه البالغ فإن عقله قاصر وإن كان بدنه كاملاً، وتبتني عليها، أي على الأهلية القاصرة صحة الأداء على معنى أنه لو أدّى يكون صحيحًا وإن لم يجب عليه.**

**وكاملة: تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل، ويبتني عليها وجوب الأداء وتوجهُ الخطاب؛ لأن في إلزام الأداء قبل الكمال يكون حرجًا، وهو مُنتفٍ. ولما لم يكن إدراك كماله إلا بعد تجربة عظيمة أقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في الأغلب مقامَ اعتدال العقل تيسيرًا.**

(**ترجمه وتشریح**) :۔ دوسری قسم! ادائیگی کی اہلیت کا ہونا۔ کہ جب اس کی ادائیگی کرے تو وہ شرعاً عبادت شمار ہو سکے اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) اداء قاصرہ (۲) اداء کاملہ۔ ادائے قاصرہ مبنی ہے قدرت قاصرہ پر، مـن بیانیہ یعنی عقل قاصر ہو اور بدن قاصر ہو اس کی تفسیر یہ ہے کہ ادائیگی کا تعلق دو قدرتوں سے ہے، فہم خطاب کی قدرت اور اس قدرت کا تعلق عقل کے ساتھ ہے اور دوسری قدرت عمل فہم خطاب کے ساتھ، جس کا تعلق بدن کے ساتھ ہے جب ان دونوں قدرتوں کے ساتھ عامل کی قدرت متحقق ہو جائے تو اگر یہ ہر دو قدرتیں کامل ہیں تو ادائیگی بھی کامل اور اگر قاصر ہیں تو ادائیگی بھی قاصر ہوگی۔ پس انسان اپنی حالتوں میں سے اول حالت میں ان دونوں قدرتوں سے محروم ہوتا ہے، البتہ اس میں ان دونوں کی استعداد و صلاحیت ہوتی ہے کہ قدرے قدرے وہ دونوں اس کو حاصل ہوتی رہتی ہیں۔ یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے، مثلاً عقلمند بچہ ہے ابتداء اس کا بدن قاصر ہوتا ہے اگر چہ اس کی عقل کے کامل ہونے کا احتمال ہے اور مثلاً بالغ دیوانہ شخص کہ اس کی عقل قاصر ہے اگر چہ اس کا بدن کامل ہے اور ادائیگی صحیح ہونا موقوف ہے اہلیت قاصرہ پر یعنی اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس شخص نے ادا کر دیا تو وہ صحیح ہو جائے گا اگر چہ اس پر واجب نہ تھا، نہ بچہ پر اور نہ دیوانہ پر۔

دوسری نوع کاملہ:۔ قدرت کاملہ پر وہ مبنی ہوتی ہے کہ عقل کامل ہو اور بدن بھی کامل ہو اور اسی پر ادائیگی کا واجب ہونا بھی موقوف ہے اور خطاب کا متوجہ ہونا بھی کیونکہ کمال سے قبل ادائیگی کا لازم کر دینا جرح اور ضرر کا سبب ہوگا جو کہ شرعاً ممنوع ہے۔

ولـمـا الخ:۔ یہ کیسے معلوم ہوگا کہ عقل اور بدن کامل ہو گیا ہے؟ اس کا معلوم ہونا اور ادراک کرنا عظیم تجربہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ لہٰذا شارع نے بلوغ کو جو کہ شرع کے نزدیک اغلب احوال میں عقل کو معتدل بنا دیتا ہے، عقل کے اعتدال کے قائم مقام

بنا دیا ہے اور یہ بندوں پر آسانی وسہولت کی وجہ سے کیا گیا ہے، چنانچہ شریعت مطہرہ کے نزدیک بلوغ عقل کو کامل بنا دیتی ہے اور بدن کو بھی جس سے کہ اس کے ذمہ ادائیگی واجب ہو جاتی ہے کیونکہ خطاب شارع اس کی جانب متوجہ ہو گیا اور اب یہ مخاطب بن گیا ہے اور اب اوامر یا نواہی کا بجالانا اس کے ذمہ لازم اور واجب ہے۔

**والأحكام منقسمة في هذا الباب، أي باب ابتناء صحّة الأداء على الأهلية القاصرة دون الأهلية الكاملة التي ذُكرت عن قريب إلى ستة أقسام أشار المصنف إليها على الترتيب، فقال: فحق الله تعالى إن كان حسنًا لا يحتمل غيره كالإيمان وجب القول بصحّته من الصبي بلا لزوم أداء، وهذا هو القسم الأول، وإنما قلنا: بصحته لأن عليًا افتخر بذلك وقال: شعر:**

**سبقتُكم إلى الإسلام طُرًّا**
**غلامًا ما بلغت أوان حلم**

**وعند الشافعي لا يصحّ إيمانه قبل البلوغ في حق أحكام الدنيا، فيرث أباه الكافر، ولا تَبين منه امرأته المشركة؛ لأنه ضررٌ وإن صحّ في حق أحكام الآخرة؛ لأنه محض نفع في حقّه. وإنما قلنا: بلا لزوم أداء؛ لأنه لو استوصف الصبي ولم يصف الإسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته، ولو لزمه الأداء لكان امتناعه كفرًا. وإن كان قبيحًا لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عفوًا، وهذا هو القسم الثاني، والمراد بالكفر: هو الردّة، يعني لو ارتدّ الصبي تعتبر ردّته عند أبي حنيفة ومحمد في حقّ أحكام الدنيا والآخرة حتى تَبين منه امرأته، ولا يرث من أقاربه المسلمين، ولكن لا يقتل؛ لأنه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ، ولو قتله أحد يهدر دمه، ولا يجب عليه شيء كالمرتدّ، وعند أبي يوسف والشافعي: لا تصحّ ردّته في حق أحكام الدنيا؛ لأنها ضرر محض، وإنما حكمنا بصحّة إيمانه لكونه نفعًا محضًا.**

**(ترجمه وتشریح)**:۔ اس باب (یعنی ان احکامات کی ادائیگی کا صحیح ہونا مبنی ہے اہلیت قاصرہ پر نہ کہ کاملہ پر) میں کہ جس کی تفصیل قریب ہی میں گزر چکی ہے۔ احکام کی تقسیم چھ اقسام پر کی گئی ہے جن کو مصنف نے ترتیب کے ساتھ بیان کیا ہے۔

---

قسم اول فحق اللّٰہ تعالیٰ الخ:۔ حق اللہ تعالیٰ اگر حسن ہے، جس میں دوسری شق کا احتمال ہی نہیں (کہ کسی وقت اس کا حسن ختم ہو جائے) تو بچہ کا قول صحت کو ثابت کر دے گا۔ البتہ ادائیگی اس کے ذمہ لازم نہ ہوگی، مثلاً ایمان کہ ہر حالت میں حسن ہے کامل ہے، غیر حسن کا نہ احتمال نہ حسن کے ساقط ہونے کا کسی وقت بھی امکان ہے۔ لہٰذا بچہ ایمان کا اقرار کر لے گا تو وہ معتبر ہوگا کیونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر فخر کیا (شعر) میں نے بچپن میں اسلام کی جانب تم لوگوں سے سبقت کی جس وقت کہ میں بچہ تھا بالغ نہ ہوا تھا اور بلوغ کے زمانہ کو نہ پایا تھا۔

---

وعند الشافعي الخ:۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بچہ مسلمان ہو جانے کے باوجود اپنے کافر والد کے مال کا وارث ہوگا اور اس کی مشرکہ زوجہ اس سے علیحدہ نہ ہوگی کیونکہ احکام دنیا میں ایمان کی صحت اگر تسلیم کر لی گئی تو اس کے حق میں مضر ہوگا اگر چہ

اخروی احکام میں اس کا ایمان معتبر ہے اس وجہ سے کہ اخروی اعتبار سے صحت کو تسلیم کر لینا اس بچہ کے حق میں مفید ہی مفید ہے۔
وانما قلنا بلا لزوم فيه بلا لزوم ادا کیوں کہا؟ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بچہ سے اسلام کی تعریف اور حقیقت کو معلوم کیا گیا اور وہ بیان نہ کر سکا عاقل ہونے کے بعد تو اس قید کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس نابالغ بچہ کی زوجہ بائنہ (یعنی علیحدہ) نہ ہوگی اور اگر ادائیگی کو لازم قرار دے دیا جائے گا تو اس کی زوجہ اس سے علیحدہ ہو جائے گی اور وہ اس کے حق میں مضر ہوگا۔
وان كان قبيحا۔ قسم دوم! اور حق اللہ تعالیٰ اگر قبیح ہو اور غیر قبیح کا اس میں احتمال ہی نہ ہو تو وہ معاف نہ ہوگا مثلاً کفر اور اس جگہ کفر سے مراد مرتد ہو جانا ہے بچہ کا یعنی اگر بچہ مرتد ہو گیا تو یہ ارتداد حضرت امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک معتبر ہوگا۔ دنیوی احکام میں اور اخروی احکام میں بھی۔ چنانچہ اس کی زوجہ اس سے بائنہ ہو جائے گی اور اپنے اقارب مسلمانوں کی میراث کا وہ حقدار نہ ہوگا۔ البتہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا اس وجہ سے کہ بلوغ سے قبل اس کی جانب سے محاربہ نہیں پایا گیا اور اگر کسی نے اس کو قتل کر دیا تو اب اس کا خون ہدر ہوگا یعنی دیت وغیرہ قاتل پر نہ آئے گی اور نہ اس پر کوئی شئی واجب ہوگی جس طرح مرتد (بالغ) شخص کو قتل کر دینے کی صورت میں کچھ واجب نہیں ہوتا اور حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک احکام دنیوی میں اس کا ارتداد معتبر نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ ارتداد کے معتبر ہونے میں بچہ کا ضرر ہی ضرر ہے اور اس کے ایمان کی صحت کا حکم جو ہم نے لگایا ہے چونکہ اس میں اس کا نفع ہی نفع ہے۔

**وما هو دائر بين الأمرين، أي بين كونه حسنًا في زمان وقبيحًا في زمان، وهذا هو القسم الثالث كالصلاة ونحوها، يصحّ منه الأداء من غير لزوم عهدة وضمان، فإن شرع فيه لا يجب إتمامه والمضي فيه، وإن أفسده لا يجب عليه القضاء، وفي صحة هذا الأداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث إنه يعتاد أداءها، فلا يشقّ ذلك بعد البلوغ. وما كان من غير حقوق الله تعالى إن كان نفعًا محضًا كقبول الهبة والصدقة تصحّ مباشرته، أي مباشرة الصبي من غير رضاء الولي وإذنه، وهذا هو القسم الرابع. وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه نفع دنياوي كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق، والتصدّق، والهبة، والقرض يبطل أصلاً، فإن فيها إزالة ملك من غير نفع يعود إليه، ولكن قال شمس الأئمة: إن طلاق الصبي واقع إذا دعت إليه حاجة، ألا ترى أنه إذ أسلمت امرأته يعرض عليه الإسلام، فإن أبى فرّق بينهما، وهو طلاق عند أبي حنيفة ومحمد، وإذا ارتدّ وقعت الفرقة بينه وبين امرأته، وهو طلاق عند محمد، وإذا كان مجبوبًا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقًا عند البعض، فعلم أن حكم الطلاق ثابت في حقّه عند الحاجة، وهذا هو القسم الخامس منه.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ تیسری قسم! وہ حقوق اللہ تعالیٰ جو کہ ان دونوں (حسن وقبیح) کے درمیان دائر ہوں۔ یعنی ایک وقت وہ حسن ہو اور دوسرے وقت میں قبیح، مثلاً نماز اور اس کے مثل دیگر عبادات چنانچہ اس حق اللہ کا عاقل بچہ سے ادا ہونا معتبر ہے۔ البتہ اس پر لازم نہیں اور نہ ضمان لازم ہے۔ لہٰذا اگر اس نے اس کو شروع کر دیا تو اس پر مکمل کرنا واجب نہیں۔ اگر اس

نے اس کو توڑ دیا تو اس پر قضاء واجب نہ ہوگی اور بغیر لزوم کے ادائیگی کا معتبر ہو جانا اس کے حق میں مفید ہی مفید ہے کہ بلوغ تک اس کو ادا کرنے کی عادت ہو جائے گی اور بلوغ کے بعد کسی قسم کی مشقت نہ ہوگی۔

وما كان الخ:۔ قسم رابع !اور جو حقوق، حقوق اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہوں یعنی حقوق العباد ہوں اگر وہ اس کے حق میں مفید ہی مفید ہوں تو ان امور کا اختیار کر لینا درست ہو جائے گا، مثلاً ہبہ کا قبول کر لینا، صدقہ کا قبول کر لینا، ولی کی رضامندی کے بغیر بھی یہ قبول معتبر ہے۔

(قسم پنجم) اگر بچہ کے حق میں وہ امر محض مضر ہی مضر ہے تو قطعاً باطل ہو جائے گا وہ تصرف معتبر نہ ہوگا مثلاً زوجہ کو طلاق دینا، وصیت کرنا، آزاد کرنا، صدقہ دینا، ہبہ کرنا، قرض دینا چونکہ ان امور میں بچہ کا ضرر ہے جس کو وہ نہیں جانتا۔ چنانچہ ان تمام امور میں بغیر کسی قسم کے منافع (کے جو کہ اس بچہ کی جانب لوٹنے والا ہو) ضرری ہے کہ ملکیت زائل ہو رہی ہے۔ البتہ حضرت شمس الائمۃ فرماتے ہیں اگر بچہ کسی ضرورت کی وجہ سے طلاق دیدے (جو کہ اس کو درپیش ہے) تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر اس بچہ کی زوجہ اسلام قبول کر لے تو اس کے اس شوہر (بچہ) پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ پس اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیتا ہے تو دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے گی جو کہ امام محمد کے نزدیک طلاق ہے، اگر یہ بچہ شوہر مقطوع الذکر اور اس کی زوجہ تفریق کا مطالبہ کرتی ہے تو یہ تفریق بعض مشائخ کے نزدیک طلاق ہوگی ان مثالوں سے معلوم ہو گیا کہ ضرورت کے وقت اس عاقل بچہ کے حق میں طلاق ثابت ہے۔

**ثم القسم السادس هو قوله: وفي الدائر بينهما، أي بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي، فإن البيع ونحوه من المعاملات إن كان رابحًا كان نفعًا، وإن كان خاسرًا كان ضررًا، وأيضًا هو سالب وجالب، فلا بد أن ينضمّ إليه رأي الولي حتى تترجّح جهة النفع، فيلتحق بالبالغ؛ فينفذ تصرّفه بالغبن الفاحش مع الأجانب كما ينفذ من البالغ عند أبي حنيفة خلافًا لهما، فإنه لا يكون كالبالغ عندهما فلا ينفذ بالغبن الفاحش، وإن باشر البيع بالغبن الفاحش مع الوليّ فعن أبي حنيفة روايتان: في رواية ينفذ، وفي رواية لا ينفذ، وهذا كله عندنا. وقال الشافعي: كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته، أي عبارة الصبي فيه كالإسلام والبيع، فإنه يصير مسلمًا بإسلام أبيه، ويتولّى الوليّ بيع ماله وشرائه، فتعتبر فيه عبارة وليّه فقط. وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليّه تعتبر عبارته فيه كالوصية، فإنه لا يتوّلاه الولي ههنا، فتعتبر عبارته في الوصية بأعمال البرّ؛ لأنه يستغني عن المال بعد الموت، وعندنا هي باطلة؛ لأنها ضرر محض، وإزالة للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبِرّ أو غيره، وسواء مات قبل البلوغ أو بعده. واختيار أحد الأبوين، وذلك فيما إذا وقعت الفرقة بين أبويه، وخلصت الأم عن حقّ الحضانة إلى سبع سنين، فبعد ذلك يتخير الولد عنده يختار أيّهما شاء؛ لأن النبي ﷺ خيّر غلامًا بين الأبوين، وهذه المنفعة مما لا يمكن أن تحصل بمباشرة الوليّ، فتعتبر عبارته فيه، وعندنا**

لیس کذلک، بل یقیم الابن عند الأب لیتأذب بآداب الشریعة، والبنت عند الأم لتعلم أحکام الحیض، وتخییر النبی له کان لأجل دعائه بالأنظر فوفق الاختیار الأنفع له.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔قسم ہشتم اور جو حق اس نوع کا ہو کہ نفع اور ضرر کے درمیان ہو۔ مثلاً بیع اور اس کے ہم مثل تو وہ عاقل بچہ ولی کی رائے کے ساتھ مالک ہے، یعنی اگر اس کے ولی نے اس کو اجازت دے دی ہے تو ان امور کو کر سکتا ہے اور اب وہ معتبر ہوں گے کیونکہ نقصان اور ضرر کا جو احتمال ہے وہ ولی کی رائے واجازت کے حاصل ہو جانے پر ختم ہوں گے چنانچہ بیع اور اس طرح دیگر معاملات اگر وہ نفع والے ہوں گے تو وہ اس کے حق میں مفید ہوں گے اور اگر نقصان کے ساتھ ہیں تو مضر ہوں گے اور نیز یہ بیع سالب بھی ہے بیع کے حق میں (کہ وہ اس کے ہاتھ سے جانے والی ہے) اور جالب بھی ہے (کہ ثمن حاصل کرنے کا ذریعہ ہے) لہٰذا ضروری ہے کہ ولی کی رائے کو اس میں شامل کر دیا جائے۔ یہاں تک کہ نفع بخش صورت کو راجح قرار دیا جائے گا اور اب اس بچہ کو بالغ کے حکم میں لاحق کر دیا جائے گا اور اب اس کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ بھی نافذ ہوگا۔ اجانب کے ساتھ جس طرح بالغ کا تصرف نافذ اور معتبر ہوتا ہے۔ یہ تفصیل ہے حضرت امام اعظم کے نزدیک۔ حضرات صاحبین کا اس میں اختلاف ہے کہ وہ بچہ ان حضرات کے نزدیک مثل بالغ نہ ہوگا اور اس بچہ کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ معتبر نہ ہوگا اور اگر ولی کے ساتھ مل کر اس بچہ نے غبن فاحش کے ساتھ تصرف کیا ہے تو امام اعظم سے اس صورت میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ نافذ ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ نافذ نہ ہوگا۔ یہ تمام بحث وتفسیر احناف کے مذہب کے مطابق ہے۔

وقال الشافعی حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر وہ امر جس میں بچہ کو نفع کا حاصل ہونا ممکن ہے اس کے ولی کے اختیار کرنے کی صورت میں تو اس وقت بچہ کا قول معتبر نہ ہوگا۔ مثلاً اسلام اور بیع کہ اگر اس کا والد مسلمان ہو گیا تو وہ خود بھی مسلمان ہو جائے گا اور بیع وشراء میں اس کا ولی با اختیار ہوتا ہے۔ لہٰذا اسی کا تصرف کافی ہوگا فقط بچہ کے تصرف کی ضرورت نہ ہوگی اور وہ حقوق جن کا حاصل ہونا ممکن نہیں ولی کے اختیار کرنے سے بلکہ خود اس بچہ کے تصرف کی ضرورت ہوگی تو ان امور میں اس بچہ کی عبارت (قول اور تصرف) کا اعتبار ہوگا، مثلاً وصیت کیونکہ وصیت میں ولی اس کا نائب نہیں ہو سکتا، لہٰذا اس بچہ کے قول کا اعتبار ہوگا نیک اعمال میں اس وجہ سے کہ بچہ مرنے کے بعد مال سے مستغنی ہوا کرتا ہے۔ احناف کے نزدیک وصیت کرنا اس بچہ کا باطل ہے اس وجہ سے کہ اس میں اس کا خالص ضرر ہی ہے اور وصیت کے ذریعہ بصورت تبرع ملکیت کا ختم کرنا ہے عام ہے کہ وہ بر کی صورت سے ہو یا غیر بر کی صورت اور عام ہے کہ اس کا انتقال بلوغ کے بعد ہو یا بلوغ سے قبل۔ دوسری مثال والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ رہنے کو اختیار کرنا جبکہ والدین کے درمیان طلاق وغیرہ کی وجہ سے تفریق ہو گئی اور والدہ حق پر ورش سے محروم ہو گئی سات سال کی عمر کے بعد تو بچہ جس کو اختیار کرلے گا وہ معتبر ہوگا۔ یہ دوسری مثال اس نوع کی ہے کہ ولی کے اختیار کرنے سے بچہ کو نفع حاصل نہ ہوگا بلکہ اس کو خود اختیار اور تصرف کرنا ضروری ہوگا۔ اس مسئلہ میں بھی احناف کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ بچہ کا یہ اختیار کرنے کا بھی حق نہیں بلکہ بچہ باپ کے ساتھ ہی رہ سکتا ہے کیونکہ شرعی آداب والد کے ساتھ ہی رہ کر حاصل کر سکتا ہے اور لڑکی والدہ کے ساتھ رہے گی تا کہ حیض کے احکام حاصل کر سکے (البتہ بالغ ہو جانے کے بعد بچہ کو اختیار ہے)۔

وتخییر الخ:۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جس دلیل سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر اختیار دیا تھا۔ (کذا فی المشکوٰۃ) تو وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی وجہ سے اختیار نفع بخش ثابت ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم

کا دعا کرنا زیادہ فوقیت رکھتا ہے اس کے اختیار کرنے سے اور ظاہر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی دوسرے کی دعا سے یہ امر ممکن نہیں۔

(**فائدہ**) شارح رحمۃ اللہ نے جو جواب اس استدلال کا دیا ہے اس کے علاوہ علماء شارحین حدیث نے اور بھی جوابات دیئے ہیں۔

ولمّا فرغ عن بيان الأهلية شرع في بيان الأمور المعترضة على الأهلية فقال : والأمور المعترضة على الأهلية نوعان: سماوى، وهو ما ثبت من قِبَل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه، وهو أحد عشر: الصغر، والجنون، والعته، والنسيان، والنوم، والإغماء، والرق، والمرض، والحيض، والنفاس، والموت، وبعده يأتي المكتسب الذى ضد السماوى، وهو سبعة: الجهل، والسكر، والهزل والسفر، والسفه، والخطأ والإكراه. وإذا عرفت هذا فالآن يذكر أنواع السماوى، فيقول: وهو الصغر إنما ذكره في الأمور المعترضة مع أنه ثابت بأصل الخلقة؛ لأنه ليس بداخل في ماهية الإنسان؛ ولأن آدم عليه السلام خُلق شابًا غير صبى، فكان الصِّبا عارضًا في أولاده. وهو في أول أحواله كالجنون، بل أدنى حالاً منه، ألا ترى أنه إذا أسلمت امرأة الصبى لا يُعرض الإسلام على أبويه، بل يؤخَّر إلى أن يعقل الصبى بنفسه، فيعرض عليه، وإذا أسلمت امرأة المجنون يُعرض الإسلام على أبويه، فإن أسلم أحدهما يُحكم بإسلام المجنون تبعًا، وإن أبَيَا يُفرّق بينه وبين امرأته. ولا فائدة في تأخير العرض؛ لأن الجنون لا نهاية له، فيلزم الإضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر، وذا لا يجوز. لكنه إذا عقل، أى صار عاقلاً، فقد أصاب ضربًا من أهلية الأداء يعنى القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره، وهو عذر، فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله كالعبادات وكالحدود والكفارات، فإنها تحتما السقوط بالأعذار، وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها. ولا تسقط عنه فرضية الإيمان حتى إذا أدّاه كان فرضًا، فيترتّب عليه الأحكام المترتّبة على المؤمنين من وقوع الفُرقة بينه وبين زوجته المشركة، وحرمان الميراث منها، وجريان الإرث بينه وبين أقاربه المسلمين.

(**ترجمه وتشریح**) :۔ اہلیت کے بیان سے فراغت کے بعد ان امور کا بیان شروع فرما رہے ہیں کہ جو اہلیت پر معترض ہو سکتے ہیں اور اہلیت کیلئے مانع اور رکاوٹ بن سکتے ہیں جس سے کہ اہلیت اپنی حالت پر برقرار نہ رہ سکے، مثلاً موت کہ یہ وجوب کی اہلیت کو زائل کر دیتی ہے اور نیند کہ یہ ادائیگی کی اہلیت کو ختم کر دیتی ہے، جب تک کہ مکلف حالت نوم پر ہوگا۔ الاعتراض یعنی کسی شی کے درمیان حائل ہو جانا، والامور الخ اہلیت پر جو امور درپیش آ سکتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) سماوی (۲) سماوی کی ضد۔

وھو الخ:۔ سماوی وہ امر (حادثہ) ہے جو کہ شارع کی جانب سے پیش آئے اور اس میں بندہ کو کوئی اختیار نہ ہو وہ گیارہ ہیں۔

(۱) صغر (۲) جنون (۳) فطور عقل (۴) نسیان (۵) نوم (۶) بے ہوشی (۷) غلام ہونا (۸) مرض (۹) حیض (۱۰) نفاس (۱۱) موت۔

وبعد الخ:۔ اوراس ساوی قسم اول کے بعدوہ جوکہ بندہ کے اختیار سے ہوا ہو جس کو اکتساب اور اختیار کرنے والے کو مکتب سے موسوم کیا گیا ہے اور یہ ساوی کی ضد ہے جو کہ سات ہیں۔ (۱) جہالت (۲) نشہ (۳) مذاق (۴) سفر (۵) حماقت (۶) خطاء (۷) اکراہ یعنی جبر۔ جب کہ ان کا اجمالی ذکر معلوم ہو چکا تو اب امور ساوی کی ابتداء تفصیل ملاحظہ ہو۔

الصغر :۔ صغر کا امور معترضہ میں کیوں ذکر کیا گیا حالانکہ یہ امر اصل خلقت کے اعتبار سے ہی انسان پر طاری ہوتی ہے۔ جواب! چونکہ صغر ماہیت انسانی میں داخل نہیں۔ چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش جوانی کی حالت میں ہوئی تھی بغیر صغر سنی کے تو اس سے معلوم ہوا کہ صغر سنی حضرت آدم علیہ السلام کے اولاد میں ایک عارضی شئی ہے۔ اسی بناء پر اس کو امور عارضہ میں ذکر کیا ہے۔ وهو الخ اور صغر سنی اول حالت میں مثل جنون کے ہے یعنی جس طرح مجنون ادائیگی کی اہلیت نہیں رکھتا بچہ نادان بھی اہلیت نہیں رکھتا۔ شارح رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ بلکہ جنون سے بھی اس کی حالت کم تر ہے چنانچہ اگر بچہ نادان کی زوجہ مسلمان ہو جائے تو اسلام اس کے والدین پر پیش نہیں کیا جائے گا بلکہ اسلام کے عرض کو اس بچہ کے عاقل ہونے تک مؤخر کر دیا جائے گا اور جب وہ دانا ہو جائے گا اس وقت اس پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر مجنون کی زوجہ اسلام قبول کرلے گی تو اب اسلام اس کے والدین (اولیاء) پر پیش ہوگا۔ پس اگر ان میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کرلے گا تو اس مجنون کے اسلام کا بھی حکم صادر ہو جائے گا۔ من حيث التبع اور اگر دونوں نے انکار کر دیا تو اب مجنون اور اس کی زوجہ کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اس وجہ سے کہ اسلام کے پیش کرنے کو مؤخر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ جنون کی کوئی انتہاء نہیں ہے۔ (پیش نہ کرنے اور تاخیر کرنے میں) زوجہ مسلمہ کو نقصان دینا ہے کہ وہ ایک کافر کے تحت رہے گی حالانکہ یہ بالکل ناجائز ہے۔

لكنه الخ:۔ البتہ وہ بچہ جب عاقل ہو گیا تو ایک درجہ (نوع) کی اہلیت ادا کو اس نے حاصل کر لیا ہے یعنی اہلیت قاصرہ نہ کہ کاملہ۔ اس وجہ سے کہ ابھی صغر تو باقی ہے جو کہ اس کے حق میں عذر ہے (جس کی تفصیل گزر چکی) لہٰذا اس وقت جو احکام ساقط ہو سکتے ہیں وہ ساقط ہو جائیں گے یعنی بالغ سے بحالت جنون ساقط ہونے کی طرف اشارہ ہے، مثلاً حقوق اللہ تعالیٰ، عبادات، حدود، کفارات کہ یہ ادا امر ساقط ہونے کا بوجہ عذر کے احتمال رکھتے ہیں اور فی نفسہ نسخ وتبدیل کا بھی احتمال ہے۔ البتہ اس سے ایمان کی فرضیت ساقط نہ ہوگی۔ پس جس وقت اس نے اس کی ادائیگی کر دی وہ ادائیگی شمار ہوگی اور بعد میں اعادہ لازم نہ ہوگا اور جس قدر احکامات اہل ایمان پر مرتب ہونے والے ہیں وہ سب ہی جاری ہوں گے، مثلاً اس کی زوجہ مشرکہ سے تفریق ہونا، مشرکہ زوجہ کی میراث سے محروم ہونا اور اس کے اقارب مسلمین اور اس کے درمیان وراثت قائم ہونا۔

**ووضع عنه إلزام الأداء، أى رفع عن الصبى إلزام أداء الإيمان، فلو لم يقرّ فى أوان الصِبا، أولم يُعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدًا. وجملة الأمر أن توضع عنه العهدة، أى خلص الأمر الكلى فى باب الصغر، وحاصل أحكامه: أن تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعنى ما سوى الردّة من العبادات والعقوبات، ويصحّ منه لو فعله بنفسه من غير عهدة ومطالبة. وله ما لا عهدة فيه، أى جاز للصبى ما لا ضرر فيه من قبول الهبة**

والصدقة ونحوه مما فيه نفع محض، وقد مرّ هذا في بيان الأهلية. ثم قوله: فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا تفريع على قوله: أن توضع عنه العهدة يعني لوقتل الصبي مورثه عمدًا أو خطأً لا يحرم عن ميراثه؛ لأنه عقوبة وعهدة لا يستحقّها الصبي. وأورد عليه أنه إذا كان كذلك فلا ينبغي أن يحرم عن الميراث بالكفر والرق؟ فأجاب عنه بقوله: بخلاف الكفر والرق؛ لأن حرمان الميراث بهما ليس من باب الجزاء، بل لعدم الأهلية؛ إذ الكفر والرق ينافي أهلية الميراث من المسلم الحرّ. والجنون، عطف على قوله: الصغر وهو آفة تحلّ بالدماغ بحيث يبعث على أفعال خلاف مقتضى العقل من غير ضعف في أعضائه، وتسقط به العبادات المحتملة للسقوط لا ضمان المتلَفات ونفقة الأقارب والدية كما في الصبي بعينه، وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع في حقه. لكنه إذا لم يمتدّ ألحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة، فيجب عليه قضاء العبادات كما على النائم؛ إذ لا حرج في قضاء القليل، وهذا في الجنون العارضي بأن بلغ عاقلاً ثم جُنّ، وأمّا في الجنون الأصلي بأن بلغ مجنونًا، فعند أبي يوسف هو بمنزلة الصّبا حتى لو أفاق قبل مضي الشهر في الصوم أو قبل تمام يوم وليلة في الصلاة لا يجب عليه القضاء، وعند محمد هو بمنزلة العارضي، فيجب عليه القضاء، وقيل: الاختلاف على العكس.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔اوراس بچہ سے اداء ایمان کے لازم کئے جانے کو دور (ساقط) کردیا جائے گا یعنی اس پر ایمان کا اقرار کرنا لازم نہ ہوگا لہٰذا اگر اس بچہ نادان نے بچپن کے زمانہ میں اقرار نہیں کیا یا بلوغ کے بعد کلمہ شہادت کا اعادہ نہیں کیا تو وہ مرتد نہ ہوگا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اس بچہ کو ذمہ داری سے بری قرار دیا جائے گا جس قدر احکامات عفو کو محتمل ہیں علاوہ ارتداد کے وہ سب ہی اس کے ذمہ سے ساقط ہوں گے مثلاً عبادات عقوبات۔البتہ ارتداد درجہ عفو میں نہ ہوگا اور اگر ان افعال میں سے کسی فعل کو ادا کردیا تو وہ ادائیگی قابل قبول ہوگی حالانکہ نہ اس پر ذمہ داری تھی اور نہ اس سے مطالبہ تھا۔

ولـه الخ:۔اورجس قدر امور اس کے حق میں نفع بخش ہوں نقصان دہ نہ ہوں ان کو اختیار کرسکتا ہے مثلاً ہدیہ،صدقہ کا قبول کرنا اور اس کے مثل ہر وہ امر کہ جس میں اس کا نفع ہی ہو جس کی تفصیل اہلیت کی بحث کے تحت گزر چکی ہے۔

فلایحرم الخ:۔بعض فروعات کو بطور تفسیر بیان فرماتے ہیں۔احناف کے نزدیک اگر بچہ نے عمداً یا خطاءً اپنے کسی مورث کو قتل کردیا تو یہ بچہ نادان قاتل میراث سے محروم نہ ہوگا۔(جبکہ بالغ محروم ہوجاتا ہے) اس وجہ سے کہ میراث سے محروم کرنا سزا ہے اور بچہ نادان اس کا مستحق وذمہ دار قرار نہیں دیا گیا۔(کـمـا مر آنفا) **ایک سوال!** اس پر ایک اشکال وارد ہوسکتا ہے کہ جب بچہ میراث سے محروم نہیں ہوسکتا تو یہ بھی مناسب نہیں کہ کفر اور رقیت کی وجہ سے وہ میراث سے محروم ہو؟ مصنف رحمۃ اللہ نے اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا بخلاف الکفر الخ اس کے برخلاف کفر اور رقیت کی وجہ سے محروم عن المیراث قرار دیا جانا اس وجہ سے ہے کہ ان دونوں وجوہات کی وجہ سے میراث سے محروم کرنا جزاء نہیں ہے بلکہ اہلیت قائم نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ

کفر اور رقیت (غلامیت) ایک مسلمان اور ایک آزاد کی میراث پانے کی اہلیت کے منافی ہے یعنی کافر اہل نہیں کہ ایک مسلمان کی میراث کا مستحق قرار دیا جائے اور اسی طرح ایک غلام اہل نہیں کہ وہ کسی آزاد کا وارث بن سکے۔ کافر مثل مردہ کے ہوتا ہے وہ میراث کا مالک کیسے بن سکتا ہے اور غلام مالک ہو ہی نہیں سکتا۔ لہٰذا وہ اس کے مالک کی جانب منتقل ہوگا جو کہ دوسرے کیلئے باعث ضرر ہے۔

والجنون الخ:۔ الصغر پر اس کا عطف ہے امور معترضہ میں سے دوسری قسم ہے جنون وہ ایک ایسی آفت ہے جو کہ اس کے دماغ پر آپڑتی ہے جو اس کو عقل کے خالف اعمال پر ابھارتی اور آمادہ کرتی ہے حالانکہ اس کے اعضاء میں کسی قسم کا ضعف نہیں ہوتا۔ یعنی یہ آفت ضعف جسمانی کی وجہ سے نہیں آتی اس کے بغیر بھی آسکتی ہے۔ اس حالت کی وجہ سے وہ عبادات جن کے ساقط ہونے کا احتمال ہے ساقط ہو جائیں گی اور جو چیزیں اس سے ہلاک ہو جائیں گی ان کا ضمان اس دیوانہ پر نہ ہوگا اور نہ اقارب کا نفقہ واجب ہوگا اور نہ دیت واجب ہوگی کہ جس طرح بچہ نادان پر ان چیزوں کا وجوب نہیں ہوتا اور اسی طرح طلاق آزادگی اور اس کے مثل ہر وہ امر جو کہ اس کے حق میں نقصان دہ ہو اور وہ مشروع نہ ہو اس کے حق میں وہ بھی معتبر نہ ہوں گے۔

ولکنه الخ:۔ اور یہ حکم اس وقت ہے جبکہ جنون میں امتداد ہو اور اگر اس میں امتداد نہیں بلکہ قلیل مدت کیلئے جنون لاحق ہوتا ہے تو اب اس دیوانہ کو نائم کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا۔ علمائے احناف ثلثہ کے نزدیک۔ لہٰذا اس پر افاقہ کے بعد (مثل نائم کے) عبادات کی قضاء بھی واجب ہے، اس وجہ سے کہ قلیل کی قضاء میں کوئی حرج اس پر نہ ہوگا اور یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ جنون عارضی ہو بایں صورت کہ وہ جب بالغ ہوا تھا تو عاقل تھا۔ بلوغ کے بعد دیوانہ ہو گیا اور جو جنون اصلی ہو یعنی بوقت بلوغ ہی وہ دیوانہ تھا تو حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بچہ کے حکم میں ہے لہٰذا اگر وہ ایک ماہ سے قبل صحت یاب ہو گیا روزہ کے حکم میں اور ایک دن رات سے قبل صحت یاب ہو گیا، نماز کے باب میں تو اس پر قضاء واجب نہیں اور امام محمد کے نزدیک اب یہ جنون عارض کے حکم میں ہے لہٰذا اس پر قضا واجب ہے اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اختلاف اس کے برعکس ہے، یعنی حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قضاء واجب ہے اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک قضاء واجب نہیں۔

**ثم أراد أن يبيّن حدّ الامتداد وعدمه ليبتني عليه وجوب القضاء وعدمه، ولمّا كان ذلك أمرًا غير مضبوط بيّن ضابطة يستخرج في كل العبادات، فقال: وحدّ الامتداد في الصلاة أن يزيد على يوم وليلة ولكن باعتبار الصلاة عند محمد، يعني ما لم تَصِر الصلاة ستًا لا يسقط عنه القضاء، وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جُنّ قبل الزوال، ثم أفاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما؛ لأنه من حيث الساعات أكثر من يوم وليلة، وعنده عليه القضاء ما لم يمتدّ إلى وقت العصر حتى يصير الصلاة ستًا، فيدخل في حدّ التكرار. وفي الصوم باستغراق الشهر حتى لو أفاق في جزء من الشهر ليلاً أو نهارًا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية، وعن شمس الأئمة الحلواني: أنه لو كان مفيقًا في أول ليلة من رمضان، فأصبح مجنونًا، ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء، وهو الصحيح؛ لأن الليل لا يُصام فيه، فكان الإفاقة والجنون فيه سواء، ولو أفاق في يوم من**

**رمضان، فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء، ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح. وفي الزكاة باستغراق الحول؛ لأنها لا تدخل في حدّ التكرار ما لم تدخل السنة الثانية.**

(**ترجمه وتشریح**):۔اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ امتداد کی مقدار اور اس کی حد کو بیان کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں کیونکہ اس پر قضاء اور عدم قضاء کا حکم موقوف ہے چونکہ امتداد کی حد کا کوئی ضابطہ قاعدہ کلیہ مقرر نہیں اس وجہ سے ہر عبارت کیلئے جداگانہ تفصیل ہے۔

وحد الامتداد الخ:۔نماز کے احکام میں امتداد جنون ایک یوم اور ایک شب سے زائد ہو جاتا ہے یعنی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایک دن اور ایک رات کا اعتبار نماز کے حساب سے ہے یعنی جب تک چھ نمازیں نہ ہوں گی اس وقت تک امتداد کی حد سے خارج ہے اور وہ قلیل میں داخل ہے لہٰذا یہ جنون عارضی ہوگا نماز اس سے ساقط نہ ہوگی اور حضرات شیخین کے نزدیک اوقات کے اعتبار سے ایک دن ورات سے زائد ہونا معتبر ہے یعنی اگر کوئی شخص زوال سے قبل دیوانہ ہوگیا اور دوسرے دن زوال کے بعد صحت یاب ہوا تو اب اس شخص پر قضاء واجب نہ ہوگی۔حضرات شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس وجہ سے کہ اس صورت میں ایک دن ورات سے زائد ہو چکا ساعات کے اعتبار سے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک قضاء واجب ہے جب تک کہ یہ جنون وقت عصر تک نہ چلا جائے اور اس پر چھ نمازوں کا وقت گزر جائے اور تکرار کی حد میں آجائے یعنی چھ نمازوں کے اوقات گزر جانے کے بعد اب دوسری نماز کا وقت پھر اس حالت میں داخل ہوگیا یہ تفصیل نماز کے باب میں ہے۔

وفي الصوم الخ:۔روزہ کے حق میں ایک ماہ کا گزر جانا ہے حتی کہ اگر ایک ماہ کے درمیان افاقہ ہوگیا جو کہ رات یا دن کے کسی بھی جز میں ظاہر روایت (مفتیٰ بہ) کے مطابق قضاء واجب ہوگی اور امام شمس الائمہ حلوانی رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ اگر رمضان کی کسی رات کے اول جز میں اس کو افاقہ ہوگیا لیکن صبح جنون کی حالت میں کی، اس کے بعد باقی ماندہ مہینہ جنون ہی کی حالت میں گزرا تو اس پر قضاء واجب نہ ہوگی اور وہ قول صحیح ہے اس وجہ سے کہ رات میں روزہ نہیں رکھا جاتا۔لہٰذا رات میں افاقہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔رات میں افاقہ اور جنون دونوں ہی برابر ہیں اور اگر رمضان کے کسی جز میں افاقہ ہوا پس اگر یہ افاقہ زوال سے قبل ہوا (جس سے کہ روزہ کی نیت کر سکتا ہے) تو اب اس پر قضاء واجب ہو جائے گی اور اگر زوال کے بعد ہوا (کہ نیت کرنے کا وقت گزر چکا تھا) تو اب قول صحیح کے مطابق قضاء لازم نہ ہوگی چونکہ نیت کا وقت گزر چکا تیسری تفسیر امتداد کی زکوٰۃ کے باب میں ہے۔وفي الزكوة الخ اور زکوٰۃ کے باب میں ایک سال (حولان حول) جنون کے ساتھ گزر جانا معتبر ہے۔اس وجہ سے کہ زکوٰۃ حد تکرار میں داخل نہ ہوگی جب تک کہ دوسرا سال داخل نہ ہو جائے۔

(**فائدہ**) یہ حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے یعنی تمام سال کا ہونا۔

**وأبو يوسف أقام أكثر الحول مقام الكل تيسيرًا ودفعًا للحرج في حقّ المكلّف.**

**والعته بعد البلوغ، عطف على ما قبله، وهو آفة توجب خللاً في العقل، فيصير صاحبه مُختلط الكلام، يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين، فهو أيضًا كالصّبا في وجود أصل العقل وتمكّن الخلل على ما قال، وهو كالصّبا مع العقل في كل الأحكام حتى لا يمنع صحّة القول والفعل، فيصح عباداته، وإسلامه، وتوكّله ببيع مال**

غیره، وإعتاق عبده، ويصحّ منه قبول الهبة كما يصحّ من الصبي، لكنه يمنع العهدة، فلا يصحّ طلاق امرأته، ولا إعتاق عبده أصلاً، ولا بيعه، ولا شراؤه بدون إذن الوليّ، ولا يُطالب في الوكالة بتسليم المبيع، ولا يردّ عليه بالعيب، ولا يؤمر بالخصومة. ثم أورد عليه أنه إذا كان كذلك فينبغي أن لا يؤاخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الأموال؟ فأجاب عنه بقوله: وأما ضمان ما استهلكه من الأموال فليس بعهدة، وكونه صبيًا، أو عبدًا، أو معتوهًا لا ينافي عصمة المحل، يعني أن ضمان المال ليس بطريق العهدة، بل بطريق جبر ما فوّته من المال المعصوم، وعصمته لم تزل من أجل كون المستهلك صبيًا أو معتوهًا بخلاف حقوق الله، فإن ضمانها إنما يجب جزاءً للأفعال دون المحال، وهو موقوف على كمال العقل.

(**ترجمہ وتشریح**):۔اور حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اکثر سال کا حصہ قائم مقام کل (تمام) سال کے ہے، مکلف کی سہولت اور مکلف سے حرج دفع کرنے کی غرض سے، والـعـة فطور عقل ہونا بلوغ کے بعد اس عبارت کا عطف ماقبل کی عبارت والصغر پر ہے، فطور عقل کا مطلب یہ ہے کہ وہ آفت جو کہ عقل میں خلل کو ثابت کردے جس کی وجہ سے اس شخص کے کلام میں خلط ملط ہونے لگے کہ اس شخص کا بعض حصہ کلام عاقل کے مشابہ ہو جائے اور بعض حصہ دیوانوں کے مثل ہو۔ پس ایسا شخص بھی مثل بچہ کے ہے اصل عقل کے موجود ہونے میں اور خلل کے واقع ہونے میں اس قول کے مطابق جس کو بعض علماء نے اختیار فرمایا ہے اور وہ شخص کل احکام میں مثل عقلمند بچہ کے ہے۔ چنانچہ اس شخص کے قول وفعل کی صحت کو یہ کیفیت مانع نہ ہوگی لہٰذا اس شخص کی عبادات، اسلام، مال کی فروختگی کیلئے دوسرے کو وکیل بنانا اس کے مال فروخت کرنے اور دوسرے کے غلام کو آزاد کرنا سب درست ہیں اور اسی طرح سے ہبہ قبول کرنا اس شخص سے بھی درست ہے جیسا کہ عقلمند بچہ سے یہ سب امور درست ہیں۔ البتہ یہ کیفیت لزوم (ذمہ داری) کو مانع ہے۔ اس وجہ سے کہ ایسے شخص کی ذمہ داری (ناقص ہونے کی وجہ سے) جزاء کی صلاحیت نہیں رکھتی اور نہ مکلف گردانا جاسکتا ہے۔ پس اپنی زوجہ کو طلاق دینا اور اپنے غلام کو آزاد کرنا اصلاً درست نہ ہوگا یعنی نافذ نہ ہوگا اصلاً ولی کی اجازت اور ولی کی بلا اجازت کسی بھی صورت میں معتبر نہ ہوگا اور خرید وفروخت کرنا ولی کی اجازت کے بغیر معتبر نہ ہوگا اور اگر یہ کسی دوسرے شخص کا وکیل برائے بیع ہے تو اس سے مبیع کے سپرد کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا اور نہ مبیع میں عیب کی وجہ سے اس شخص پر اس کی واپسی کی جاسکے گی اور نہ اس شخص سے (بحیثیت وکیل کے) معاملہ کرنے، دعویٰ کرنے کا مطالبہ کیا جاسکے۔ اس تفصیل کے بعد ایک اشکال واردہ کا جواب دینا مقصود ہے۔ اشکال یہ ہے کہ جب یہ ذمہ داری سے بری ہوتا ہے تو اگر اس شخص سے کچھ نقصان ہو جائے تو ضمان کے مطالبہ کو بھی اس کے مال میں سے بری کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا؟

جواب واما ضمان الخ: جس مال کو ایسے شخص نے ہلاک کر دیا ہے اس پر ضمان ذمہ دار ہونے کے اعتبار سے لازم نہیں ہوتا بلکہ ایک ایسے شخص کے محفوظ مال میں جو نقصان ہو گیا ہے اس کو پورا کرنا مقصود ہے اور اسی شخص کا مال محفوظ ہونا ختم نہ ہوگا اگرچہ ہلاک کرنے والا بچہ ہے یا کم عقل شخص ہے، بلکہ مال کی حفاظت ہر حالت میں برقرار رہتی ہے، قطع نظر اس بات سے کہ اس کو نقصان پہنچانے والا کون ہے، بخلاف حقوق اللہ تعالیٰ (مثلاً زنا وغیرہ) پس ان امور (حقوق) میں جزاء کا وجوب بطور جزاء

کے ہے، بطور محل کے نہیں (اور جس شخص کی عقل میں فطور ہے وہ غیر مکلف ہے البتہ جزاء کی صلاحیت اس میں موجود ہے۔ لہٰذا جزاء حقوق اللہ میں رعایت ہوگی اور جزاء افعال کمال عقل پر موقوف ہے۔

**ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات، ولا تثبت في حقه العقوبات، ويُولي عليه كما يُولّى على الصبي نظرًا له وشفقةً عليه. ولا يلي على غيره بالإنكاح، والتأديب، وحفظ أموال اليتامى كما أن الصبي كذلك. والنسيان، عطف على ما قبله وهو: جهل ضروري بما كان يعلمه، لا بآفةٍ مع علمه بأمور كثيرة، فبقوله: لابآفة يخرج الجنون، وبقولنا: مع علمه النوم والإغماء. وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى، فلا تسقط الصلاة والصوم إذ نسيهما بل يلزم القضاء لكنه إذا كان غالبًا كما في الصوم والتسمية في الذبيحة، وسلام الناسي (القعدة) في القعدة الأولى يكون عفوًا، ففي الصوم يميل النفس بالطبع إلى الأكل والشرب، فأوجب ذلك نسيانًا فَيُعفى، ولا يفسد صومه به، وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبة وخوفًا يتنفّر الطبع عنه وتتغيّر حالته، فتكثر الغفلة عن التسمية، فَيُعفى النسيان فيه عندنا، وفي سلام الناسي تشتبه القعدة الأولى بالثانية غالبًا، فيسلّم بالنسيان، فَيُعفى ما لم يتكلّم فيه، وإنما قيد بقوله: إذا كان غالبًا ليخرج السلام والكلام في الصلاة ناسيًا؛ لأنه يغلب فيها ذلك؛ إذ حالة الصلاة وهيأتها مُذكّرة لهذا النسيان، فلا يُعفى عندنا.**

(**ترجمه وتشريح**):۔اور مثل بچہ کے اس شخص سے (کہ جس کی عقل میں فطور آ گیا ہے) خطاب ہٹ جائے گا، یعنی اوامر ونواہی میں یہ مخاطب نہ ہوگا، چنانچہ اس شخص پر نہ عبادات واجب ہوں گی اور عقوبات بھی اس پر ثابت نہ ہوں گی اور جس طرح بچہ پر ولی ہوتا ہے اسی طرح اس شخص پر بھی ولی مقرر ہوگا اس کے مفاد پر نظر رکھنے کی وجہ سے اور اس پر شفقت کرتے ہوئے اور یہ شخص کسی دوسرے کا ولی نہیں بن سکتا ہے نکاح کرنے، تادیب کرنے، یتیموں کے مال کی حفاظت کرنے میں کہ جس طرح ایک بچہ ان امور کا متولی نہیں بن سکتا۔

والنسیان الخ:۔الصغر پر اس کا عطف ہے گیارہ قسم کے عوارضات میں سے یہ چوتھی قسم ہے نسیان ایک قسم کی جہالت ہے جو کہ ضروری (درجہ میں) ہے، اس میں کہ جس کو وہ جانتا تھا اور یہ نسیان کسی آفت کی وجہ سے نہیں حالانکہ اس کے علاوہ بکثرت چیزوں کا اس کو علم ہوتا ہے یعنی جس وقت کسی شی میں اس کو نسیان ہوتا ہے اس وقت اور دیگر بہت سی چیزیں اس کے علم اور حفظ میں ہوتی ہیں۔ متن کی عبارت لابآفة سے جنون کو خارج کرنا اور شارح کی عبارت مع علمه سے نوم اور اغماء کو خارج کرنا ہے اور نسیان حق اللہ کے وجوب کیلئے رکاوٹ نہیں اور نہ منافی ہے۔ لہٰذا اگر نماز یا روزہ کو وہ بھول گیا تو اس سے ساقط نہ ہوں گے بلکہ ان کی قضاء لازم ہوگی، البتہ اگر کسی شخص کو نسیان اکثر وبیشتر پیش آتا ہے تو وہ معاف ہوگا۔ مثلاً روزہ میں نسیان ہوگیا اور کھالیا یا پی لیا اور ذبح میں تسمیہ بھول گیا۔ دو رکعت پر نسیاناً سلام پھیر دیا چونکہ روزہ میں طبیعت کے تقاضہ کی وجہ سے نفس کھانے اور پینے کی جانب میلان کرتا ہے جس کی وجہ سے نسیان پیدا ہوجاتا ہے۔ لہٰذا (اس امر ضروری کی وجہ سے) وہ معاف

ہے اور اس کا روزہ فاسد نہیں ہوا کرتا، ذبح میں تسمیہ کا بھول جانا اس وجہ سے کہ ذبح کرنا ہیبت اور خوف کو پیدا کر دیتا ہے جس سے کہ طبیعت ذبح سے ہی نفرت کرنے لگتی ہے جس سے کہ ذبح کرنے والے کی حالت میں تغیر ہو جاتا ہے اور یہ غفلت کو بکثرت پیدا کر دیتی ہے جس کے نتیجہ میں تسمیہ میں بھول ہو جاتی ہے۔ لہٰذا نسیان فی التسمیہ ذبح کے وقت معاف ہے، احناف کے نزدیک (بخلاف حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے جس کی تفصیل کسی موقع پر گزر چکی) دوسری رکعت میں نسیان جبکہ قعدہ اولیٰ دوسرے قعدہ کے مشابہ ہوتا ہے اکثر امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے (کہ سلام کے علاوہ تمام کیفیت مثل ثانی قعدہ کے ہے) اس وجہ سے نسیان کے ساتھ سلام پھیر دینا معاف ہے جب تک کہ اس نماز میں سلام کے بعد کلام نہ کیا ہو اور غالبًا کی قید سے قعدہ کی حالت کے علاوہ نماز کے دوسرے ارکان میں نسیانًا سلام پھیرنے کو خارج کرنا ہے اس وجہ سے کہ تشہد کی حالت میں اکثر یہ نسیان پیش آ جاتا ہے کیونکہ یہ حالت تشہد اس کو یاد نہیں دلاتی۔ بخلاف دوسرے ارکان کے کہ وہ اس کو یاد دلاتے ہیں کہ سلام پھیرنے کا یہ محل نہیں۔ اس وجہ سے ان جگہوں پر اگر یہ نسیان (سلام کا) واقع ہو گیا تو وہ معاف نہیں۔

**ولا يجعل عذرًا في حقوق العباد، فإن أتلف مال إنسان ناسيًا يجب عليه الضمان. والنوم عطف على ما قبله، وهو عجز عن استعمال القدرة تعريف بالحكم والأثر، وحدّه الصحيح أنه فَترة طبعية تحدث للإنسان بلا اختيار. فأوجب تأخير الخطاب، ولا يمنع الوجوب، فيثبت عليه نفس الوجوب لأجل الوقت، ولا يثبت عليه وجوب الأداء لعدم الخطاب في حقه، فإن انتبه في الوقت يؤدّي، وإلا يقتضي، وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته في الطلاق، والعتاق، والإسلام. والردّة، فلو طلّق، أو أعتق، أو أسلم، أو ارتدّ في النوم لا يثبت حكم شيء منه. ولم يتعلّق بقراء ته، وكلامه، وقهقهته في الصلاة حكم، فإذا قرأ النائم في صلاته لم تصحّ قراء ته، ولا يعتدّ قيامه، وركوعه، وسجوده لصدورها لا عن اختيار، وكذا إذا تكلّم في الصلاة لم تفسد صلاته؛ لأنه ليس بكلام حقيقةً، وإذا قهقه في الصلاة لا يكون حدثًا ناقضًا للوضوء.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ اور نسیان حقوق العباد میں عذر نہیں ہے۔ پس اگر نسیانًا کسی کے مال کو ضائع کر دیا تو اس پر اس کا ضمان واجب ہوگا۔ والنوم الخ:۔ الصغر پر اس کا عطف ہے اور یہ پانچواں عارضہ ہے، نوم ایک قسم کا عاجز ہو جانا ہے قدرت کے استعمال کرنے سے متن کی یہ تعریف حکم اور اثر کے اعتبار سے ہے اور صحیح تعریف یہ ہے انہ الخ نوم ایک طبعی فطرت ہے جو کہ انسان پر بغیر اختیار کے حادث ہوتی ہے۔ فترۃ یعنی سستی، کاہلی نوم خطاب کے مؤخر ہونے کو ثابت کرتا ہے وجوب کیلئے مانع نہیں۔ لہٰذا اس پر جو حالت نوم میں ہے نفس وجوب تو ثابت ہو جائے گا وقت کی وجہ سے (البتہ اس وقت) ادائیگی واجب نہ ہوگی اس وجہ سے کہ اس حالت میں اس کے حق میں خطاب موجود نہیں۔ پس اگر وہ وقت میں بیدار ہو گیا تو ادا کرے گا اور اگر وقت گزرنے کے بعد بیدار ہوا ہے تو قضاء ادا کرے گا اور نوم اختیار کے منافی ہے۔ اس وجہ سے کہ حالت نوم میں رائے معطل ہو جاتی ہے کیونکہ قوی مدرکہ اس وقت بیکار ہیں جس کے ذریعہ رائے اختیار کر کے اور جب تک رائے کی صلاحیت نہ ہو اس وقت تک اختیار بندہ کا ختم رہتا ہے کیونکہ رائے کا مدار امتیاز کرنے پر ہے کہ کیا درست ہے اور کیا غیر درست، نفع بخش کیا ہے اور مضر کیا ہے اور جب وہ موجود

نہیں تو اختیار بھی نہ رہے گا۔ چنانچہ طلاق اور عتاق اور اسلام کا اقرار اور مرتد ہونا ان سب امور میں اس کا قول معتبر نہ رہے گا بلکہ باطل ہو گا پس اگر حالت نوم میں طلاق دی آزاد کر دیا یا اسلام قبول کیا، مرتد ہو گیا تو یہ سب معتبر نہ ہوں گے اور اس پر احکام نافذ نہ ہوں گے۔

ولم یتعلق الخ:۔ اور نائم نماز کی حالت میں قرآن کریم کی تلاوت کرے تو اس کی قرأت معتبر نہ ہوگی اور نائم کا قیام، رکوع، سجود کا اعتبار نہ ہوگا، اس وجہ سے کہ یہ افعال بغیر اختیار کے صادر ہوتے ہیں اور اسی طرح اگر نائم نماز میں کلام کرلے تو نماز فاسد نہ ہوگی اس وجہ سے کہ یہ حقیقۃً کلام ہے ہی نہیں اور اگر نائم نے نماز میں قہقہہ لگا دیا تو یہ مفسد ناقض وضوء نہ ہوگا۔

**والإغماء، عطف على ما قبله، ولمّا كان مشتبها بالجنون عرّفه للامتياز، فقال: وهو ضرب مرض وفوت قوة يضعّف القوى ولا يُزيل الحُجى، أى العقل، بخلاف الجنون، فإنه يُزيله، وهو كالنوم حتى بطلت عباراته، بل أشدّ منه، أى بل الإغماء أشدّ من النوم فى فوت الاختيار، فكان حدثًا بكل حال، أى سواء كان مضطجعًا، أو متكئًا، أو قائمًا، أو قاعدًا، أو راكعًا، أو ساجدًا، بخلاف النوم، فإنه لا ينقض إلا إذا كان مضطجعًا، أو متكئًا، أو مستندًا، لا ما إذا كان قائمًا، أو قاعدًا، أو راكعًا، أوساجدًا، وقد يحتمل الامتداد وإن كان الأصل فيه عدم الامتداد، فإن لم يمتدّ ألحق بالنوم فى وجوب قضاء الصلاة، وإن امتدّ فيلحق بالجنون، فيسقط به الأداء كما فى الصلاة إذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد، وباعتبار الساعات عندهما كما بيّنا فى الجنون، وعند الشافعى إذا أُغمى عليه وقت صلاة كاملة لا يجب القضاء، ولكنا استحسنّا بالفرق بين الامتداد وعدمه؛ لأن عمار بن ياسر رضى الله عنه أُغمى عليه يومًا وليلة، فقضى الصلاة، وابن عمر رضى الله عنهما أغمى عليه أكثر من يوم وليلة، فلم يقض الصلاة. وامتداده فى الصوم نادر، فلا يعتبر حتى لو أغمى عليه فى جميع الشهر، ثم أفاق بعد مضيه يلزمه القضاء، وإذا كان امتداده فى الصوم نادرًا ففى الزكاة أولى أن يَندر استغراقه الحول.**

(**ترجمه وتشریح**):۔ الاغماء ماقبل پر عطف ہے اور یہ چھٹا عارضہ ہے چونکہ یہ جنون کے مشابہ ہے امتیاز کی وجہ سے اس کی تعریف یہ بیان کی ہے۔ اغماء ایک قسم کا مرض ہے اور قوت کا فوت ہو جانا جس سے کہ قوی کمزور ہو جاتے ہیں اور عقل کو زائل نہیں کرتی بخلاف جنون کے کہ وہ عقل کو زائل کر دیتی ہے اور اغماء نوم سے بھی زیادہ بھاری ہے۔ اختیار کو ضائع کرنے میں جو کہ ہر حالت میں حادث ہے خواہ وہ لیٹا ہوا ہو، تکیہ لگائے ہوئے ہو، بیٹھا ہوا ہو، کھڑا ہوا ہو، راکع ہو، سجود کی حالت میں ہو، یعنی ان احوال میں سے کسی بھی حالت میں اگر اغماء طاری ہو جائے تو نماز کیلئے حادث ہوگا بخلاف نوم کے کہ وہ ناقض اس وقت ہے جب کہ چت لیٹ رہا ہو یا تشہد رکوع یا تکیہ لگائے ہوئے ہو یا کسی شی سے سہارا لگائے ہوئے ہو اور اگر بحالت قیام، قعود، تشہد، رکوع وسجود میں نوم آجائے تو ناقض نہیں، یہ اغماء اور نوم کے درمیان فرق ظاہر کرنے کی مثال دی گئی ہے اور اغماء میں امتداد کا احتمال ہے اگر چہ اصل اس میں امتداد کا نہ ہونا ہے۔ لہٰذا اگر امتداد نہ پایا گیا تو نوم کے ساتھ وہ لاحق ہوگا اور امتداد متحقق ہو گیا تو جنون کے ساتھ لاحق ہوگا اول صورت میں نماز کی قضاء واجب ہے اور دوسری صورت میں واجب نہیں، فیسقط

بہ الخ لہٰذا امتداد کی صورت میں نماز کی ادائیگی اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی جس طرح نماز میں سقوط کا حکم ہے اور امتداد یعنی ایک دن، رات سے زائد ہو جائے، امام محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک نماز کے اعتبار کے ساتھ اور حضرات شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اوقات کے اعتبار سے۔ (جس کی تفصیل گزشتہ اوراق میں گزر چکی)۔

(**فائدہ**) جب ادائیگی اس کے ذمہ سے ساقط ہو چکی تو اب قضاء بھی نہ آئے گی کیونکہ وجوب سے اصل مقصود ادائیگی ہے اور جب مقصود ادائیگی ہے اور جب مقصود ہی ختم ہو جائے تو وجوب خود بخود ختم ہو جائے گا جس کے نتیجہ میں وجوب ساقط ہو جاتا ہے اور قضاء کا حکم مبنی ہوا کرتا ہے وجوب پر۔ جب وجوب باقی نہیں تو قضاء کس طرح باقی ہوگی۔ فافہم۔

اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک جب اس شخص پر اغماء طاری ہو گیا کامل نماز کے وقت تک تو اب اس پر اس کی قضاء واجب نہیں۔ (بخلاف نوم کے کہ اس میں ایسا نہیں اور اغماء ونوم کے درمیان فرق یہ ہے کہ نوم اپنے اختیار کے ساتھ ہے اور اغماء میں اپنا اختیار نہیں ہوا کرتا) یہ مذہب شافعی قیاس کے مطابق ہے، مگر احناف نے از روئے استحسان امتداد اور عدم امتداد کے درمیان فرق کیا ہے اور دلیل یہ ہے کہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر ایک رات دن بے ہوشی طاری ہوئی تو افاقہ کے بعد ان کی قضاء کی اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما پر ایک دن رات سے زائد بیہوشی طاری رہی تو انہوں نے قضاء نہیں کی۔

اور اغماء کا امتداد روزہ میں نادر ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور اگر کوئی شخص تمام ماہ بے ہوش رہا اس کے بعد اس کو افاقہ ہو گیا تو اس پر روزہ کی قضاء لازم ہوگی اور جبکہ روزہ میں بے ہوش رہا اس کے بعد اس کو افاقہ ہو گیا تو اس پر روزہ کی قضاء لازم ہوگی اور بکہ روزہ میں امتداد نادر ہے تو زکوٰۃ میں امتداد بدرجہ اولیٰ نادر ہے کہ ایک سال تک اس پر بے ہوشی برقرار ہے۔

**والرق، عطف على ما قبله، وهو عجز حكمي، أي بحكم الشرع، وهو عاجز لا يقدر على التصرّفات وإن كان بحسب الحس أقوى وأجسم من الحرّ. شَرع جزاءً على الكفر؛ لأن الكفار استنكفوا عبادة اللّٰه تعالى، فجعلهم اللّٰه تعالى عبيدَ عبيده. وهذا في الأصل، أي أصل وضعه وابتدائه؛ إذ الرقّية لا ترد ابتداءً إلا على الكفار، ثم بعد ذلك وإن أسلم بقي عليه وعلى أولاده، ولاينفكّ عنه ما لم يُعتق كالخراج لا يثبت ابتداءً إلا على الكافر، ثم بعد ذلك إن اشترى المسلم أرض خراج بقي الخراج على حاله ولا يتغيّر، وإليه أشار بقوله: لكنه في البقاء صار من الأمور الحكمية، أي صار في البقاء حكمًا من أحكام الشرع من غير أن يُراعى فيه معني الجزاء به يصير المرء عرضة للتملّك والابتذال، أي بسبب هذا الرق يصير العبد محلًا؛ لكونه مملوكًا ومبتذلاً، والعرضة في الأصل خرقة القصاب التي يمسح بها دُسومة يده.**

(**ترجمہ وتشریح**):۔ الرق اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے اور یہ عوارضات میں سے ساتویں قسم ہے، رقیت حکمی عجز ہے یعنی شرعی حکم کی وجہ سے رقیق (غلام) میں عاجزی آئی یہ کہ غلام عاجز ہونے کی وجہ سے تصرف پر قادر نہیں ہوتا، اگرچہ حس کے اعتبار سے زیادہ قوی ہو اور جسمانیت کے اعتبار سے آزاد کے بالمقابل زیادہ مضبوط ہو اور کفر پر (ایک قسم کی) جزاء ہے اس وجہ سے کفار نے اللہ کی عبادت سے اعراض کیا جس کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو غلام بنادیا اور کفر کی پاداش (جزاء)

اصل وضع اور اپنی ابتداء (اصل) کے اعتبار سے ہے کیونکہ رقیت صرف کفار ہی پر ابتداء میں واقع ہوتی ہے اس کے بعد اگر چہ وہ مسلمان ہو جائے اس پر برقرار رہ جاتی ہے اور اس کی اولاد پر بھی جب تک اس کو آزادگی نہ حاصل ہوگی وہ باقی رہے گی جس طرح خراج کفار پر ابتداء میں ثابت ہوتا ہے اس کے بعد اگر اس خراجی زمین کو مسلمان خرید لے تو بھی خراج اسی طرح قائم رہے گا اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہ ہوگا۔ مصنف رحمۃ اللہ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

لکنہ الخ:۔ البتہ یہ رقیت کا باقی رہنا امور حکمی میں سے ہوگا یعنی شرعی احکام میں سے ایک امر ہوگا اور اب جزاء کے معنی کی رعایت نہ رہے گی اور اس رقیت کی وجہ سے انسان ہو جاتا ہے تملک کیلئے اور ابتدال کیلئے نشانہ کی حیثیت میں ہو جاتا ہے یعنی وہ غلام مملوک اور متبذل ہونے کی وجہ سے محل برائے ملکیت ہو جاتا ہے جس وقت بھی اس کو خرید و فروخت کیا جا سکتا ہے۔

العرضہ بالضم، وہ شئی جو کہ درمیان میں پڑی ہوئی ہوتی ہے کہ ہر شخص اس کی جانب متوجہ ہو سکے اور اپنی جانب لانے کی کوشش کرے۔ والابتدال محفوظ کی ضد یعنی غیر محفوظ شئی اور اصل وضع میں عرضہ وہ کپڑے کا ٹکڑا ہوتا ہے جو قصاب کے پاس رہتا ہے جس سے وہ ہاتھوں کی چکناہٹ کو صاف کرتے ہیں چونکہ یہ کپڑا درمیان میں پڑا رہتا ہے کوئی بھی اس کو اٹھا کر صاف کرنے لگتا ہے۔

**وهو وصف لا يتجزأ ثبوتًا وزوالاً؛ لأنه حق الله تعالى فلا يصحّ أن يوصف العبد بكونه مرقوق البعض دون البعض، بخلاف الملك اللازم له، فإنه حق العبد يُوصف بالتجزى زوالاً وثبوتًا؛ فإن الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالإجماع، ولو باع نصف العبد يبقى الملك له فى النصف الآخر بالإجماع، وهو أعمّ من الرقّ؛ إذ قد يوصف به غير الإنسان من العروض دون الرق كالعتق الذى هو ضدّه، فإنه أيضًا لا يقبل التجزية، وهو قوة حكمية يصير بها الشخص أهلاً للمالكية والولاية من الشهادة والقضاء ونحوه. وكذا الإعتاق عندهما، أى عند أبى يوسف ومحمد أيضًا لا يتجزّأ؛ لأن الإعتاق إثبات العتق؛ فالعتق أثره، فلو كان الإعتاق متجزّيًا وأُعتق البعض، فلا يخلو إمّا أن يثبت العتق فى الكل، فيلزم الأثر بدون المؤثّر، أو لم يثبت العتق فى شيء، فيلزم المؤثّر بدون الأثر، أو يثبت التعق فى البعض، فيلزم تجزّى العتق، وهذا معنى قوله: لئلا يلزم الأثر بدون المؤثّر، أو المؤثّر بدون الأثر، أو تجزّى العتق، وفى بعض النسخ لم يوجد قوله: أو تجزى العتق وتحريره لا يخلو عن تمحّل. وقال أبوحنيفة: إنه إزالة الملك، وهو متجزّء، لا إسقاط الرقّ، أو إثبات العتق حتى يتّجه ماقلتم؛ وذلك لأن المعتق لا يتصرّف إلا فيما هو خالص حقّه، وحقّه هو الملك القابل للتجزّى دون الرقّ، أو العتق الذى هو حقّ الله تعالى، ولكن بإزالة الملك يزول الرقّ، وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطةٍ كشراء القريب يكون إعتاقًا بواسطة الملك.**

(**ترجمہ وتشریح**)۔ اور رق (ایک ایسی نوع کا وصف ہے کہ) وہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا کہ اس کے اجزاء نہیں کئے جا سکتے نہ ثبوت کے اعتبار سے اور نہ زوال کے اعتبار سے اس وجہ سے کہ رق کفر کا اثر اور اس کی جزاء ہے جو کہ تقسیم کے لائق

نہیں کہ وہ اجزاء اجزاء ہو سکے (حواشی حسامی) شارح رحمہ اللہ اس کی وجہ میں یہ تقریر کرتے ہیں کہ یہ حق اللہ تعالیٰ ہے۔ لہٰذا یہ درست نہ ہوگا اس کی صفت اس طرح بیان کی جائے انہ مرقوق البعض دون البعض یعنی بعض وہ غلام ہے اور بعض نہیں بلکہ یا تو وہ کل غلام ہے نہیں تو تمام ہی آزاد ہے بخلاف ملک لزوم کے کہ اس کیلئے ثابت ہوتی ہے چونکہ وہ حق العبد ہے اس وجہ سے کہ اس کی صفت اجزاء کے ساتھ بیان کی جاسکتی ہے زوال اور اثبات ہر دو اعتبار سے۔ مثال اگر کسی شخص نے اپنے غلام کو فروخت کیا دو شخصوں کو تو بالاجماع جائز ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کی ملکیت نصف، نصف حصہ میں ثابت ہو جائے گی یہ مثال ہے اثباتاً کی اور اگر کسی شخص نے اپنے نصف غلام کو فروخت کیا تو باقی نصف اس کی اپنی ملکیت میں باقی رہے گا بالاجماع۔ وھو الخ اور ملک کا تعلق ہر شی کے ساتھ ہوتا ہے جو کہ عام ہے رق سے یعنی ملک کا تعلق صرف رق سے ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کے علاوہ ملکیت کے ساتھ عروض وغیرہ کی بھی صفت بیان کی جاسکتی ہے بخلاف رق کے کہ وہ زیادہ عام نہیں اس کا مصداق صرف انسان ہی ہو سکتا ہے غیر انسان (عروض وغیرہ) کو رق سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا تو معلوم ہوا کہ لفظ ملک عام ہے بلکہ زیادہ عمومیت رکھتا ہے اور رق خاص ہے۔

(**فائدہ**) محمد بن سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے یہ ہے کہ اثباتاً بھی رق اجزائیت کو قبول کر سکتا ہے، چنانچہ امام نے اگر کسی علاقہ کو فتح کیا اور یہ مناسب جانا کہ ماخوذ شدہ کفار کے نصف، نصف کو غلام بنایا جائے (اور نصف آخر کو آزاد ہی رہنے دیا جائے) تو یہ امر نافذ ہو جائے گا مگر اول قول (جس کو صاحب متن نے بیان کیا ہے) ہی اصح ہے وھو مذھب اصحابنا جمیعا (شرح جامی)

کالتعق الخ:۔ یعنی جس طرح عتق (آزادگی) کی صفت اجزائیت کے ساتھ بیان نہیں کی جاسکتی جو کہ رق کی ضد ہے۔ العتق ھو قوۃ الخ وہ قوت حکمیہ ہے جس کے ذریعہ انسان مالک بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور شہادت کی ولایت قضا اور اس کے مثل امور کی اہلیت رکھتا ہے۔

و کذا الاعتاق الخ:۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک آزاد کرنا بھی اجزائیت کو قبول نہیں کرتا اس وجہ سے کہ اعتاق کے معنی ہیں عتق کو ثابت کرنا جو کہ اعتاق کا اثر ہے پس اگر اعتاق تو اجزائیت کو قبول کر سکتا ہے جس کے نتیجہ میں بعض غلام (مثلاً نصف) آزاد ہو سکتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ فلا یخلوا سے ان ہر دو احوال کو بیان کیا ہے۔ (۱) یا تو کل میں آزادگی ثابت ہو جائے گی، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ بغیر موثر کے اثر ثابت ہوا (کیونکہ آزاد کرنے والے نے تو فقط نصف ہی آزاد کیا ہے نہ کہ کل) (۲) دوسری صورت یہ ہوگی کہ کسی بھی جز میں عتق ثابت نہ تسلیم کیا جائے تو اب لازم آتا ہے کہ موثر کا کوئی اثر نہیں ہوا وہ بغیر اثر کے رہ گیا۔ حالانکہ یہ بھی درست نہیں یا پھر بعض غلام میں عتق کو ثابت تسلیم کر لیا جائے۔ اس کو تسلیم کرنے میں لازم آتا ہے عتق کی تقسیم کو تسلیم کر لینا حالانکہ یہ بھی درست نہیں، ان دونوں صورتوں کی جانب مصنف نے اس عبارت متن لئلا الخ سے اشارہ کیا ہے، شارح رحمہ اللہ نے اس متن کی تفسیر و تشریح فلا یخلوا سے بیان کر دی ہے۔

وفی الخ:۔ بعض منار کے نسخوں میں او تجزی الخ والی عبارت نہیں ہے۔ و تحریرہ الخ اس کا آزاد کرنا کمزوری سے خالی نہیں۔ یعنی اس طرح آزاد کرنا ایک ناقص درجہ کی بات ہے چونکہ ایک اعتبار سے وہ آزادگی اس حصہ میں ہوتی ہے اور ایک اعتبار سے ثابت نہیں ہوتی اب ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں وہ آزادگی تمہل کو لئے ہوئے ہیں۔

وقال الخ:۔ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اعتاق کے معنی ہیں ملکیت کو زائل کرنا یا عتق کو ثابت کرنا اور ازالہ ملک تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اسقاط رق نہیں ہے کما قال ابو یوسف و محمد۔ و ذالك الخ اور امام اعظم رحمہ اللہ نے جو تقریر فرمائی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کرنے والا اپنی ملکیت میں (اپنے حق میں) تصرف کررہا ہے جو کہ اس کا حق ملک ہے اور وہ اجزائیت کو قبول کرنے کی اہلیت رکھتا ہے نہ کہ وہ رقیت یا عتق جو کہ حق اللہ تعالیٰ ہے۔ ظاہر ہے کہ اس میں وہ تصرف نہیں کرسکتا، البتہ ملک کے ازالہ سے رقیت زائل ہوجائے گی اور جب رقیت زائل ہوگئی تو اس کے بعد عتق ثابت ہوگا، بواسطہ یعنی ازالہ ملک کے واسطہ اور ذریعہ سے کشرا الخ جس طرح کسی قریب محرم کو خرید کرلینا ذریعہ اور واسطہ ہے اس کی آزادگی کا۔

**والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيه حال كونه مالاً، فلا تجتمعان؛ لأن المالكية سِمَة القدرة، والمملوكية سِمَة العجز. وقيل: فيه بحث؛ لأنه لِمَ لا يجوز أن يجتمعا فيه من جهتين مختلفتين، فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية، والمالكية من جهة الآدمية. حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرّي، أي الأخذ بالسّرية، وهي الأمَة التي بَوّأتها وأعددتها للوطئ وإن أذن لهما المولى بذلك. وإنما خُصّ المكاتب بالذكر مع أن المدبّر أيضًا كذلك؛ لأنه صار أحقّ بمكاسبه يدًا، فَيُوهم ذلك جواز التسرّي، فأزال الوهم بذكره. ولا تصحّ منهما حَجّة الإسلام حتى لو حجّا يقع نفلاً وإن كان بإذن المولى؛ لأن منافعهما فيما سوى الصلاة والصيام تبقى للمولى، ولا تكون لهما قدرة على أدائه، بخلاف الفقير إذا حجّ، ثم استغنى حيث يقع ما أدّى عن الفرض؛ لأن ملك المال ليس بشرط لذاته، وإنما شرط للتمكّن عن الأداء. ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم، فإنه مالك للنكاح؛ لأن قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له إلى التسرّي، فتعيّن النكاح، ولكنه موقوف على رضاء المولى؛ لأن المهر يتعلّق برقبته، فيباع فيه، وفي ذلك إضرار للمولى، فلابد من رضائه، وكذا هو مالك لدمه؛ لأنه محتاج إلى البقاء، ولا بقاء إلا به؛ ولهذا لا يملك المولى إتلاف دمه، وصحّ إقرار العبد بالقصاص؛ لأنه في ذلك مثل الحرّ.**

(**ترجمه وتشريح**):۔ اور رق مال کی ملکیت کے منافی ہے بایں وجہ کہ مملوکیت قائم ہے اس غلام (رقیق) میں اس وجہ سے کہ وہ رقیق (خود) مال ہے۔ لہٰذا دونوں مالکیت و مملوکیت ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں کیونکہ مالکیت قدرت کی علامت ہے اور مملوکیت عاجز ہونے کی علامت اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے۔ لانه الخ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیوں جائز نہیں کہ اس (رقیق) میں مالکیت اور مملوکیت دونوں جمع ہوں "مختلف اعتبارات سے اور دو اعتبارات یہ ہیں کہ رقیق میں مملوکیت ہو مالیت کی جہت سے (کہ وہ کسی دوسرے کا مال ہے) اور مالکیت ہو آدمیت کی جہت سے (چنانچہ مکاتب من وجہ آزاد ہے اور من وجہ مملوک ہے) جواب! اس کا جواب دیا گیا کہ مالکیت قدرت پر موقوف ہے اور مملوکیت عجز کو لئے ہوئے ہے اب ظاہر ہے کہ ایک شئی عاجز بھی ہو اور قادر بھی یہ دونوں کس طرح جمع ہوسکتے ہیں جو کہ ایک دوسرے کی ضد ہے اس جواب کے علاوہ ایک جواب ہے جس کو صاحب التحقیق نے اختیار کیا ہے کہ "یہ حکم اجماع ہے"۔

حتی الخ:۔اس کا تعلق ماقبل کی عبارت متن سے ہے جبکہ رقیق میں مالکیت اور مملوکیت دونوں جمع نہیں ہوسکتیں تو عبد اور مکاتب تسری کے مالک نہیں ہوسکتے۔تسری کے معنی ہیں سریت حاصل کرنا۔سریۃ وہ باندی ہے جس کو تم نے جگہ دی ہو اور اس کو وطی کیلئے حاصل کیا ہو۔اگر چہ عبد اور مکاتب کو اس امر کی ان کا مالک اجازت دیدے۔وانما الخ مصنف رحمۃ اللہ نے متن میں مکاتب کو خصوصیت کے ساتھ اس وجہ سے ذکر کیا ہے (حالانکہ مدبر کا بھی حکم یہی ہے) کہ مکاتب اپنی کسب کردہ آمدنی کا زیادہ حقدار ہوتا ہے من حیث الید (من حیث الید کا مطلب یہ ہے کہ من کل وجہ یہ اس کا مالک نہیں ہوا بلکہ جب آزاد ہوجائے گا اس وقت کلی طور پر مالک ہوگا۔البتہ اس وقت تو من حیث القبضہ مالک ہے) اور یہ من حیث الید (آزاد ہونا، مالک ہوجانا) ایک وہم پیدا کرتا ہے تسری کے جواز کی۔لہٰذا خصوصیت کے ساتھ مکاتب کے ذکر سے اس وہم کو دور کیا گیا ہے۔

ولا تصح الخ:۔اور فرض حج بھی ان دونوں سے ادا نہ ہوگا۔اگر چہ مالک کی اجازت سے ہوا ہو بلکہ وہ نفلی حج ہوگا۔اس وجہ سے نماز اور روزہ کے علاوہ تمام امور کے منافع جوان دونوں (غلام، مکاتب) سے حاصل شدہ ہیں وہ مولیٰ (مالک) کیلئے ہوتے ہیں اور ان دونوں کو اس وقت ادا کرنے کی قدرت ہے نہیں، بخلاف فقیر کے کہ اگر اس نے حج کیا اور اس کے بعد وہ مالدار ہو چکا تو یہ ادائیگی زمانہ فقر کے معتبر ہوجائے گی۔اس وجہ سے کہ فی نفسہ مال کا مالک ہونا شرط نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ ادائیگی زمانہ فقر کی معتبر ہوجائے۔اس وجہ سے کہ فی نفسہ مال کا مالک ہونا شرط نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ ادائیگی پر قادر ہو۔فقیر چونکہ قادر ہے اور غلام ومکاتب، مدبر قادر نہیں کمامر۔

ولاینافی الخ:۔البتہ غیر مال کے منافی نہیں رقیق ہونا، مثلاً نکاح کا حق اس کو ہے کیونکہ فرج کی شہوت کا پورا کرنا فرض ہے اور اس کو تسری کی اجازت نہیں تو اب نکاح والی صورت اس تقاضے کو پورا کرنے کیلئے متعین ہوگئی اور مالک کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ مہر کا تعلق اس غلام کی گردن کے ساتھ ہوگا اور ادائیگی کیلئے یہ غلام فروخت کیا جاسکتا ہے جس میں مالک کا نقصان ہے اس وجہ سے ضروری ہے مالک کی اجازت کا ہونا اور اسی طرح یہ اپنے دم کا مالک ہے اس وجہ سے کہ بقاء کیلئے یہ ضروری ہے اور دم کے ساتھ ہی بقاء (حیات) ہے۔یہی وجہ ہے کہ مالک غلام کے دم کو ضائع کرنے کا مالک نہیں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ غلام اگر قصاص کا اقرار کرلے تو یہ اقرار معتبر ہوگا۔اس وجہ سے کہ دم کے معاملہ میں غلام مثل آزاد کے ہے۔

**وينافي كمال الحال في أهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة، والولاية، والحل، فإن ذمّته ناقصة لا تقبل أن يجب عليه دين ما لم يُعتق أو لم يُكاتب، ولا ولاية له على أحد بالنكاح، ولا يحل له من النساء مثل ماحلّ للحرّ، فإن للحرّ أن تحلّ أربع نساء، وللرقيق نصف ذلك. وإنه، أي الرقّ لايؤثر في عصمة الدم، أي إزالة عصمة الدم، بل دمه معصوم كما كان دم الحرّ معصومًا؛ لأن العصمة المؤثمة بالإيمان، أي من كان مؤمنًا يستحقّ الإثم قاتله، فتجب الكفّارة عليه. والمقوّمة بداره، أي العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الإيمان، فمن قتل من المسلمين في دار الإسلام تجب الدية والقصاص على قاتله، بخلاف من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام، فإنه لا يجب على قاتله إلا الكفارة دون الدية والقصاص؛ إذ ليس له إلا العصمة المؤثمة دون المقوّمة. والعبد فيه، أي في كل واحد**

من العصمتين كالحرّ، أمّا في الإيمان فظاهر، وأمّا في الإحراز في دار الإسلام؛ فلأنه تبع للمولى، فإذا كان المولى محرَزًا في دار الإسلام كان العبد أيضًا محرَزًا فيه إمّا بالإسلام أو بقبول الذمة.

**(ترجمه وتشریح)**:۔اور رق کامل درجہ کی حالت کے منافی ہے جو کہ انسان کی شرافت وکرامت کی اہلیت میں ہے یعنی انسان کی شرافت وکرامت جس درجہ کامل بصورت آزاد ہوا کرتی ہے رقیت میں وہ درجہ کمال نہیں رہتا کیونکہ رقیت ایک نوع کی ذلت ہے اور حر میں کمال شرف ہے جو کہ ایک دوسرے کے منافی ہے، لہٰذا جمع نہیں ہوسکتے۔ کالذمة الخ یعنی رقیق کا ذمہ ناقص ہوتا ہے جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہوگا، اس وقت تک اس پر دین کا وجوب قبول نہ ہوگا اور نہ رقیق کسی کا نکاح میں ولی ہوگا اور مثل آزاد کے رقیق کیلئے عورتیں حلال نہ ہوں گی آزاد کیلئے چار حلال ہیں اور رقیق کیلئے اس کا نصف اور رق خون کے محفوظ ہونے میں مؤثر نہ ہوگی، یعنی رقیت سے اس کے دم کی حفاظت زائل نہ ہوگی بلکہ بدستور اس کا دم محفوظ رہے گا جس طرح ایک آزاد کا ہوتا ہے کیونکہ دم کی حفاظت ایمان کے ساتھ ہے۔ لہٰذا جو شخص مومن ہوگا اس کے قاتل کو فع رثابت کردے گا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

والمقومة الخ:۔اس کا عطف المؤثمہ پر ہے یعنی دم کی حفاظت جو کہ رقیت کو واجب کردیتی ہے وہ ثابت ہوجاتی ہے دارالاسلام میں۔ لہٰذا جو شخص مسلمانوں میں سے دارالاسلام میں قتل کردیا گیا تو اس کی دیت واجب ہوجاتی ہے اور قصاص اس کے قاتل پر۔ بخلاف اس شخص کے جو دارالحرب میں ایمان لایا اور اس نے دارالاسلام کی جانب ہجرت نہیں کی تو اس کے قاتل پر کفارہ کے علاوہ اور کچھ واجب نہ ہوگا نہ دیت اور نہ قصاص کیونکہ اس مسلمان کیلئے جس نے ابھی تک ہجرت نہیں کی تھی عصمت موثمہ تو ہے، عصمت مقومہ نہیں ہے اور عبد ان دونوں عصمتوں میں مثل آزاد کے ہے۔ ایمان میں یہ مماثلت تو ظاہر ہے۔ البتہ دارالاسلام میں احتراز کے اعتبار سے اس وجہ سے کہ وہ تابع ہے مالک کے جب مالک دارالاسلام میں محفوظ ہوگا تو اس کا غلام بھی محفوظ ہوگا اور یہ محفوظ ہونا مالک کا یا تو اس کے مسلمان ہونے کی وجہ سے یا ذمہ کی وجہ سے یعنی وہ ذمی ہے کہ اسلام قبول نہیں کیا ذمی بن کر رہنا قبول کرلیا۔

وإنما يؤثّر في قيمته، أي إنما يؤثّر الرقّ في نقصان قيمته حتى إذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي أن ينقص منه عشرة دراهم حطًّا لمرتبته عن مرتبة الحرّ، ولهذا، أي لكون العبد مثل الحرّ في العصمة يقتل الحرّ بالعبد قصاصًا عندنا؛ إذ قد وجدت المساواة في المعنى الأصلي الذي يبتنى عليه القصاص، والكرامات الأُخَر صفة زائدة في الحرّ لا يتعلّق بها القصاص كما يجري ذلك فيما بين الذكر والأنثى، وإن كان ينتقص بدل دمها عن بدل دم الذكر، وعند الشافعي: لا يقتل الحرّ بالعبد لعدم أهلية الكرامات الإنسانية، فامتنع القصاص لعدم المساواة. وصحّ أمان المأذون، عطف على قوله: يقتل أي ولأجل كون العبد مثل الحرّ في العصمة صحّ أمان المأذون بالقتال لا المأذون في التجارة للكفّارة؛ لأنه لما أذنه المولى بالقتال صار شريكًا في الغنيمة، فالأمان تصرّف في حقّ نفسه قصدًا، ثم يكون في حقّ غيره ضمنًا. وإنما قيّد بالمأذون؛ لأن في أمان المحجور

خلافًا، فعند أبي حنيفة لا يصحّ؛ لأنه لا حقّ له في الجهاد حتي يكون مُسقطًا حقّ نفسه، وعند محمد والشافعي يصحّ أمانه؛ لأنه مسلم من أهلِ نصرة الدين، ولعله فيه يكون مصلحة للمسلمين.

**(ترجمه وتشریح)**:۔اور رق ہونا اس کی قیمت میں اثر انداز ہوگا یعنی اگر کسی رقیق کی رقیت دس ہزار دراہم تک ہوجائے گی تو مناسب ہے کہ اس میں سے ایک درہم ہی کم کر دیا جائے تا کہ غلام کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے کم ہی رہے۔ دس ہزار دیت میں ایک انسان کی قیمت لگائی گئی ہے اب اگر کوئی غلام مقتول ہے تو اس کی دیت اصل اس کی قیمت ہے مگر یہ قیمت اصل دیت سے زائد نہ ہوگی بلکہ ایک درہم کم ہی رہے گی یعنی ایک درہم کم دس ہزار جب کہ اس مقتول غلام کی قیمت دس ہزار یا اس سے زائد تھی۔

ولہٰذا الخ:۔اور جبکہ غلام آزاد کے مثل ہے حفاظت میں (کہ دونوں کا درجہ برابر ہے) تو اگر آزاد شخص نے کسی غلام کو قتل کر دیا تو احناف کے نزدیک اس آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائے گا اس وجہ سے کہ معنوی اعتبار سے دونوں کے نفوس برابر ہیں اور شرافت وکرامت یہ آزاد میں صفت زوائد میں سے ہے، ان پر قصاص کا مدار نہیں، قصاص کا مدار نفس انسان میں برابری ہے کہ ایمان نے ان کو برابر بنا دیا ہے۔ جس طرح قصاص مذکر اور مؤنث میں جاری ہوتا ہے اگر چہ مؤنث کے دم کا بدلہ کم ہے مذکر کے دم کے بالمقابل اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد غلام کے عوض میں قتل نہیں کیا جائے گا اس وجہ سے کہ کرامات انسانیہ کی اہلیت اس میں معدوم ہیں۔ لہٰذا عدم مساوات کی وجہ سے قصاص ممتنع ہوگیا۔

وصح الخ:۔اس کا عطف یقتل پر ہے، یعنی جس طرح عبد، آزاد کے مثل ہے دم کی حفاظت میں اسی طرح امن دینے میں بھی عبد مثل آزاد کے ہے اگر کسی عبد نے امن دے دیا حربی کو تو وہ امن دینا صحیح ہو جائے گا (مگر وہ عبد جو ماذون بالقتال ہو) عبد ماذون فی التجارہ نہ ہو اس وجہ سے کہ جب اس کے مالک نے اس کو اجازت قتال دے دی ہے تو اب وہ عبد مال غنیمت میں شریک ہوگیا۔ لہٰذا امان دینا اپنے حق (غنیمت میں) تصرف کرنا ہوا۔ ارادةً اور دوسروں (غانمین) کے حق میں تصرف کرنا ہوا ضمناً، عبد ماذون کی قید اس وجہ سے ہے کہ عبد محجور میں اختلاف ہے۔ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک درست نہیں، اس وجہ سے کہ اس کو جہاد میں کوئی حق ہی نہیں۔ جس سے کہ اس کو یہ حق حاصل ہو جائے کہ وہ اپنے حق کو ساقط کر دے (یعنی جب کسی حربی کو امن دے گا تو مال غنیمت میں جو حصہ حاصل ہونے والا تھا وہ اب ختم ہو جائے گا) اور حضرت امام محمد وحضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک امن دینا درست ہے، اس وجہ سے کہ وہ بھی مسلمان ہے اور اس پر بھی دین کی نصرت کرنا واجب ہے اور جب اہل جہاد میں سے اس کا ہونا ثابت ہوگیا تو امن دینا بھی درست ہوگا، اس وجہ سے شاید امن دینا مسلمانوں کے حق میں مفید اور مصلحت ہے۔

وإقراره بالحدود والقصاص، أى صحّ إقرار العبد المأذون بما يوجب الحدود والقصاص وإن كان يشترك فيه المحجور أيضًا؛ لأن إقراره يصير ملاقيًا حقّ نفسه الذى هو الدم وإن كان إتلاف مالية المولى بطريق الضمن وبالسرقة المستهلكة أو القائمة، فيجب القطع في المستهلكة ولاضمان عليه؛ لأنه لا يجتمع مع القطع، ويردّ المال في

القائمة إلى المسروق منه ويقطع، وهذا كله في المأذون. وفي المحجور اختلاف، أي إن أقرّ العبد المحجور بالسرقة، فإن كان المال هالكًا قُطع ولا ضمان، وإن كان قائمًا فإن صدّقه المولى قُطع ويردّ، وإن كذّبه المولى ففيه اختلاف، فعند أبي حنيفة يُقطع ويردّ، وعند أبي يوسف يقطع ولا يردّ، ولكن يضمن مثله بعد الإعتاق، وعند محمد لايقطع ولا يردّ، بل يضمن المال بعد الإعتاق. ودلائل الكل في كتب الفقه.

**(ترجمه وتشریح)**:۔واقراره الخ:۔اور عبد ماذون کا اقرار کرنا اپنے نفس کے حق میں ایسے امور سے متعلق کہ جن سے اس پر حدود وقصاص واجب ہو جاتے ہیں تو یہ درست ہے اگر چہ اس اقرار میں مجور بھی شریک ہو۔ اس وجہ سے کہ عبد ماذون کا اقرار اپنی ذات کے حق میں وابستہ ہوگا (اور حق نفسہ سے مراد دم ہے) اگر چہ اس اقرار سے ضمناً مالک کی مالیت کو ضائع کرنا ہے، وبالسرقة الخ اس عبارت کا عطف وبالحدود الخ پر ہوا ہے، یعنی اگر کسی عبد ماذون نے چوری کی اور وہ مال ہلاک ہو گیا یا موجود ہے تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کا قطع کرنا ثابت ہو جائے گا۔ البتہ ہلاک والی صورت میں اس غلام پر ضمان واجب نہ ہوگا اس وجہ سے کہ ضمان اور قطع ید دونوں جمع نہیں ہوں گے اور اگر مال موجود ہے تو مالک کو وہ دے دیا جائے گا، وفی الخ چونکہ پہلی تفصیل عبد ماذون سے متعلق تھی اب عبد مجور سے متعلق تفصیل ملاحظہ ہو۔ اس میں اختلاف ہے کہ اور عبد مجور نے چوری کر لیا اور اس کا اقرار کر لیا۔ اگر مال موجود نہیں ہے تو قطع ید ہوگا ضمان نہ ہوگا اور اگر مال موجود ہے اور اس کی تصدیق اس کے مالک نے کر دی ہے تو قطع ید ہوگا اور مال واپس کر دیا جائے گا اور اگر غلام کے مالک نے اس کی تکذیب کر دی تو اب اس صورت میں اختلاف ہے۔ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک قطع ید ہوگا اور مال واپس کرنا ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قطع ید ہوگا مال واپس نہ ہوگا۔ البتہ اس غلام کی آزادگی کے بعد مال کا ضمان اس پر ہو جائے گا اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نہ قطع ید ہوگا اور نہ مال کی واپسی کا حکم ہوگا بلکہ آزادی کے بعد اس قدر مال کا ضمان اس پر آ جائے گا گویا کہ یہ بمنزلہ اقرار کے ہوا، دلائل فقہی کتب فقہ میں موجود ہیں۔

والمرض، عطف على ما قبله، وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة، وأنه لا ينافي أهلية الحكم والعبارة، أي يكون أهلاً لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صحّ نكاحه، وطلاقه، وسائر ما يتعلّق بعبارته، ولكنه لمّا كان سبب الموت، وأنه، أي والحال أن الموت عجز خالص كان المرض من أسباب العجز، فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة، فيصلّي قاعدًا إن لم يقدر على القيام، ومستلقيًا إن لم يقدر على القعود. ولما كان الموت علّة الخلافة، أي خلافة الوارث والغرماء في ماله كان المرض من أسباب تعلّق حقّ الوارث والغريم بماله، فيكون من أسباب الحجر بقدر ما يتعلّق به صيانة الحقّ، أي حق الغريم والوارث، ويكون المريض محجُورًا من قدر الدين الذي هو حقّ الغريم، ومن الثُّلثين الذي هو حقّ الوارث، ولكن لا مطلقًا، بل إذا اتصل بالموت، ويموت من ذلك المرض، فحينئذٍ يظهر كونه محجورًا، ولكن يكون مستندًا إلى أوّله، أي يقال

عـنـد الـمـوت: إنـه مـحـجـور عن التصرّف من أول المرض، حتى لا يؤثّر المرض، متعلّق بـقـولـه: بقدر ما يتعلّق به صيانة الحق أى إنما يؤثّر المرض فيما تعلّق به حقّ الغير، ولا يؤثّر فـيـمـا لا يـتـعـلّـق بـه حـقّ غـريـم ووارث، كالنكاح بمهر المثل، فإنه من الحوائج الأصلية، وحـقـهـم يـتـعـلّـق فـيـمـا يـفـضـل منها، فيصحّ فى الحال كل تصرّف يحتمل الفسخ كالهبة والـمـحـابـاة، وهو البيع بأقلّ من القيمة؛ إذ الموت مشكوك فى الحال، وليس فى صحّة هذا التصرّف فى الحال ضرر بأحد، فينبغى أن يصحّ حينئذٍ.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔والمرض کا عطف علی الصغر پر ہے۔**مرض کی تعریف**:۔وہ ایک حالت ہے جوکہ بدن پر آتی ہے جس کی وجہ سے طبیعت کا اعتدال ختم ہوجاتا ہے وانہ الخ اور مرض منافی ہے حکم کی اہلیت کے حق میں یعنی وجوب حکم کیلئے مریض اہل ہوتا ہے مرض کے آنے سے وہ ختم نہیں ہوتی اور اسی طرح مقاصد کی ادائیگی اپنے کلام (عبارت) کے ذریعہ کرسکتا ہے، چنانچہ مریض کا نکاح اور اپنی زوجہ کو طلاق دینا اور ہر وہ کام جس کا تعلق اس کی عبارت کے ساتھ وابستہ ہے، سب ہی معتبر ہوں گے۔ولکنہ الخ البتہ جب مرض سبب ہو تو؟ وانہ الخ درانحالیکہ موت عجز خالص ہے تو اس صورت میں مرض بھی سبب عجز میں سے ہوگا۔لہٰذا عبادات کی مشروعیت مریض پر قدرت ممکنہ کے اعتبار سے ہوگی، اگر قیام پر قادر نہیں تو بحالت قعود نماز پڑھے گا اور اگر قعود پر بھی قدرت نہیں تو (چت یا کروٹ سے) لیٹ کر نماز پڑھے گا اور جبکہ موت علت خلافت ہو یعنی میت کے مال میں قرض خواہ کے حق کے متعلق ہونے کیلئے اس کے مال کے ساتھ یعنی مریض کے مال کے ساتھ ان کے حقوق وابستہ ہوجائیں گے اور اس وابستگی کا سبب مرض ہوگا۔لہٰذا مرض ایک سبب بن جائے گا۔مریض پر حجر کرنے کیلئے منجملہ اسباب میں سے یہ سبب اسی مقدار میں ہوگا جس قدر اس کے حق کا تعلق اس کے مال کے ساتھ ہوا ہے اور اب مریض محجوز ہوجائے گا۔قرض خواہ کے قرضہ کی تعداد کے مطابق (خواہ وہ جس قدر بھی ہو) اور ورثاء کے حق کی مقدار جوکہ دو ثلث ہے۔لیکن یہ سب علی الاطلاق نہ ہوگا۔بلکہ اس وقت ہوگا جبکہ اس مرض ہی میں موت واقع ہوگئی ہو جس کا ظہور موت کے وقت ہوگا۔البتہ اس حجر کا اطلاق (اسناد) ہوگا موت سے قبل اول مرض پر، یعنی یہ حکم لگایا جائے گا کہ اس حجر کا تعلق اس مرنے والے پر ابتداءِ مرض سے ہے۔حتی الخ اور یہ مرض مؤثر نہ ہوگا ان اشیا (ان امور) میں جن کے ساتھ قرض خواہ اور ورثاء کا حق نہ ہو۔مثلاً نکاح، مہر مثل کیونکہ یہ حوائج اصلیہ میں شامل وداخل ہیں اور ان کا حق حوائج اصلیہ سے جو چیزیں زائد ہوا کرتی ہیں ان کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔

حتی الخ:۔اس عبارت کا تعلق بقدر مایتعلق بہ کے ساتھ ہے۔اب عبارت کا مفہوم یہ ہوگا۔انما الخ یعنی مرض موثر ہوگا ان اشیاء کے ساتھ کہ جن میں دوسروں کے حقوق کا تعلق ہے اور موثر نہ ہوگا۔فیصح الخ جب ان امور (نکاح وغیرہ) میں مرض کا کوئی اثر نہیں یہ تو فی الحال بھی اس مریض کا تصرف کرنا جن میں فسخ کا احتمال ہے، مثلاً ہبہ اور عقد محاباۃ درست ہوجائے گا۔اس وجہ سے کہ ان امور میں وہ مجبور نہیں ہے اور جب حجر نہیں تو تصرف درست ہے۔

المحاباۃ الخ:۔اصل قیمت سے کم میں بیع کردینا، لغوی معنی کم کردینا اور درست کیوں ہے اس وجہ سے کہ موت یقینی تو ہے نہیں فی الحال بلکہ مشکوک ہے اور فی الحال تصرف کرنے میں مریض کی جانب سے دوسروں کا کوئی نقصان نہیں ہے۔لہٰذا مناسب یہی ہے کہ اب یہ تصرف جائز اور معتبر ہو۔

**ثم ينتقض إن احتيج إليه، أى: إلى النقض عند تحقّق الحاجة. وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلّق بالموت، وهو المدبر كالإعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث بأن أعتق عبدًا من ماله المستغرق بالدين، أو أعتق عبدًا قيمته تزيد على الثُلث، فحكم هذا المعتق: حكم المدبّر قبل الموت، فيكون عبدًا فى جميع الأحكام المتعلّقة بالحرّية من الكرامات، وبعد الموت يكون حرًّا، ويسعى فى قيمته للغرماء والورثة، وأما إن كان فى المال وفاء بالدين، أو هو يخرج من الثُلث، فينفذ العتق فى الحال لعدم تعلّق حقّ أحد به. بخلاف إعتاق الراهن حيث ينفذ، جواب سؤال مقدر، وهو: أنكم قلتم: إن الإعتاق لا ينفذ في الحال إذا وقع على حق غريم أو وارث، ومع ذلك جوّزتم إعتاق الراهن عبدًا مرهونًا يتعلّق به حق المرتهن؟ فأجاب بأن إعتاق الراهن إنما ينفذ؛ لأن حق المرتهن فى اليد دون الرقبة؛ إذ فى الرقبه بقى حق الراهن، وصحّة الإعتاق تبتنى عليه.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ثم الخ:۔اس کے بعد اگر ضرورت ہوگی توان (ہبہ اور عقد محابات) کو توڑ سکتا ہے۔وما لا اور جو اشیاء فسخ کا احتمال نہیں رکھتیں ان کو موت کے ساتھ معلق کر دیا جائے گا اور وہ معلق مدبر ہے، مثل اعتاق کے جبکہ قرض خواہ کے یا وارث کے حق پر واقع ہو جائے یعنی ان دونوں میں سے اگر کسی کا حق ختم ہوتا ہے تو جس طرح معتق کو سعی کر کے ادائیگی کرنا ہوگی اس طرح مدبر بھی کرے گا۔مدبر اس غلام کو کہا جاتا ہے جس کو مالک نے اپنے مرنے کے بعد آزاد ہونے پر معلق کر دیا ہو۔
اذا وقع الخ بایں صورت کہ ایک شخص اس قدر مقروض ہے کہ اس کو آزاد کرنے کا حق اس وجہ سے نہیں کہ قرض خواہ کے قرضہ کی ادائیگی اس غلام کو فروخت کر کے کرنا لازم تھا۔یا مالک نے غلام کو آزاد کر دیا جبکہ ایک تہائی مال کے حساب سے زائد قیمت اس غلام کی ہوتی ہے۔(حالانکہ بحالت مرض ایک تہائی سے زائد کا تصرف کرنا اس کو جائز نہیں تھا) تو اس صورت میں اس آزاد شدہ غلام کو مثل مدبر کے قرار دے دیا جائے گا کہ موت سے قبل جو حکم مدبر بنانے کا ہے وہی حکم اس غلام کا بھی ہوگا۔لہٰذا یہ آزاد شدہ غلام جملہ ان احکامات میں جن کا تعلق حریت سے ہے (مثلاً شرافت) تو وہ مثل آزاد ہی کے ہوگا اور موت کے بعد وہ غلام آزاد ہوگا اور سعی کرے گا قرض خواہوں اور ورثاء کیلئے اپنی قیمت میں۔
واما الخ:۔البتہ اگر اس مریض کے پاس قرضہ کی مقدار کے برابر مال ہے یا وہ غلام ایک ثلث سے زائد نہیں ہوتا ہے تو فی الحال ہی اس پر آزادگی کامل کا حکم جاری ہو جائے گا کیونکہ اس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق وابستہ نہیں ہے۔بخلاف الخ۔یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، علماء احناف کے نزدیک اگر غلام کی آزادگی ایسی صورت میں واقع ہو جائے کہ اس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق متعلق ہو تو وہ آزادگی فوراً نافذ نہیں ہوا کرتی مگر اس کے باوجود احناف نے جائز قرار دیا ہے۔اگر راہن نے عبد مرہون کو آزاد کر دیا ہو جب کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے؟ مصنف اس کا جواب دیتے ہیں کہ مرتہن کا حق ید سے تعلق رکھتا ہے اور آزادگی کی صحت رقبہ پر مبنی ہے۔اس جواب سے دونوں کے حق میں واضح فرق ہو گیا۔لہٰذا آزادگی بھی معتبر ہوگی۔

**والحيض والنفاس، معطوف على ما قبله، ذكرهما بعد المرض، لاتصالهما به من حيث كونهما عذرًا. وهما لا يُعدمان الأهلية، لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء، فكان ينبغي أن**

لا تسقط بهما الصلاة والصوم، لكن الطهارة عنهما للصلاة شرط، وفي فوت الشرط فوت الأداء، وهذا مما وافق فيه القياس النقل، وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحّة الصوم نصًا، بخلاف القياس؛ إذ الصوم يتأدّى بالحدث والجنابة، فينبغي أن يتأدّى بالحيض والنفاس لو لا النص، وقد تقرّر من ههنا أن لا تُؤدّى الصلاة والصوم في حالة الحيض والنفاس، فإذنْ لا بد أن يفرّق بين قضائهما، وهو: أن شرط الطهارة فيه خلاف القياس. فلم يتعدّ إلى القضاء مع أنه لا حرج في قضائه؛ إذ قضاء صوم عشرة أيام في ما بين أحد عشر شهرًا ممّا لا يضيق، وإن فُرض أن يستوعب النفاس شهر رمضان كاملة فمع أنه نادر لا يُناط به أحكام الشرع أيضًا لا حرج فيه؛ إذ قضاء صوم شهر واحد في أحد عشر شهرًا مما لا حرج فيه. بخلاف الصلاة فإن في قضاء صلاة عشرة أيام في كل عشرين يومًا مما يفضي إلى الحرج غالبًا، فلهذا نعفي.

**(ترجمه وتشریح)**: ـ والحیض الخ:۔ کا عطف بھی ماقبل پر ہے اور اقسام معترضہ میں سے یہ دو اعذار معترضہ ہیں اور ان ہر دو کا بیان مرض کے بعد آیا ہے چونکہ اس کے ساتھ ان کو ایک گونہ اتصال ہے اور یہ بھی دونوں عذر میں اتصال رکھتے ہیں، حیض اور نفاس اہلیت کو معدوم نہیں کرتے۔ نہ اہلیت وجوب کو اور نہ اہلیت ادائیگی کو ختم کرتے ہیں۔ پس مناسب یہ تھا کہ نہ نماز ساقط ہوتی اور نہ روزے لیکن نماز کیلئے طہارت چونکہ شرط ہے اور شرط کے فوت ہو جانے میں مشروط (ادائیگی) بھی فوت ہو جاتا ہے (اس وجہ سے نماز فوت ہوگئی) یہ وہ قیاس ہے جو کہ نقل کے موافق ہے اور روزہ کی صحت کیلئے حیض اور نفاس سے پاک ہونا شرط قرار دے دیا ہے جو کہ نص سے ثابت ہے خلاف قیاس ہے، جبکہ حالت حدث وجنابت میں روزہ کی ادائیگی ہو سکتی ہے تو مناسب تھا کہ حیض ونفاس کی حالت میں بھی روزہ درست ہو جاتا، اگر نص نہ ہوتی۔ (مگر نص سے یہ امر) ثابت ہے اور مذکورہ تفصیل سے یہ ثابت ہو گیا کہ نماز اور روزہ حالت حیض اور نفاس میں ادا نہ ہوں گے اور جب یہ معلوم ہو گیا تو اب لازمی طور پر ان ہر دو کے درمیان فرق ہونا چاہئے قضاء کے حکم میں اور وہ فرق یہ ہے کہ روزہ میں طہارت کا ہونا شرط ہے خلاف قیاس فلم الخ۔ لہٰذا قضاء میں یہ حکم متعدی نہ ہوگا کہ قضاء کے وقت بھی طہارت کو شرط قرار دیا جائے کیونکہ جب کوئی حکم نص سے خلاف قیاس ثابت ہوتا ہے تو اس کو اسی میں حصر رکھتے ہیں نص سے کوئی حرج نہ ہوگا۔ کیونکہ گیارہ ماہ میں دس یوم کی قضاء دشوار نہ ہوگی اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ایک ماہ تک نفاس کی حالت جاری رہے تو گیارہ ماہ میں ایک ماہ کے روزوں کی قضاء بھی ممکن ہے (حالانکہ یہ نادر ہے) جس پر شرع کے احکام کا مدار نہیں ہوا کرتا بخلاف الخ البتہ نماز میں طہارت شرط ہوگی قضاء کیلئے اور ہر ماہ دس یوم کی قضاء عورت کے حق میں حرج لائے گی اس وجہ سے اس کو معاف کر دیا گیا اور اس کے ذمہ سے ساقط کر دیا گیا ہے۔

والموت، عطف على ما قبله، وهو آخر الأمور المعترضة السماوية، وأنه ينافي الأهلية في أحكام الدنيا ممّا فيه تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القُرَب عنه، وإنما خصّ الزكاة أوّلاً دفعًا لوهم مَن يتوهّم أنها عبادة مالية لا تتعلّق بفعل الميت، فيؤديها الولي كما زعم الشافعي وذلك؛ لأنها عبادة لا بد لها من الاختيار، والمقصود منها الأداء، دون

المال، فهي تساوي الصلاة والصوم في البطلان. وإنما يبقى عليه المأثم لا غيرُ، فإن شاء الله عفا عنه بفضله وكرمه، وإن شاء عذّبه بعدله وحكمته، وهذا هو حال حق الله تعالى، وأما حقّ العباد فلا يخلو إما أن يكون حقًّا للغير عليه، أوحقًا له على الغير، وأشار إلى الأول بقوله: وما شرع عليه لحاجة غيره، فإن كان حقًا متعلّقًا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلّق به حقّ المرتهن، والمستأجر يتعلّق به حق المستأجر، والمبيع يتعلّق به حق المشترى، والوديعة يتعلّق بها حقّ المودِع، فإن هذه الأعيان يأخذها صاحب الحق أوّلاً من غير أن تدخل في التركة، وتقسّم على الغرماء أو الورثة. وإن كان دَينًا لم يبق بمجرّد الذمة حتى يضمّ إليها، أي إلى الذمة. مال أو ما يؤكّد به الذمم، وهو ذمّة الكفيل يعنى ما لم يترك مالاً أو كفيلاً من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا، فلا يطالبه من أولاده، وإنما يأخذه في الآخرة.

(**ترجمه وتشریح**) :۔والموت کا عطف بھی ماقبل پر ہے اور پیش آمدہ امور معترضہ سماویہ میں سے گیارہویں قسم اور آخری صورت ہے اور موت دنیوی احکامات کی اہلیت کے منافی ہے ان احکام میں جن کے ساتھ تکلیف شرعی ذمہ داری کا تعلق ہے۔ چنانچہ زکوٰۃ اور جملہ عبادات (جو کہ ذریعہ قرب الٰہی ہوتی ہیں) باطل ہو جاتی ہیں اور اس جگہ باطل ہونے سے مراد ساقط ہو جانا ہے اور زکوٰۃ کو خصوصیت کے ساتھ اس وجہ سے ذکر کیا ہے کہ (دراصل اس ذکر سے) وہم کو دور کرنا ہے کہ بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ زکوٰۃ چونکہ مالی عبادت ہے، فعل میت کا اس سے کوئی تعلق نہیں، لہٰذا ولی اس کو ادا کر سکتا ہے، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا یہی خیال ہے اور اس وہم کو دفع کرنا اس وجہ سے ہے کہ زکوٰۃ بھی عبادت ہے مثل نماز اور روزہ کے اور اس کیلئے بھی اختیار ضروری امر ہے اور اصل مقصود زکوٰۃ سے ادائیگی ہے مال نہیں لہٰذا زکوٰۃ نماز اور روزہ کے برابر ہی ہے ذمہ سے ساقط ہو جانے میں۔ (البتہ اگر مرنے سے قبل وصیت کردی تھی تو اب اس کے ثلث مال میں سے ان کا فدیہ دے دے اور زکوٰۃ کی ادائیگی کردے) اور زندگی میں جو فرائض باقی رہ گئے تھے ان کا گناہ اس کے ذمہ باقی رہے گا اور کچھ نہیں۔ پس اللہ تعالیٰ اگر چاہیں گے تو معاف کردیں گے اپنے فضل وکرم کے ساتھ اور اگر عذاب دینا چاہیں گے تو عذاب دے دیں گے اپنے عدل اور اپنی حکمت کے ساتھ۔ یہ تفصیل حق اللہ تعالیٰ میں ہے اور حقوق العباد کی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے ذمہ دوسروں کا حق ہے یا اس کا حق دوسروں کے ذمہ ہے۔ حضرت مصنف رحمہ اللہ نے اول صورت کا اس عبارت میں بیان فرمایا ہے۔ وما شرع عليه الخ اور وہ امور جو کہ غیر کی ضرورت کی وجہ سے اس پر مشروع ہوئے ہیں۔ پس اگر وہ ایسی صورت ہے کہ حق کا تعلق عین کے ساتھ ہے (میت کے فعل کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے) تو عین کی بقاء کے ساتھ اس کا بھی حق رہے گا۔ مثلاً مال مرہون ہے اس کے ساتھ مرتہن کے حق کا تعلق قائم ہوتا ہے اور وہ شی جس کو کرایہ پر لیا ہے، اس کے ساتھ مستاجر کا حق وابستہ ہے اور شی مبیع اس کے ساتھ مشتری کا حق وابستہ ہوتا ہے مال ودیعت کہ اس کے ساتھ رکھنے والے (مالک) کا حق وابستہ ہوتا ہے۔ پس ان اعیان کو ان اشیاء کا حقدار (مالک) ابتداء ہی حاصل کرے گا (اور) ورثا قرض خواہوں کا حق تقسیم اس میں داخل نہ ہوگا۔

وان كان الخ:۔ اور اگر وہ دین ہے تو یہ دین محض اس میت کے ذمہ باقی نہ رہے گا بلکہ اس کے مال کے ساتھ یہ حق شمولیت اختیار کرلے گا۔ (اگر مال موجود ہے) یا اس کے ساتھ مل جائے گا جس سے ذمہ موکد ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کفیل کے ذمہ ہوگا اگر مرنے

والے نے کفیل چھوڑا ہے۔ اگر یہ نہیں ہے تو اب دنیا میں اس کی اولاد سے مطالبہ نہیں کیا جا سکتا بلکہ آخرت میں وصول کرے گا۔

**ولهذا أى لأجل أنه لم يبق فى ذمته دَين قال أبو حنيفة: إن الكفالة بالدين عن الميت المفلس لاتصحّ إذا لم يبق له كفيل من حالة الحياة؛ لأن الكفالة هى ضمّ الذمة إلى الذمة، فإذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضمّ ذمة الكفيل إليه، بخلاف ما إذا كان له مال أو كفيل من حالة الحياة، فإن ذمته كاملة، فتصحّ الكفالة منه حينئذٍ، وبخلاف ما إذا تبرّع بقضاء دينه إنسان بدون الكفالة، فإنه صحيح، وقالا: تصحّ الكفالة عن الميت المفلس؛ لأن الموت لم يشرع مُبرئًا للدَين، ولو برء لَمَا حلّ الأخذ من المتبرّع، ولَمَا يطالب به فى الآخرة، بخلاف العبد المحجور الذى يُقرّ بالدين، ثم تكفّل عنه رجل، فإنه يصحّ وإن لم يكن العبد مُطالبًا به قبل العتق؛ لأن ذمته فى حقه كاملة لحياته وعقله، والمطالبة ثابتة أيضًا فى الجملة؛ إذ يتصوّر أن يصدقه مولاه أو يعتقه، فيطالب فى الحال، فلما صحت مطالبته صحّت الكفالة عنه، ولكن يؤخذ الكفيل به فى الحال وإن كان الأصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به فى الحال لوجود المانع فى حقه وزواله فى حق الكفيل.**

**(ترجمه وتشریح)**:۔ ولهذا الخ:۔ اسی وجہ سے کہ میت کے ذمہ دین باقی نہیں رہا۔ حضرت امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مفلس میت کے دین کی کفالت باقی نہیں رہتی کیونکہ کفالت کے معنی ہیں۔ ''مطالبہ میں ذمہ کے ساتھ دوسرے ذمہ کو شامل کر دینا''، پس جبکہ میت کیلئے ذمہ معتبرہ باقی نہ رہا (کہ اس کے پاس مال نہیں ہے) تو کفیل کا ذمہ اس کے ساتھ کیسے شامل ہو سکتا ہے۔ بخلاف اس صورت کہ حالت زندگی میں کفالت ہو چکی تھی یا اس کا مال ہے تو اب چونکہ اس کا ذمہ کامل ہوگا۔ لہٰذا اس وقت (یعنی مرنے کے بعد) کفیل کا کفالت کرنا درست ہو جائے گا مرنے والے کی جانب سے۔ البتہ اگر کوئی شخص از روئے احسان میت کے قرضہ کی ادائیگی بغیر کفالت کے کرلے تو اب یہ درست ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک کفالت میت مفلس کی جانب سے درست ہے، اس وجہ سے کہ موت دین سے بری کرنے والی نہیں ہے شریعت کی جانب سے (کیونکہ) اگر میت دین سے بری ہو جایا کرتی تو تبرعا دینے والے سے ہرگز حلال نہ ہوتا (حالانکہ لینا حلال ہے جو دلیل ہے اس امر کی کہ موت دین سے شرعاً بری نہیں کرتی) اور دوسری دلیل عدم بری کی یہ ہے کہ قیامت کے دن اس سے مطالبہ ہوگا۔ اگر وہ بری ہو چکا تھا تو آخرت میں اس سے مطالبہ نہ کیا جاتا۔

بخلاف العبد الخ:۔ اس کے برخلاف اگر عبد مجور جو کہ دین کا اپنے ذمہ اقرار کرتا ہو اور پھر اس کے بعد اس کی جانب سے کوئی کفالت کرلے تو یہ کفالت درست ہو جائے گی اگر چہ اس غلام کی آزادگی سے قبل مطالبہ کرنے کا مقرلہ کو حق نہ ہوگا۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کفالت کیوں درست ہے؟ جواب لان الخ اس وجہ سے کہ اس غلام کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے اس کی حیات اور عقل کی وجہ سے اور فی الجملہ مطالبہ بھی اس کے ذمہ ثابت ہوتا ہے بایں صورت کہ اس کا مالک اس کی تصدیق کردے یا اس کو آزاد کر دے تو اسی وقت اس سے مطالبہ کرلیا جائے گا اور جب اس سے مطالبہ کیا جانا درست ہے تو اس کی جانب سے کفالت کرنا بھی درست ہے۔ البتہ کفیل سے دین (جس کا اس غلام نے اقرار کرلیا ہے) مطالبہ فی الحال ہی کیا جائے گا۔ اگر چہ اصیل سے (جو کہ عبد مجور ہے) فی

الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا (بلکہ اس سے اس کی آزادگی کے بعد) کیونکہ اس غلام کے حق میں تو مطالبہ کرنے سے مانع موجود ہے یعنی غلام ہونا اور کفیل کے حق میں وہ مانع نہیں پایا جارہا ہے۔ لہٰذا فی الحال مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔

**وأشار إلى الثاني بقوله: وإن كان حقًا له، أى المشروع حقًا للميت بقي له ما تُقضى به الحاجة، ولذلك قدّم تجهيزه؛ لأن حاجته إلى التجهيز أقوى من جميع الحوائج. ثم ديونه؛ لأن الحاجة إليها أمَسّ لإبراء ذمته، بخلاف الوصية فإنها تبرّع. ثم وصاياه من ثُلثه؛ لأن الحاجة إليها أقوى من حق الورثة، والثلثان حقهم فقط. ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرًا له؛ لأن روحه يَتَشفّى بغنائهم، ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له. فيصرف إلى من يتصل به نسبًا، أى قرابةً، أو سببًا أى: زوجيةً، أو دينًا بلا نسب أو سبب، يعني يوضع في بيت المال تُقضى به حوائج المسلمين، ولهذا، أى ولأن الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولي، وبعد موت المكاتب عن وفاء، فإذا مات المولى وبقي المكاتب حيًا يؤدّي الكتابة إلى ورثته لاحتياج المولى إلى الولاء وبدل الكتابة، وكذا إذا مات المكاتب عن وفاء أى مال وافٍ لبدل الكتابة، وبقي المولى حيًّا يؤدّي الوفاء ورثة المكاتب إلى المولى لحاجته إلى تحصيل الحرّية حتى يكون ما بقي عنه ميراثًا لورثته، ويعتق أولاده المولودون والمشترون في حال الكتابة، ويعتق هو في آخر جزء من أجزاء حياته. وإنما قلنا: عن وفاء؛ لأنه إذا لم يترك وفاء لا ينبغي لأولاده أن يكسبوا الوفاء ويؤدّوه إلى المولى.**

**(ترجمه وتشریح)**:۔ واشار الخ:۔ ماقبل میں حق العباد کی دوقسمیں مذکور ہوئی ہیں ان میں سے قسم اول کی تفصیل ختم کرنے کے بعد قسم ثانی کی ابتداء کرتے ہوئے اشارہ فرمایا کہ اگر میت کا وہ حق جو کہ اس کیلئے مشروع ہے تو وہ حق اس کیلئے باقی رہے گا جب تک میت کی حاجت پوری ہو۔ اسی وجہ سے میت کی تجہیز کو مقدم رکھا گیا ہے۔ یعنی جس قدر حقوق ہیں ان میں سے سب سے مقدم حق یہ ہوگا کہ اس کی تجہیز وتکفین کی جائے۔ اس کے بعد دین وغیرہ کی ادائیگی ہوگی۔ اس وجہ سے کہ تمام ضروریات میں سے تجہیز کی ضرورت زیادہ قوی ہے۔ تجہیز کے بعد اس کے دیون ہیں کیونکہ بری الذمہ ہونے کیلئے اس کی ضرورت زیادہ اہم ہے، بخلاف وصیت کے کہ وہ تو ایک احسان ہے۔ اس کے بعد میت کی، کی ہوئی وصیتیں ہیں جو کہ اس کے ایک ثلث میں سے ادا کی جائے گی کیونکہ ورثاء کے حق کے مقابلہ میں یہ حق زیادہ قوی ہے اور صرف ورثاء کا حق دوثلث کا ہے۔ اس کے بعد میراث تقسیم ہوگی اور یہ میراث میت کی جانب سے خلافت کے طور پر ہے۔ جس میں میت کے نفع کو پیش نظر رکھا گیا ہے کیونکہ میت کی روح شفاء حاصل کرتی ہے ورثاء کی عطایا سے، بہت ممکن ہے کہ (مال میراث حاصل کر کے ان کی) معاش بہتر ہو سکے گی تو وہ دعاء اور صدقہ کا میت کیلئے اہتمام کریں گے۔ فیصرف الخ پس یہ مال میراث تقسیم کی جائے گی ان پر جو کہ قرابت (نسبی) میں زیادہ قرابت رکھتے ہوں گے یا کسی سبب کی وجہ سے مثلاً (زوجیت) یا مذہب کے اعتبار سے بغیر کسی سبب کے ہو یا بغیر کسی نسب کے یعنی اگر نسبی یا سببی قرابت موجود نہیں تو اب یہ مال بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا اور اس سے مسلمانوں کی

ضروریات کو پورا کر یا جائے گا اسی وجہ سے کہ موت حاجت کے منافی نہیں ہے مالک کی وفات کے بعد بھی کتابت باقی رہے گی اور مکاتب کے انتقال کے بعد مال بقدر وفا اس کا نائب ہوگا۔ پس اگر مالک مرجائے اور مکاتب زندہ ہے تو بدل کتابت اس کے ورثاء کو ادا کردے کیونکہ مولیٰ کو اس ولاء کی اور بدل کتابت دونوں کی ضرورت ہے اور اسی طرح اگر مکاتب مرجائے اور بقدر وفا مال چھوڑ گیا ہے تو اس کی ادائیگی ورثاء کو کردی جائے۔ اگر مالک انتقال کر گیا ہو اور اگر مالک زندہ ہے تو مالک وصول کرلے گا۔

وفاء یعنی مال کی وہ مقدار جو کہ بدل کتابت کے بقدر ہے کیونکہ مکاتب کو آزادگی کی ضرورت ہے تا کہ بدل کتابت کی بقدر ادائیگی کے بعد جو مال باقی بچ گیا وہ اس کے وارثوں کو بدل دیا جائے اور کتابت کے زمانہ میں جو غلام خرید کردہ تھے اور اس کی وہ اولاد جو اس زمانہ میں پیدا ہوئی وہ سب آزاد ہو جائیں اور یہ مکاتب میت اپنی زندگی کے آخری سانس میں آزاد کا حکم حاصل کرلے گا۔

وانما قلنا الخ وفاء کی قید اس وجہ سے ہے کہ اس قدر مال ترکہ میں اس کا مکاتب نے نہیں چھوڑا تو اب یہ مناسب نہ ہوگا کہ اس کی اولاد وفاء کی بقدر مال کسب کر کے اس کے مالک کو ادا کردیں۔ تفصیل کیلئے کتب فقہ کی مراجعت کی جائے۔

**وقلنا: معطوف على قوله: بقيت أي ولهذا قلنا: تغسل المرأة زوجها في عدّتها لبقاء ملك الزوج في العدة، والمالك هو المحتاج إلى الغسل، بخلاف ما إذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها؛ لأنها مملوكة، وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت، ولهذا لا تكون العدّة عليه بعدها، وقال الشافعي: يغسلها زوجُها كما تغسل هي زوجَها لقوله لعائشة: لو مُتِّ لغسلتك، والجواب أن معنى لغسلتك لقُمت بأسباب غسلك. وما لا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل أن يكون معطوفًا على ما تُقضى به الحاجة، يعني بقي للميت ما تُقضى به الحاجة، وما لا يصلح للحاجة كالقصاص، ويحتمل أن يكون ابتداء كلام وقع مبتدأ وخبرًا إنما أورده بتقريب ما تقضى به الحاجة، وإنما يكون القصاص ممّا لا يصلح لحاجته؛ لأنه شرع عقوبة لدرك الثار، وهو تشفي الصدور للأولياء بدفع شر القاتل. ووقعت الجناية على أوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته، فأوجبنا القصاص للورثة ابتداءً، لأنه يثبت للميت أوّلاً، ثم ينتقل إليهم كالحقوق.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔وقلنا کا عطف بقیت پر ہے یعنی اسی وجہ سے کہا ہم نے کہ زوجہ (جس کا شوہر انتقال کر جائے) اپنی عدت کے زمانہ میں اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے۔ اس وجہ سے کہ عدت میں زوج کی ملکیت باقی رہتی ہے اور مالک کو غسل (میت) کی ضرورت ہے، اس کے برخلاف اگر زوجہ کا انتقال ہوجائے تو اس کا شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا کیونکہ وہ مملوکہ ہے اور موت سے مملوکیت کی اہلیت ختم ہوجاتی ہے کہ اب زوج مثل اجنبی کے ہوگیا۔ پس اب اس کو زوجہ میتہ کی جانب نظر کرنا جائز نہیں۔ (یہ ایک قول ہے اور فقہاء احناف کا دوسرا قول جواز کا بھی ہے اور اسی قول پر فتویٰ ہے البتہ ہاتھ لگانا درست نہیں) اور یہی وجہ ہے کہ زوج پر عدت واجب نہیں۔ (یہ ایک قول ہے اور فقہاء احناف کا دوسرا قول جواز کا بھی ہے اور اسی قول پر فتویٰ ہے البتہ ہاتھ لگانا درست نہیں) اور یہی وجہ ہے کہ زوج پر عدت واجب نہیں۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا شوہر اپنی زوجہ کو غسل دے سکتا ہے کہ جس طرح زوجہ اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے۔ استدلال اس ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

سے ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تیرا انتقال ہوگیا تو میں تجھ کو غسل دوں گا۔
**الجواب:** ۔اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ تیرے غسل کے اسباب (انتظام) میں کھڑا ہوں گا۔

ومالا یصلح الخ:۔اس عبارت کی ترکیب میں دو احتمال ہیں۔ایک یہ کہ اس کا عطف "ماتقضی به الحاجة" پر ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ "مالا یصلح لحاجة" مبتداء ہو اور کالقصاص اس کی خبر اور اس بیان کو ماتقضی به الحاجة کے قریب میں اور قصاص ان امور میں سے ہے کہ وہ (لا یصلح لحاجته) اپنی حاجت کیلئے صلاحیت نہ رکھتی ہو۔اس وجہ سے کہ قصاص کی مشروعیت دراصل اس غرض سے ہوئی کہ مقتول کے اولیاء کے قلب کو تشفی ہو جائے کہ قاتل کا شر ختم ہو چکا اور قاتل کے اولیاء پر جنایت واقع ہوتی ہے من وجہ یعنی ایک حیثیت سے اور وہ یہ ہے کہ مقتول کے اولیاء اس کی زندگی میں اس سے نفع حاصل کرتے (اور قتل کی وجہ سے وہ ختم ہوگیا) پس ہم نے ابتداء وارثوں کیلئے قصاص کو واجب کر دیا ہے یہ نہیں کہ اولاً میت کیلئے ثابت ہو اور اس کے بعد ان کی جانب منتقل ہو مثل دوسرے حقوق اسی طرح منتقل ہوتے ہیں۔

**والسبب انعقد للميت؛ لأن المتلف حياته، فكانت الجناية واقعة في حقه من وجه، فيصح عفو المجروح باعتبار أن السبب انعقد للمورث. وعفو الوارث قبل موت المجروح؛ لأن الحق باعتبار نفس الواجب للوارث، وقال أبو حنيفة: إن القصاص غير موروث، أي لا يثبت على وجهٍ تجري فيه سهام الورثة، بل يثبت ابتداءً للورثة لِمَا قلنا: إن الغرض درك ثأرهم، ولكن لمّا كان معنىً واحدًا لايحتمل التجزّي ثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية الإنكاح للإخوة؛ ولهذا لو استوفى الأخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له، بخلاف ما إذا كان أحد الكبيرين غائبًا، فإنه لا يجوز للحاضر أن يستوفي؛ لأن احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توهّم عفو الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبر، وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الإرث لا بطريق الابتداء. وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا كان بعض الورثة غائبًا، وأقام الحاضر البيّنة عليه، فعنده يحتاج الغائب إلى إعادة البينة عند حضوره؛ لأن الكل مستقل في هذا الباب، ولا يُقضى بالقصاص لأحد حتى يجتمعا، وعندهما لمّا كان موروثًا لا يحتاج إلى إعادة البينة عند حضور الغائب؛ لأن أحد الورثة ينتصب خصمًا عن الميت، فلا تجب إعادتها.**

(**ترجمہ وتشریح**) :۔اور سبب میت کیلئے منعقد ہوگیا اس وجہ سے کہ وہ اس کی زندگی کو ہلاک کرنے والا ہے۔لہذا من وجہ (اس حیثیت سے کہ وہ ہلاک کرنے والا ہے) اس کے حق میں جنایت واقع ہوگئی مجروح (اگر معاف کر دے موت واقع ہونے سے قبل) تو یہ معافی درست ہو جائے گی۔اس وجہ سے کہ مورث (یعنی مجروح جو کہ مرگیا) کیلئے سبب (اصالتاً) منعقد ہوا ہے اور درست ہوگا معاف کرنا وارث کا بھی مجروح کی موت سے قبل (اس وجہ سے کہ نفس واجب کے اعتبار سے حق وارث کیلئے ہوتا ہے۔(کیونکہ جنایت وغیرہ کا وجوب موت پر ہوگا اور اس کو ورثاء ہی وصول کریں گے) حضرت امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قصاص موروث نہیں ہے، یعنی قصاص اس انداز پر ثابت نہیں ہوا کرتا کہ جس میں سہام ورثہ جاری

ہوسکیں بلکہ ابتداء ورثہ کیلئے ثابت ہوتا ہے۔ بایں وجہ کہ ہم نے ماقبل میں بیان کردیا ہے کہ اس کے وجوب کی غرض ورثاء کے قلب کو تشفی دینا مقصود ہے۔ البتہ جبکہ قصاص معنوی اعتبار سے ایک ہی ہے جو کہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا (اور اس پر تقسیم جاری نہیں کی جاسکتی) تو اب یہ قصاص گویا کہ ہر وارث کیلئے بطریق کامل ثابت ہوگا یعنی ہر وارث کا حق کامل قصاص کا ہوگا جس طرح نکاح کرنے کی ولایت بھائیوں کو حاصل ہوتی ہے علی سبیل الکمال جبکہ کمال قصاص کا حق ہر ایک کیلئے متحقق ہوچکا تو اب اگر بڑے بھائی نے اس حق کو وصول کرلیا اس سے قبل کہ چھوٹا بھائی مانع ہو تو یہ وصول کرلینا جائز ہے۔ البتہ اگر دو بھائی مانع ہوں تو ایک بھائی کے غیر حاضری کے وقت حاضر کو یہ جائز نہیں کہ وہ وصول کرسکے کیونکہ احتمال ہے اس بات کا کہ غائب بھائی معاف کردے اور معافی کو ترجیح ہے اور یہ احتمال ایک نادر ہے کہ بالغ ہونے کے بعد صغیر معاف کردے۔ لہٰذا اس شکل کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

وعندهما الخ:۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک قصاص کا ثبوت بطریق ارث ہوتا ہے از روئے ابتداء کے نہیں۔ یعنی ابتداء یہ حق مقتول کا ہے اور اس سے منتقل ہوکر ورثاء کو ملتا ہے۔

اس اختلاف کا نتیجہ اور فائدہ! جس وقت بعض وارث غائب ہوں اور بعض حاضر اور قصاص پر شہادت قائم کردی تو اس صورت میں حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک غائب ورثاء کا حق ضروری ہوگا ان کی حاضری کے وقت کہ شہادت کا اعادہ کیا جائے۔ اس وجہ سے کہ اس باب میں ہر ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے (جس کی تفصیل گزر چکی) اور جب تک سب جمع نہ ہوجائیں اس وقت تک قاضی کسی کے حق میں فیصلہ نہ دے گا اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب کہ قصاص بطریق وراثت ان تک پہنچا ہے تو اب غائب ورثاء جس وقت حاضر ہوکر مطالبہ کریں گے تو شہادت کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ اس وجہ سے کہ ایک وارث بھی متعین ہوسکتا ہے مطالبہ کرنے کیلئے میت کی جانب سے۔ لہٰذا شہادت کے اعادہ کی ضرورت ہی نہیں ہوگی۔ گویا کہ ایک وارث نے میت کی جانب سے (میت کے حق کو) ثابت کردیا اور جب قصاص شہادت سے ثابت ہوچکا تو اب کیا ضرورت باقی رہے گی کہ شہادت کا اعادہ کیا جائے کیونکہ ہر ایک مستقل نہیں اس میں بلکہ یہ حق سب کی جانب حسب وراثت ان کو پہنچے گا مثل اور حق میراث کے۔

**وإذا انقلب، أى القصاص مالاً بالصلح أو بعفو البعض صار موروثًا، فيكون حكمه حكمَ الأموال حتى تُقضى ديونه منه، وتنفذ وصاياه، وينتصب أحد الورثة خصمًا عن الميت، فلا يحتاج إلى إعادة البينة؛ لأن الدية خلف عن القصاص، والخلف قد يفارق الأصل فى الأحكام كالتيمّم فارق الوضوء فى اشتراط النية. ووجب القصاص للزوجين كما فى الدية، فينبغى أن تقتصّ المرأة من الزوج، والزوج من المرأة، ولكن عنده ابتداء، وعندهما بطريق الإرث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الإرث، وقال مالك: لا يرث الزوج والزوجة من الدية؛ لأن وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به، ولنا أنه أمر بتوريث امرأة أشَيم الضِّبابى من عقل زوجها أشَيم. وله، أى للميت حكم الأحياء فى أحكام الآخرة؛ لأن القبر للميت كالمهد للطفل، فما يجب له على الغير، أو يجب للغير عليه من الحقوق، والمظالم، وما تلقّاه من ثواب أو عقاب بواسطة الطاعات والمعاصى**

**كلها يجده الميت في القبر، ويدرك كالحي.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔اور جبکہ قصاص صلح کے ذریعہ مال میں تبدیل ہو جائے یا بعض وارث کے معاف کرنے کی وجہ سے مال میں منتقل ہو جائے تو اب یہ (مثل) مال موروث کے ہو جائے گا۔لہٰذا اب اس کا حکم مثل دوسرے اموال کے ہوگا۔ چنانچہ اب اس مال میں سے قرضہ کی ادائیگی نیت کی جانب سے کی جاسکتی ہے اور میت کی وصایا بھی اس میں نافذ ہوسکتی ہیں اور ایک وارث بھی مدعی بن سکتا ہے میت کی جانب سے اور اب شہادت کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کبھی احکام میں اصل سے جداگانہ صورت رکھتا ہے، مثل تیمم کے کہ وہ وضوء کا خلیفہ ہے مگر احکام میں فرق ہے کہ تیمم میں نیت شرط ہے وضوء میں نہیں۔(احناف کے نزدیک)۔

ووجب الخ:۔اور قصاص زوجین کیلئے واجب ہے جس طرح دیت میں پس مناسب ہے کہ زوجہ وصول کرلے زوج مقتول کی جانب سے اور زوج زوجہ مقتولہ کی جانب سے۔ البتہ یہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ کے نزدیک ابتداء ہے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک بطور وراثت کے کہ جس طرح زوجین کیلئے دیت کا استحقاق ثابت ہوتا ہے اور بطریق ارث اور حضرت امام مالک رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ زوج اور زوجہ دونوں ہی دیت میں سے وارث نہیں ہوں گے۔اس وجہ سے کہ دیت کا وجوب (ثبوت) موت کے بعد ہوگا اور موت سے زوجیت ختم ہو جاتی ہے۔(لہٰذا استحقاق ختم ہو چکا)۔

ولنا الخ:۔احناف کی دلیل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیم ضبابی کی زوجہ کیلئے اشیم کی دیت میں سے وراثت کا حکم فرمایا۔(عقل،دیت) اور میت کیلئے اخروی احکامات میں زندوں کے حکم کے مثل ہے۔اس وجہ سے کہ میت کی قبر اس کے حق میں ایسی ہے جیسا کہ گود بچہ کے حق میں ہوتی ہے۔مہد کے معنی گود اور پالنا دونوں ہوسکتے ہیں۔ثانی قریب تر ہے۔

فما الخ:۔پس جبکہ ایسا ہے تو جو حق میت کا دوسروں پر لازم ہے اور جو دوسروں کا حق میت پر ہے من برائے بیان یعنی خواہ وہ حقوق مالیہ ہوں یا حقوق بالنفس وعرض ہوں اور یا امور ثواب میں سے جو اس میت کے ملنے والے ہیں عبادت وطاعت کے واسطے سے اور جو گناہ وسزا اس کو ملنے والی ہے گناہوں کے واسطہ سے وہ سب ہی میت کی قبر میں پہنچتے ہیں، میت قبر میں مثل زندہ کے ادراک کرتا ہے لہٰذا میت اور زندہ دونوں کا حکم اخروی امور میں برابر کر دیا گیا ہے۔

**وإذا فرغنا عن الأمور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الأمور المعترضة المكتسبة، فقوله: ومكتسب عطف على قوله سماوي، وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله، وهذا أنواع: الأول: الجهل الذي هو ضدّ العلم، وإنما عدّ من الأمور المعترضة مع كونه أصلاً في الإنسان؛ لكونه خارجًا عن حقيقة الإنسان، أو لأنه لمّا كان قادرًا على إزالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابًا للجهل واختيارًا له. وهو أنواع: جهل باطل لا يصلح عذرًا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذرًا في الآخرة، وإن كان يصلح عذرًا في الدنيا لدفع عذاب القتل. إذا قبل الذمة وجهل صاحب الهوى في صفات الله وأحكام الآخرة كجهل**

المعتزلة بإنكار الصفات، وعذاب القبر، والرؤية، والشفاعة. وجهل الباغي بإطاعة الإمام الحق متمسّكًا بدليل فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه إذا أتلفه إذا لم يكن له منعة؛ لأنه يمكن إلزامه بالدليل والجبر على الضمان، وأما إذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما أتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ أهل الحرب بعد الإسلام.

(**ترجمہ وتشریح**):۔ واذا الخ:۔ عوارض سماویہ کی تفصیلات سے فراغت کے بعد عوارض کسبی کی بحث شروع فرمارہے ہیں۔ ومکتسب الخ اس کا عطف سماوی پر ہے اور یہ وہ امور ہیں جن میں بندہ کو اختیار ہوتا ہے اوران میں بندہ کا دخل ہوا کرتا ہے کہ وہ اپنے ارادہ واختیار سے ان امور کو کرتا ہے اس کی چند اقسام ہیں۔(۱) جہالت جو کہ علم کی ضد ہے، باوجودیکہ جہالت انسان اصلاً (خلقۃ) ہوتی ہے اس کو امور عارضہ میں شمار کیا ہے۔ اس وجہ سے کہ یہ جہل انسان کی حقیقت سے خارج ہے یا اس وجہ سے کہ امور عارضہ میں شمار کیا گیا کہ انسان قادر ہے کہ اکتساب علم کے ذریعہ جہل کی بھی چند اقسام ہیں۔(۱) جہل باطل جو کہ آخرت میں قطعی عذر نہ ہوگا جیسا کہ کافر کا جہل ہے کہ اللہ تعالیٰ وحدانیت اور رسولوں کی رسالت پر جبکہ دلائل واضح ہو چکے ہیں تو اب یہ جہل آخرت میں عذر قابل قبول نہ ہوگا۔ اگرچہ دنیا میں عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ کافر کا جہل دنیا کے عذاب یعنی قتل سے ذمی ہوجانے کے بعد بچاؤ ہوجائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ متن میں فی الاخرہ کی قید احترازی ہے۔

وجهل صاحب الهوى الخ:۔ **جہل کی قسم ثانی!** اہل بدعت کا صفات باری تعالیٰ اور آخرت کے احکام میں جاہل ہونا۔ چنانچہ معتزلہ کی جہالت اسی نوع کی ہے کہ معتزلہ صفات باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں اور عذاب قبر کے منکر ہیں، رویت باری تعالیٰ اور شفاعت کے بھی یہ قائل نہیں۔

وجهل الباغي الخ:۔ تیسری قسم کی جہالت باغی کا امام کی اطاعت سے جاہل ہونا کہ وہ باغی فاسد دلیل سے استدلال کرتے ہیں حتی الخ چونکہ یہ جہالت معتبر نہیں ہے اس وجہ سے اگر باغی نے کسی عادل (یعنی امام کی اطاعت کرنے والے) کے مال یا نفس کو ہلاک کردیا ہے تو وہ باغی ضامن ہوگا جبکہ اس باغی کے ساتھ لشکر نہ ہو۔ اس وجہ سے کہ اب باغی پر الزام کردینا دلیل کے ساتھ اور جبر کرنا ضمان کے لازم کرنے پر ممکن ہے اور حقوق کا مطالبہ کرنا ممکن ہے اور اگر اس کے ساتھ لشکر ہے تو بغاوت سے توبہ کے بعد ہلاک کردہ چیزوں کا ضمان وصول نہ کیا جائے گا (توبہ کے بعد کہا کہ اب وصول کرنا چونکہ ممکن ہوگیا ہے اور توبہ سے قبل یہ ممکن ہی نہیں ہوتا کہ لڑائی ہونے کا قوی امکان ہے) جس طرح اہل حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد کوئی ضمان وصول نہیں کیا جاتا۔

وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي في حلّ متروك التسمية عامدًا قياسًا على متروك التسمية ناسيًا، فإنه مخالف لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ﴾ والسنة المشهورة كالفتوى ببيع أمهات الأولاد ونحوه، فالجهل بفتوى بيع أمهات الأولاد جهل من داود الأصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا إلى جواز بيعها لحديث جابر رضي الله عنه: كنّا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ. وهو مخالف للحديث المشهور أعني قوله ﷺ: لامرأة ولدت من سيّدها: هي معتقة عن دبر منه والجهل في نحوه كجهل الشافعي في جواز القضاء بشاهد ويمين، فإنه مخالف

للحديث المشهور، وهو قوله ﷺ: البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر. وأوّل من قضى به معاوية رضي الله عنه، وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال أسلافنا وإن كنا لم نجترِ عليه. والثاني: الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أو في موضع الشبهة وأنه يصلح عذرًا، وشبهة دارئة للحدّ والكفارة كالمحتجم الصائم إذا أفطر عمدًا بعد الحجامة على ظن أنها فطرته، أي أن الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة؛ لأنه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح؛ لأن عند الأوزاعي الحجامة تُفطر الصوم؛ لقوله ﷺ: أفطر الحاجم والمحجوم، ولكن قال شيخ الإسلام: لو لم يَستفتِ فقيهًا ولم يبلغه الحديث. أو بلغه وعرف تأويله تجب عليه الكفارة؛ لأن ظنه حصل في غير موضعه، وأمّا إذا استفتى فقيهًا يعتمد على فتواه، فأفتاه بالفساد، فأفطر بعده عمدًا لا تجب الكفارة.

(**ترجمه وتشریح**) :۔وجهل الخ **جہل کی قسم رابع!** اس شخص کا جہل کہ جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ (یا اجماع قطعی) کے خلاف کیا ہو۔مثال حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا جہل (احناف کی تقریر کے اعتبار سے) قصداً تسمیہ ترک ہو جانے کے باوجود حلال قرار دیتے ہیں قیاس کرتے ہوئے نسیاناً متروک التسمیہ پر۔پس حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قیاس اس آیت کے مخالف ہے قال اللہ تعالیٰ وَلَا تَأْكُلُوا الخ سنت مشہورہ کے خلاف کرنا اپنے اجتہاد میں (اور سنت متواترہ کے مخالف کرنا بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہے) مثال فتویٰ دے دینا امہات اولاد کی بیع کے جواز پر جو کہ سنت مشہورہ کے مخالف ہے اور اس طرح کے امور جن کی سنت مشہورہ میں مخالفت ثابت ہے اس کے باوجود اس کے خلاف فتویٰ دے دینا۔اس جہل کو اختیار کیا ہے داؤد اصفہانی اور ان کے اتباع نے کہ یہ حضرات ام ولد کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں حالانکہ حدیث مشہورہ کے مخالف ہے اور وہ حدیث یہ ہے۔قال لامراۃ الخ **حدیث کا ترجمہ:**۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کے حق میں ارشاد فرمایا تھا کہ جس نے اپنے مالک سے بچہ جنا وہ اس کے مرنے کے بعد آزاد ہوگی۔

والجهل في نحوه الخ:۔متن و نحوہ جو عبارت لائی گئی ہے اس کا اشارہ اس جانب ہے کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے (مثلاً فتویٰ دیا ہے کہ) ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر (جس کو دوسری شہادت کے قائم مقام قرار دیتے ہیں) قاضی فیصلہ دے سکتا ہے۔اس فتویٰ میں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نے سنت مشہورہ کے خلاف کیا ہے اور وہ یہ ہے قال البينة على المدعي الخ یعنی بینہ مدعی پر اور قسم منکر پر۔اول الخ:۔پہلا وہ شخص کہ جس نے مدعی کی قسم پر فیصلہ کیا وہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں وقد الخ کہ ہم نے مذکورہ بالا جو تفصیل بیان کی ہے وہ دراصل ہم نے اپنے اسلاف کی اتباع میں نقل کردی ہے اگر چہ ہم اس پر جرأت نہیں کر سکتے تھے کہ اس طرح سے بیان کرنا ہمارے منصب سے خارج اور بالاتر ہے۔

(**فائدہ**) حضرت شارح رحمہ اللہ دراصل اشارہ فرما رہے ہیں کہ نص قطعی اور نص مفسر کے مخالف اجتہاد تاویل کیلئے قابل قبول نہیں ہے اور مذکورہ مثالیں جن امور کی بیان کرنا تھیں وہ اس کے مطابق نہیں۔اس وجہ سے کہ یہ مثالیں نہ مخالف ہیں کتاب اللہ کے یعنی نص قطعی کے اس وجہ سے کہ ولا تأكلوا الخ یہ قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے۔(تفصیل گزشتہ مباحث کے تحت گزر چکی)

والثاني الخ:۔**جہل کی اقسام میں سے دوسری قسم!** اجتہاد صحیح کے مواقع میں جہل واقع ہو گیا ہے یا مشابہ مقام میں جہل

واقع ہوا ہے جو کہ عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ الاجتھاد الصحیح ۔ یعنی اجتہاد کی تمام شرائط موجود ہوں اور کتاب اللہ وسنت اور اجماع کے مخالف نہ ہو۔ یعنی جہل ان مواقع میں متحقق ہو گیا جن میں اجتہاد صحیح ہوا ہے۔ الشبہ یعنی وہ مواقع جو کہ باطل ہوں اور صحیح کے ساتھ مشابہت رکھتے ہوں اور شبہ حد اور کفارہ کو دور کر دیتا ہے ختم کرا دیتا ہے، مثال روزہ دار کا سینگی لگوانا جبکہ سینگی لگوانے کے بعد قصداً روزہ افطار کر دیا اس گمان پر کہ سینگی سے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو ایسی صورت میں کفارہ لازم نہ ہوگا اس وجہ سے کہ اجتہاد صحیح کے موقع میں یہ قیاس واقع ہوا ہے جو کہ جہل ہے اس وجہ سے کہ حضرت امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سینگی سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ استدلال یہ ہے قال علیہ السلام افطر الحاجم الخ سینگی لگانے اور لگوانے والے دونوں نے روزہ توڑ دیا ہے مگر شیخ الاسلام خواہرزادہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس شخص نے کسی فقیہ سے فتویٰ طلب کیا اور نہ اس کو حدیث مذکورہ کا علم ہے یا وہ حدیث اس کو معلوم ہے اور اس کو تاویل بھی معلوم ہے تب اس پر کفارہ واجب ہوگا اس وجہ سے کہ یہ اس کا گمان (ظن) غیر محل میں پایا گیا اور اس شخص نے کسی ایسے فقیہ سے فتویٰ طلب کیا کہ اس کے فتویٰ پر وہ اعتماد کرتا ہے اور اس نے اس کو فساد کا فتویٰ دے دیا اور اب اس نے قصداً روزہ توڑ دیا ہے تو اب اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا۔

**وكمن زنى بجارية والده على ظن أنها تحلّ له، فإن الحدّ لا يلزمه؛ لأنه ظن في موضع الشبهة؛ إذ الأملاك بين الأباء والأبناء متصلة، فتصير شبهة أن ينتفع أحدهما بمال الآخر، وأما إذا ظن أنها لم تحلّ له، فإنه يجب الحدّ حينئذٍ، بخلاف جارية ولده؛ فإنها تحلّ بكل حال، سواء ظن أنها تحلّ له أولا، وبخلاف جارية أخيه، فإنها لا تحلّ له بكل حال، فلا يسقط الحد عنه؛ لأن الأملاك متباينة عادةً. والثالث: الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر إلينا بالشرائع والعبادات، وأنه يكون عذرًا حتى لو لم يُصلّ ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤهما؛ لأن دار الحرب ليست بمحل لشهرة أحكام الإسلام، بخلاف الذمي إذا أسلم في دار الإسلام؛ فإن جهله بالشرائع لا يكون عذرًا؛ إذ ربما يمكنه السؤال عن أحكام الإسلام، فيجب عليه قضاء الصلاة والصوم من وقت الإسلام.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ وکمن الخ:۔ یہ دوسری مثال ہے برائے شبہ کہ شبہ حدود وقصاص کو دور کر دیتا ہے (ترجمہ) مثلاً ایک شخص نے اپنے والد کی باندی سے وطی کر لی (زنا کر لیا) اس گمان سے کہ وہ باندی اس پر حلال ہے تو اب حد اس پر لازم نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ ظن پایا گیا مقام شبہ میں چونکہ آباء اور ابناء کے درمیان ایک دوسرے کی ملکیتیں اتصال رکھتی ہیں۔ لہٰذا یہ شبہ ہو جاتا ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھا سکتا ہے۔ بس یہی صورت مذکورہ مثال میں ہے۔ البتہ اگر وہ یہ گمان کرتا ہے کہ وہ میرے لئے حلال نہیں تو اب اس پر حد واجب ہو جائے گی اس کے برخلاف اپنے لڑکے (اولاد) کی باندی سے اگر زنا کر لیا (تو اس پر حد بہر دو صورت واجب نہ ہوگی، خواہ یہ گمان کرے کہ وہ حلال ہے یا گمان کرے کہ حلال نہیں۔ اس وجہ سے کہ ولد کی باندی والد کیلئے ہر حالت میں حلال ہے چونکہ حدیث نبوی میں ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے "انت ومالك لابيك" اس کی تفصیلی بحث گزر چکی۔ بخلاف الخ اور بھائی کی باندی ہر حالت میں حرام ہے خواہ وہ گمان کرے کہ حلال ہے یا گمان کرے کہ حرام ہے لہٰذا حد ساقط نہ ہوگی بھائی کی باندی سے اگر اس نے زنا کر لیا (اور یہ گمان کرتے ہوئے کہ وہ تو حلال

ہے) اس وجہ سے کہ عادۃً بھائی بھائی کی املاک جدا جدا حیثیت رکھتی ہیں۔

والثالث الخ:۔ **جہل کی تیسری قسم!** اس مسلمان کی جہالت ہے جو کہ دارالحرب میں مسلمان ہوا ہو اور اس نے ہجرت نہ کی ہو دارالاسلام کی جانب (اور وہ مسلمان) عبادات اور شرعی احکامات سے ناواقف ہے تو یہ جہل اس شخص کا عذر ہے۔ چنانچہ اگر اس شخص نے جب تک اس کو سائل کی دعوت نہ پہنچی ہو نماز اور روزہ ادا نہیں کیا تو اس پر ان کی قضاء واجب نہ ہوگی کیونکہ دارالحرب ایسی جگہ نہیں کہ اس جگہ احکام اسلام مشہور ہوں اور شہرت کی وجہ سے وہ احکام حاصل کر لے بخلاف ذمی کے کہ وہ دارالاسلام میں اسلام قبول کرتا ہے تو اس کا احکام شرعی سے ناواقف ہونا عذر نہ ہوگا اس وجہ سے کہ اس شخص کیلئے احکام اسلام کا معلوم کر لینا ممکن ہے۔ لہٰذا اس پر واجب ہے نماز اور روزہ کی قضاء جس وقت سے کہ اس نے اسلام قبول کیا ہے۔

**ويلحق به، أي بجهل من أسلم في دار الحرب في كونه عذرًا جهل الشفيع بالبيع؛ فإنه إذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب الشفعة يكون عذرًا لا يبطلها، وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرًا، بل تبطل به الشفعة. وجهل الأَمَة المنكوحة بالإعتاق أو بالخيار، فإنه يكون عذرًا في السكوت، يعني إذا أعتقت الأمة المنكوحة يثبت لها الخيار بين أن تبقى تحت تصرّف الزوج أو لم تبق، فإذا لم تعلم بخبر الإعتاق، أو بأن الشرع أعطاها الخيار كان جهلها عذرًا ثم، إذا علمت بالإعتاق أو بمسألة الخيار يكون لها الخيار الآن؛ لأن المولى يستبدّ بالإعتاق، ولعلّه لم يخبرها به؛ ولأنها مشغولة بخدمته فلا تتفرّغ لمعرفة أحكام الشرع التي من جملتها الخيار. وجهل البِكر بإنكاح الولي، فإنه يكون أيضًا عذرًا في السكوت، يعني إذا زوّج الصغير أو الصغيرة غير الأب أو الجدّ يصحّ النكاح، ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ، فإن جهلا بخبر النكاح يكون عذرًا حتى يعلما، وإن علما بالنكاح ولم يعلما بأن الشرع خيّرهما لا يكون عذرًا؛ لأن الدار دار إسلام، والمانع من التعلّم معدوم، فلا يعذّر هذا الجهل. وجهل الوكيل والمأذون بالإطلاق وضدّه، فإن الوكيل والمأذون إذا لم يعلما بالإطلاق، أي بالوكالة والإذن، وضده أي بالعزل والحجر فتصرّفا قبل بلوغ الخبر إليهما، فهذا الجهل منهما يكون عذرًا، فلم ينفذ تصرّفهما على المؤكّل والمولى في الصورة الأولى؛ لأنهما لم يعلما بأمرهما، وينفذ تصرّفهما عليهما في الصورة الثانية؛ لأنهما لم يعلما بحجرهما.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ ویلحق الخ:۔ اور لاحق کیا گیا ہے اس شخص کے جہل کے ساتھ جس نے دارالحرب میں اسلام قبول کیا ہے تو اس کا جہل عذر ہے۔ (ایسے ہی) شفیع کا جہل (بھی ہے) جو کہ بیع کے ساتھ حق ثابت ہو جاتا ہے۔ یعنی ایک مکان فروخت ہوا جس پر حق شفع ایک شخص کو پہنچتا تھا مگر شفیع کو بوقت بیع معلوم نہ ہوا جس سے کہ وہ مطالبہ کرتا، عدم علم کی وجہ سے وہ خاموش رہا۔ جب اس کو معلوم ہوا تو اس نے مطالبہ کر دیا پس یہ عدم علم بالبیع اس کے حق میں قابل قبول عذر ہے۔ وہ سکوت عن الطلب اس کے حق کو باطل نہ کرے گا اور جب علم ہو گیا تو اب یہ سکوت عذر نہیں ہے بلکہ اس سکوت سے حق شفعہ باطل

ہو جائے گا، وجھل الخ یعنی اگر کوئی منکوحہ باندی آزاد ہو گئی تو اس کیلئے خیار عتق ثابت ہو جائے گا کہ وہ زوج کے نکاح میں رہے یا نہ رہے۔ پس اگر اس کو اعتاق کی خبر نہ پہنچی ہو یا اس کو یہ معلوم نہیں کہ شریعت نے تجھ کو اختیار دیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں اس باندی آزاد شدہ کا جہل عذر ہو گا۔ جب اس کو اعتاق کا علم ہوا یا خیار کے مسئلہ کا علم ہوا تو اب اس کو خیار حاصل ہو گا اور یہ جہل کا عذر اس وجہ سے قبول ہو گا کہ اعتاق میں مالک منفرد ہے اور ممکن ہے کہ مالک نے باندی کو اس آزادگی کی خبر نہ دی ہو اور مسئلہ کا علم بھی عذر اس وجہ سے تسلیم کیا گیا ہے کہ باندی مالک کی خدمت میں مشغول و مصروف رہتی ہے جس کی وجہ سے احکامات معلوم کرنے کیلئے فارغ نہیں رہتی اور انہی احکام میں سے خیار کا حکم بھی ہے۔

جھل الخ:۔ یعنی اگر باپ یا دادا کے علاوہ ولی نے نابالغ لڑکی یا لڑکے کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح درست ہو جائے گا اور بلوغ کے بعد ان کو خیار حاصل ہو گا۔ پس اگر نکاح کی خبر ان کو نہ پہنچی ہو تو یہ عدم علم (خبر کا نہ پہنچنا) عذر ہو گا جب تک کہ ان کو علم نہ ہو جائے اور اگر ان کو نکاح کا تو علم ہو چکا تھا مگر خیار بلوغ کا علم نہیں تھا کہ شریعت نے ان کو یہ خیار دیا ہے تو یہ جہل عذر نہ ہو گا اس وجہ سے کہ یہ ملک دارالاسلام ہے اور علم کے حاصل کرنے میں کوئی رکاوٹ ہے نہیں کہ وہ آزاد ہیں۔ لہٰذا یہ جہل قابل قبول نہ ہو گا۔

وجھل الخ:۔ یعنی اگر وکیل کو وکالت یا عزل وکالت کا علم نہ ہو تو جب تک علم نہ ہو گا وکیل کا تصرف اور عدم تصرف معتبر اور یہ جہل عذر ہو گا۔ اسی طرح عبد ماذون کو اجازت تصرف یا پابندی کا علم نہ ہوا ہو تو یہ عدم علم (جہل) عذر ہو گا۔ پس اگر وکالت کا علم ابھی نہیں ہوا تھا اور تصرف علم سے قبل کیا تو وہ تصرف موکل پر معتبر نہ ہو گا اور دوسری صورت میں (کہ معزول کرنے اور پابندی لگا دینے کی خبر نہ پہنچی ہو تو) دونوں کا تصرف معتبر ہو گا۔ اس وجہ سے کہ ان کو معلوم ہی نہیں ہوا اور عدم علم ان کے حق میں عذر ہے۔

والسكر عطف على الجهل، وهو إن كان من مباح، أي حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والأفيون على رأي المتقدمين دون المتأخرين، وشرب المكره والمضطر، أي شرب المكره بالقتل، أو بقطع العضو الخمر، وشرب المضطرّ للعطش، إياه فهو كالإغماء، يعني يجعل مانعًا، فيمنع صحّة الطلاق والعتاق وسائر التصرّفات كالإغماء كذلك. وإن كان من محظور، أي حصل من شرب شيء مُحرّم كالخمر والسكر ونحوه، فلا ينافي الخطاب بالإجماع؛ لأن قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارٰى﴾ إن كان خطابًا في حال السكر فهو المطلوب أنه لا ينافي الخطاب، وإن كان في حال الصَحْو فهو فاسد؛ إذ يصير المعنى إذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة كقوله للعاقل: إذا جُننت فلا تفعل كذا، وهو إضافة الخطاب إلى حال منافٍ له فلا يجوز. وتلزمه أحكام الشرع، وتصحّ عباراته في الطلاق، والعتاق، والبيع، والشراء والأقارير زجرًا له عن ارتكاب المنهي عنه، وتنبيهًا له على أن مثل هذا السكر المحرّم لا يكون عذرًا له في إبطال أحكام الشرع. إلا الردّة والإقرار بالحدود الخالصة، فإنه إذا ارتدّ السَكران وتكلّم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره؛ لأن الردّة عبارة عن تبدّل الاعتقاد، وهو غير معتقد لِمَا يقوله، وكذا إذا أقرّ بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يُحدّ؛ لأن الرجوع عنه

صحيح، والسكر دليل الرجوع، بخلاف ما لو أقرّ بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف أو القصاص، فإنه لا يصحّ الرجوع؛ إذ صاحب الحق يكذبه، فيؤاخذ بالحد والقصاص، وبخلاف ما إذا زنى في حال سكره وثبت من غير إقرار فيه، فإنه يُحدّ صاحيًا.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ یہ دوسری قسم ہے۔ والسکر اس کا عطف جہل پر ہے۔ سکر اگر مباح شئی کے اتصال سے ہو جائے مثلاً مسکر دوا کے پینے سے، مثل اجوائن اور افیون کے، متقدمین کے رائے کے مطابق (جس میں متاخرین کا اختلاف ہے) یا مسکر کا پینا اس وجہ سے ہو کہ قتل یا عضو جسم کے کاٹنے کی دھمکی کے ساتھ پلائی گئی ہو یا بحالت اضطراری میں پائی گئی ہو تو یہ سکر مثل اغماء کے ہے یعنی یہ سکر تصرف سے مانع ہو جائے گا۔ لہٰذا طلاق کی صحت اور عتاق کی صحت (نیز) تمام ہی تصرفات کی صحت کے حق میں مانع ہوگا۔ جس طرح اغماء کی حالت میں یہ تصرفات معتبر نہیں، اسی طرح بحالت سکر یہ تصرفات معتبر نہ ہوں گے۔ السکر، وہ ایک نوع کی غفلت ہے جو کہ بعض مشروبات اور ماکولات کے استعمال کرنے کی وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے جس کو لغت اردو میں نشہ کی حالت سے موسوم کیا گیا ہے۔

**(فوائد)** بکثرت علماء کرام نے اجوائن کو اشیاء مباح میں علی الاطلاق شمار کیا ہے اور در مختار میں اجوائن اور افیون دونوں کے کھانے کو حرام بیان کیا ہے۔ فلیرجع الی المطولات۔

اور اگر سکر حرام شئی سے ہوا ہے مثلاً شراب اور ہر مسکر شئی کہ وہ جو بھی ہو تو یہ نشہ بالاجماع خطاب کے منافی نہیں ہے۔ یعنی اس حالت میں بھی وہ اوامر و نواہی کا مخاطب ہے۔ لان الخ یہ دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ الخ" اگر یہ خطاب حالت سکر میں ہے تو مطلوب اس جگہ اسی کو ثابت کرنا اور بیان کرنا ہے کہ یہ حالت خطاب کے حق میں منافی نہیں اور اگر حالت بیداری میں ہے تو فاسد ہے کیونکہ اس وقت اس کے معنی یہ ہوں گے۔ "اذا الخ" جب تم نشہ کرو تو نماز کے قریب نہ جانا'' یہ تو اس کے مثل ہو گیا کہ کسی نے عاقل سے کہا کہ جب تو جنون کی حالت میں ہو تو یہ کلام نہ کرنا۔ تو اب یہ ہوگا کہ خطاب کی اضافت ایسی حالت کی جانب ہوگی جو کہ خطاب کے منافی ہے جو کہ جائز نہیں ہے اور اس پر احکام شرع (سب ہی) لازم ہوں گے اور اس کا قول طلاق عتاق، بیع وشراء اور ہر قسم کے اقرر میں معتبر ہوگا تاکہ اس پر تنبیہ ہو کہ اس نے ایسی حرکت کا ارتکاب کیوں کیا ہے جس سے (بوجہ حرام ہونے کے) وہ منع کیا گیا ہے اور اس پر تنبیہ ہے کہ جو نشہ حرام کیا گیا ہے تو وہ احکام شرع کے باطل کرنے میں اس کیلئے عذر نہ ہوگا۔ البتہ مرتد ہونے اور حدود خالصہ کے اقرار میں حکم لازم نہ ہوگا۔ پس اگر حالت نشہ میں مرتد ہو گیا (نعوذ باللہ) اور کوئی ایسا کلام کر لیا جو کہ کفریہ کلمہ ہے تو اس پر کفر کا حکم جاری نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ مرتد ہونے کا مطلب ہے تبدیل کر دینا اعتقاد کا (کہ اس جگہ دوسرا اعتقاد قلب میں لے آئے) اور بحالت نشہ وہ اس کا معتقد ہوا ہی نہیں کیونکہ اس نے بلا قصد یہ کلام کیا ہے اور اگر اسی طرح کسی حد کا اقرار کر لیا ہے جو کہ خالصۃً اللہ تعالیٰ کا حق ہے، مثلاً حد شراب، حد زنا تو اس پر حد کا حکم جاری نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اس سے رجوع کر لینا صحیح ہوتا ہے اور نشہ رجوع کر لینے کی دلیل ہے بایں طور کہ نشہ کی حالت میں انسان ایک قول وفعل پر برقرار رہتا ہی نہیں۔ البتہ اگر غیر خالص حدود کا اقرار کر لیتا ہے بحالت نشہ مثلاً حد قذف، قصاص کا تو اب رجوع کرنا ان میں صحیح نہیں ہوا کرتا کیونکہ صاحب حق جو کہ مدعی ہے وہ اس کی تکذیب کرتا ہے لہٰذا حد قذف اور قصاص کا حکم اس پر جاری ہو جائے گا۔

البتہ اگر بحالت نشہ زنا کیا اور بغیر اقرار کے حالت نشہ میں اس کا ثبوت ہو گیا تو بیداری کے بعد اس پر حد زنا جاری ہوگی۔

والهزل، عطف على ما قبله، وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له، ولا ما صلح له اللفظ استعارة، يعني لا يكون اللفظ محمولاً على معناه الحقيقي أو المجازي، بل يكون لعبًا محضًا، ولكن العبارة لاتخلو عن تمحّل، والأولى أن يقول: وما لا يصلح له بتأخير كلمة لا ليكون معطوفًا على قوله: مالم يوضع له أو أن يقول: ولا صلح له بحذف كلمة ما ليكون معطوفًا على قوله: لم يوضع له. وهو ضد الجِدّ، وهو أن يراد بالشيء ما وضع له أو ما يصلح له اللفظ استعارة، وأنه ينافي اختيار الحكم والرضاء به، ولا ينافي الرضاء بالمباشرة يعني أن الهازل لا يختار الحكم، ولا يرضى به، ولكنه يرضى بمباشرة السبب؛ إذ التلفظ إنما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصدٍ ولا راضٍ للحكم. فصار الهزل بمعنى خيار الشرط أبدًا في البيع لعدم الرضاء بحكم البيع، لا بعدم الرضاء بنفس البيع، ولكن بينهما فرق من حيث إن الهزل يُفسد البيع، وخيار الشرط لا يفسده.

**(ترجمه وتشریح)**:۔والهزل کا عطف ماقبل پر ہے، یہ تیسری قسم ہے کسبی عوارضات کی۔ ہزل وہ صورت ہے کہ ایک شی سے ارادہ ایسی چیز کا کیا جائے کہ وہ اس کیلئے موضوع نہیں ہے اور نہ ارادہ کیا جائے اس شی کا جو کہ اس شی کیلئے وہ لفظ صلاحیت رکھتا ہو استعارۃً یعنی وہ لفظ جو متکلم نے استعمال کیا ہے اس معنی پر نہ تو وہ حقیقی طور پر محمول ہوسکتا ہو اور نہ مجازی طور پر بلکہ وہ تو محض لعب کے انداز میں کہا گیا ہو۔ حضرت شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ عبارت چوک سے خالی نہیں یعنی حضرت مصنف رحمہ اللہ کو اس متن کی عبارت ولا الخ میں چوک ضرور ہوئی ہے۔ زیادہ مناسب یہ عبارت ہے۔ ومایصلح له الخ کہ کلمہ لا کو ما سے مؤخر کیا جاتا تا کہ اس کا عطف مالم یوضع له پر ہوسکتا۔ یا یہ عبارت ہو لایصلح له کہ کلمہ ما کو حذف کردیا جائے تا کہ اس کا عطف لم یوضع له پر ہوسکے۔

وهو الخ:۔اور ہزل جد (حقیقت) کی ضد ہے جد کی تعریف یہ ہے کہ ان یراد بالشیء الخ یعنی کسی شی کے ساتھ اسی چیز کا ارادہ کیا گیا کہ جس کیلئے وہ موضوع ہے یا وہ لفظ اس کیلئے صلاحیت رکھتا ہے اس مراد پر دلالت کرنے کی جس کا متکلم نے اس لفظ سے ارادہ کیا ہے۔ وانه الخ اور ہزل منافی ہوتا ہے حکم کے اختیار میں اور حکم کے ساتھ رضامندی میں اور رضا بالمباشرت کے منافی نہیں۔ یعنی ہزل کرنے والا (مذاق کرنے والا) اس لئے اس کلام کو نہیں کرتا ہے کہ اس کا جو حکم ہو وہ نافذ ہو جائے اور نہ وہ اس کے حکم پر رضامند ہوتا ہے۔ البتہ وہ تو صرف نفس تصرف پر راضی ہوتا ہے اس وجہ سے کہ متکلم نے تلفظ تو رضاء اور اختیار کے ساتھ ہی کیا ہے لیکن جس وقت وہ لفظ استعمال کر رہا تھا نہ تو وہ اس کے حکم کا قصد کئے ہوئے تھا اور نہ اس پر راضی تھا کہ اس کا حکم جاری ہو پس ہزل خیار شرط دائمی کے مثل ہوگیا بیع میں اس وجہ سے کہ حکم بیع پر (خیار شرط کی صورت میں) رضامندی نہیں ہوئی اور نہ ہی یہ بات ہے کہ نفس بیع کی رضامندی نہیں (کہ رضامندی کے ساتھ نفس بیع ہوتی ہے) اس درمیانی نوعیت کے پیش نظر ہزل اور خیار شرط فی البیع دونوں کو ایک دوسرے کے مثل کہا گیا ہے۔ البتہ ہزل اور خیار شرط دونوں میں فرق ہے اس اعتبار سے کہ ہزل بیع کو فاسد کردیتا ہے اور خیار شرط بیع کو فاسد نہیں کرتا۔

وشرطه، أي شرط الهزل أن يكون صريحًا مشروطًا باللسان بأن يذكر العاقدان قبل

العقد أنهما يهزلان في العقد، ولا يثبت ذلک بدلالة الحال فقط. إلا أنه لم يشترط ذكره في العقد، بخلاف خيار الشرط؛ لأن غرضهما من البيع هازلاً أن يعتقد الناس ذلک بيعًا، وليس ببيع في الحقيقة، وهذا لايحصل بذكره في العقد، وأما خيار الشرط فالغرض منه إعلام الناس بأن البيع ليس بأتًا بل معلّقًا بالخيار، وذلک إنما يحصل بذكره في عين العقد، والتلجية كالهزل، فلا ينافي الأهلية، وهي في اللغة مأخوذة من الإلجاء أي الاضطرار، فحاصلهما أن يلجء شيء إلى أن يأتي أمرًا باطنًا بخلاف ظاهره، فيظهر بحضور الخلق أنهما يعقدان البيع بينهما لأجل مصلحة دعت إليه، ولم يكن في الواقع بينهما بيع، والهزل أعم منها، ولكن الحكم فيهما سواء في أنه لا ينافي الأهلية، ثم إعلم أن مبنى هذا الهزل على أن يتفق العاقدان في السِر أن يظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع، فعقدا بحضور الناس، ثم بعد تفرّق الناس لا يخلو عن أربع حالات بينهما في كل عقد، وقد بيّنها المصنف بالتفصيل، فقال: فإن تواضعا على الهزل بأصل البيع، أي اتفقا في السر على أن يظهر البيع بحضور الناس، ولا يكون بينهما أصل البيع، فعقدا بحضورهم وتفرّق المجلس، ثم جاء ا واتفقا على البناء أي أنهما كانا بانيين على تلک المواضعة، والهزل يفسد البيع، ولا يوجب الملک وإن اتصل به القبض، لعدم الرضاء حتى لو كان المبيع عبدًا فأعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشرط الخيار أبدًا، فإنه يمنع ثبوت الملک مع كون البيع صحيحًا، ففي الفاسد أولى، وإن اتفقا على الإعراض، أي على أنهما أعرضا عن المواضعة المتقدمة، وعقد البيع على سبيل الجدّ فالبيع صحيح لازم والهزل باطل.

(**ترجمه وتشریح**):۔ وشرط الخ:۔ اور ہزل کی شرط یہ ہے کہ وہ صراحۃً ہو، اس شرط کے ساتھ کہ وہ زبان کے ساتھ متحقق ہو۔ بایں صورت کہ ہر دو عقد غور سے قبل ہی اس کا ذکر کر دیں کہ وہ عقد میں مذاق کر رہے ہیں اور فقط دلالت حال سے ہزل ثابت نہ ہوگا مگر عقد میں ہزل کا ذکر کرنا شرط نہیں اس کے برخلاف خیار شرط کا عقد میں تذکرہ کر دینا ضروری ہے کیونکہ ہر دو متعاقدین کی غرض بیع کے کرنے سے ہزل کرنے کی ہے کہ لوگ اس کو دیکھ کر یہ یقین کر لیں گے (فی الواقع) یہ بیع کی ہے حالانکہ فی الحقیقت وہ بیع نہیں ہے اور یہ غرض جس کا ابھی ذکر ہوا ہے عقد میں ذکر کرنے سے حاصل نہیں ہوگی۔ البتہ خیار شرط سے غرض لوگوں کو اس امر کی اطلاع دینا ہے کہ یہ بیع قطعی نہیں ہے بلکہ خیار کے ساتھ متعلق ہے اور یہ اعلان والی غرض خیار سے بغیر تذکرہ کئے ہوئے حاصل نہ ہوگی کہ عین عقد میں اس کا تذکرہ ہونا ضروری ہے۔

والتلجیة الخ:۔ تلجیہ مثل ہزل کے ہے جو کہ اہلیت کے منافی نہیں ہے۔ تلجیہ کے لغوی معنی جو کہ ماخوذ ہیں الالجاء سے، الاضطرار (جبراً ظلماً کسی کو کسی کام پر لگانا) یعنی اکراہ کے ساتھ کرانا۔ تلجیہ کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص کسی شئی کو اختیار کرے، اس انداز سے کہ ظاہر باطن کے خلاف ہو، مثلاً لوگوں کے سامنے عقد بیع کو ظاہر کریں اور ان متعاقدین کا یہ یقین قلب میں ہے کہ یہ بیع آپس میں کسی مصلحت کی وجہ سے ہوئی ہے۔ جس مصلحت نے اس بیع پر ان دونوں کو مجبور کیا ہے حالانکہ فی الواقع ان دونوں میں بیع

منعقد نہیں ہوتی ہے۔ ہزل زیادہ عام ہے تلجیہ سے، البتہ حکم دونوں کا برابر ہے اس امر میں کہ یہ دونوں ہی اہلیت کے منافی نہیں۔

ثم الخ:۔ اس ہزل کا مبنی کہ جس کی تفصیل یہ گزری ہے اس پر ہے کہ ہر دو متعاقدین سراً اس پر اتفاق کرلیں کہ عقد کا اظہار تو لوگوں کے درمیان کریں گے اور حقیقۃً یہ عقد نہ ہوگا۔ لہٰذا اس گفتگو کے بعد عقد لوگوں کے سامنے تو کرلیا اور عقد بالہزل کے بعد عوام الناس سب متفرق ہوگئے تو اب صورت مسئلہ کی کل چار شکلیں، چار حالات پر مرتب ہوں گی۔ (ان دونوں کے درمیان ہر عقد میں) حضرت مصنف رحمۃ اللہ ان کو بالتفصیل بیان فرماتے ہیں۔

فان الخ:۔ (۱) اگر دونوں نے سراً اتفاق کرلیا اصل بیع میں ہزل پر کہ لوگوں کے درمیان تو بیع ظاہر کردیں گے لیکن اصلاً بیع نہ ہوگی۔ اس بات کو طے کرنے کے بعد عقد کرلیا گیا اور مجلس کے متفرق ہوجانے کے بعد دونوں اس بنیاد پر متفق ہیں کہ یہ بیع ہزلاً تھی تو بیع فاسد ہوجائے گی اور یہ بیع ملک کو ثابت نہ کرے گی اگرچہ اس عقد کے ساتھ قبضہ بھی ہوجائے اور اس وجہ سے کہ اس عقد میں رضامندی نہیں پائی گئی۔ چنانچہ اگر مبیع غلام ہے اور مشتری نے اس کو آزاد کردیا قبضہ کے بعد تو یہ آزادگی نافذ نہ ہوگی کہ جس طرح بیع خیار شرط کے ساتھ کی گئی ہو اور دائمی خیار ہو چونکہ یہ ثبوت ملک کیلئے مانع ہے حالانکہ وہ بیع (خیار شرط) کے ساتھ والی صحیح بھی ہے اور جب اس میں ملک متحقق نہیں ہوتی تو بیع فاسد میں بدرجہ اولیٰ ملکیت ثابت نہ ہوگی (جیسا کہ معلوم ہوچکا بیع بالہزل بیع فاسد ہے) اور اگر دونوں نے اس پر اتفاق کرلیا کہ سابقہ جو بات طے ہوئی تھی اس سے اعراض کرتے ہیں اور اب عقد تو واقعی ہے تو اب یہ بیع صحیح ہوجائے گی اور ہزل باطل ہوجائے گا اور اگر دونوں کا بوقت عقد کوئی خیال حاضر نہیں تھا کہ وہ اسی ہزل پر قائم ہیں یا حقیقی عقد کررہے ہیں بلکہ دونوں ہی ان ہر دو امروں سے خالی الذہن ہیں (یہ تیسری شکل ہوئی)۔ او الخ چوتھی شکل! یا دونوں متعاقدین کے درمیان اختلاف ہوگیا ہزل والی بناء پر برقرار رہنے اور اس سے اعراض کرنے میں کہ ایک کا تو یہ کہنا ہے کہ یہ عقد سابقہ معاہدہ کے مطابق ہے اور دوسرا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اب تو یہ عقد قطعی طور پر ہوا ہے (اب کیا حکم ہوگا) مصنف رحمۃ اللہ فرماتے ہیں فالعقد الخ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ کے نزدیک عقد صحیح ہوگیا، حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ اس کے اختلاف ہیں، حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ نے صحت ایجاب کو اولیٰ قرار دیا ہے کیونکہ عقود میں صحت اصل ہے لہٰذا اس عقد کو بھی اصل (صحت) پر محمول کیا جائے گا جب تک کوئی تغیر پیدا کرنے والی صورت نہ آجائے۔ وھو الخ اور یہ استدلال کہ کوئی اس عقد میں تغیر کرنے والی صورت نہیں یہ اس وجہ سے صحت پر حمل کیا ہے وہ اس وقت میں ہے جبکہ دونوں کا اس پر اتفاق ہوگیا ہو کہ بوقت عقد خالی الذہن تھے، یعنی تیسری شکل کا یہ حکم ہے۔ البتہ قسم چہارم کہ اختلاف ہوگیا دونوں متعاقدین کے درمیان تو اعراض کا دعویٰ کرنے والا اصل سے استدلال کرنے والا ہے لہٰذا اس کے دعویٰ کو اول درجہ دیا جائے گا۔

وھما الخ:۔ اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے سابقہ معاہدہ کے پیش نظر (اسی کا اعتبار کیا) کیونکہ عقد کا وجود اسی سابقہ معاملہ کے مطابق ہونا ظاہر ہے۔ لہٰذا خالی الذہن والی صورت میں تو مواضعہ (معاہدہ پر قائم رہنا) اصل ہے اور اختلاف والی صورت میں (جو کہ قسم رابع ہے) اس کے قول کو راجح قرار دیا جائے گا جو کہ مواضعہ پر عقد کو قائم رکھنا چاہتا ہے۔ یہ چار شکلیں جن کی تفصیل معلوم ہوئی اصل بیع میں مواضعہ کی صورت ہے۔

وان کان الخ:۔ اور اگر یہ ہزل کا معاہدہ مقدار ثمن کیلئے ہوا ہے کہ دونوں عاقدین یہ بات طے کرتے ہیں کہ بیع تو ہمارے درمیان قطعی ہوگئی۔ البتہ مقدار ثمن میں ہم یہ معاہدہ کرتے ہیں کہ لوگوں کے درمیان تو یہ ظاہر کریں گے کہ ثمن اس شی کا دو ہزار

ہے اور فی الواقع جو ثمن ہوگا وہ ایک ہزار ہوگا اس کی بھی چار شکلیں ہوں گی۔

**وإن اتفقا على أنهما لم يحضرهما شيء، أو اختلفا، فالهزل باطل، والتسمية صحيحة عنده، وعندهما العمل بالمواضعة واجب والألف الذى هزلا به باطل؛ فيكون الثمن عنده ألفين، وعندهما ألف بناءً على ما تقدّم من أصله وأصلهما. وإن اتفقا على البناء على المواضعة، فالثمن ألفان عنده؛ لأنه لوجعل الثمن ألفًا يكون قبول الألف الذى هو غير داخل في البيع شرطًا لقبول الآخر، فيفسد البيع بمنزلة مالو جمع بين حرّ وعبد، فلا بد أن يكون الثمن ألفين ليصحّ العقد، وعندهما الثمن ألف؛ لأن غرضه من ذكر الألف هزلاً هو المقابلة بالمبيع، فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح، وهو رواية عن أبي حنيفة أيضًا. وإن كان ذلك في الجنس بأن يواضعا على أن نعقد بحضور الخلق على مائة دينار، والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم، فالبيع جائز على كل حال من الأحوال الأربعة، سواءٌ اتفقا على الإعراض أو على البناء، أو على أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا في البناء والإعراض استحسانًا؛ وذلك لأن البيع لا يصحّ بلا تسمية البدل، وهما جدا في أصل العقد، فلا بد من التصحيح، وذلك بالانعقاد بما سمّيا، وهذا بالاتفاق بين أبي حنيفة وصاحبيه.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ دوسری نوع کی چار اقسام یہ ہیں وان الخ پہلی شکل۔ اگر اعراض پر دونوں کا اتفاق ہوگیا تو ثمن دو ہزار ہی ہوگا اس وجہ سے کہ جب دونوں نے معاہدہ اور ہزل سے اعراض کرلیا ہے تو اعتبار مقررہ ثمن کا ہی ہوگا چونکہ یہ نوع ظاہر ہے اس وجہ سے بعض منار کے نسخوں میں یہ قسم مذکور ہی نہیں ہے۔

دوسری صورت اگر اس پر دونوں کا اتفاق ہوگیا کہ بوقت عقد خالی الذہن تھے۔ تیسری صورت یا دونوں میں اختلاف ہوگیا کہ ایک تو معاہدہ کو قائم رکھنا چاہتا ہے اور دوسرا اعراض کو تو ہزل باطل ہوگا اور امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک تسمیہ صحیح ہوگا اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک معاہدہ کا اعتبار ہوگا اور ایک ہزار واجب ہوں گے جس پر ہزل کا معاہدہ تھا وہ باطل ہے، حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن دو ہزار اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ثمن ایک ہزار اور حضرت امام اعظم اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی اصل گزر چکی۔ وان الخ اور اگر دونوں کا اتفاق ہے سابقہ معاہدہ پر ہی تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن دو ہزار ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اگر ثمن ایک ہزار تسلیم کرلیں گے تو ایک ہزار کا قبول کرنا (جو کہ بیع میں داخل نہیں) قبول آخر کیلئے شرط ہوجائے گا تو اس صورت میں بیع فاسد ہوجائے گی اور اب یہ بیع اس کے مثل ہوجائے گی کہ اگر جمع کردیں آزاد اور حر کے درمیان تو ضرور ہے کہ ثمن دو ہزار ہی ہوتا کہ عقد درست ہوجائے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ثمن ایک ہزار ہوگا اس وجہ سے کہ ایک ہزار کا ذکر کردینا از روئے ہزل (مذاق) تھا۔ پس اس کا ذکر اور عدم ذکر دونوں ہی برابر ہیں، جیسا کہ نکاح میں اگر دو ہزار مہر کا آپس میں معاہدہ کیا ہزلا اور اصل مہر ایک ہزار ہے تو سابقہ معاہدہ پر اتفاق والی صورت میں مہر ایک ہزار ہی ہوگا۔ حضرت امام صاحب سے ایک روایت یہ بھی ہے حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مطابق۔

وان كان ذالك الخ:۔اور اگر یہ ہزل جنس میں ہے بایں صورت کہ دونوں نے معاہدہ کرلیا کہ لوگوں کے درمیان سو دینار پر عقد کریں گے اور واقعی عقد سو دراہم پر ہوگا تو عقد ہر حالت میں درست ہو جائے گا جو سابقہ بیان میں چار شکلیں بیان کی گئی ہیں وہ مراد ہیں۔ برابر ہے کہ یہ اتفاق علی الاعراض والی صورت ہو یا سابق معاہدہ کے باقی رہنے والی صورت ہو یا یہ کہ بوقت عقد دونوں نے کسی بھی صورت کا استحضار نہیں کیا کہ وہ خالی الذہن تھے یا اختلاف ہوگیا اعراض اور معاہدہ برقرار رہنے میں اور یہ حکم از روئے استحسان ہے۔

و ذالك الخ:۔اور جواز اس وجہ سے ہے کہ بدل کے ذکر کئے بغیر بیع درست ہی نہیں ہوا کرتی اور دونوں بائع ومشتری اصل عقد میں تو حقیقت پر قائم ہیں کہ دونوں کی غرض عقد کرنا تو ہے لہٰذا ضروری ہے کہ یہ عقد صحت پر قائم ہو جائے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ بیع کا منعقد ہونا تسلیم کیا جائے اس ثمن پر جس کو دونوں نے متعین کیا اور بیان کیا ہے۔ یہ احناف کے درمیان بالاتفاق ہے۔

**وجه الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبرا البيع في الأول منعقدًا بألف وفي الثاني بما سمّيا أن العمل بالمواضعة مع الجِد في أصل العقد ممكن في الأول؛ إذ يبقى من المسمّى ما يصلح ثمنًا وهو الألف، واشتراط قبول الألف الآخر وإن كان شرطًا لكن لامطالب له من جهة العبد، فلا يفسد البيع، بخلاف الثاني؛ إذ لو اعتبرت المواضعة فيه بعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع، وهو يُفسد البيع؛ فلذا وجبت التسمية، ولم يعتبر العمل بالمواضعة. وإن كان في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين، فذلك صحيح، والهزل باطل بالحديث، وهو قوله: ثلاث جدّهن جدّ وهزلهن جدّ: النكاح، والطلاق، واليمين وفي بعض الروايات: النكاح، والعتاق، واليمين، وصورة المواضعة فيه أن يواضعا على أن ينكحها ويطلقها، أويعتقها بحضور الناس، وليس في الواقع كذلك، والمراد باليمين: التعليق بأن يواضع الرجل مع امرأته أو عبده أن يعلّق طلاقها أو عتاقه علانية، ولا يكون في الواقع كذلك، وليس المراد به: اليمين بالله تعالى؛ إذ لا يتصوّر المواضعة فيها، ففي هذه الصور في كل حال من الأحوال يلزم العقد ويبطل الهزل، ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه.**

**(ترجمه وتشريح)**:۔حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک فرق ہے قدر اور جنس میں؟ کہ یہ حضرات اعتبار کرتے ہیں اول (قدر ثمن) میں ایک ہزار ثمن پر بیع کے منعقد ہونے کو اور ثانی میں اسی پر جس کو دونوں نے بیان کیا ہے۔ان الخ وجہ فرق یہ ہے کہ اول میں حقیقت کے ساتھ معاہدہ پر عمل کرنا اصل عقد میں ممکن ہے اس وجہ سے کہ مسمی میں سے اس قدر باقی رہ جاتی ہے جو کہ ثمن ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی وہ باقی ماندہ ثمن ایک ہزار ہے اور ہزار ثانی کے قبول کرنے کی شرط لگانا اگرچہ شرط ہے لیکن بندہ کی جانب سے اس کا مطالبہ نہیں لہٰذا بیع فاسد نہ ہوگی۔ بخلاف ثانی کے کہ اگر اس میں سابقہ معاہدہ کا اعتبار ہوا عدم مسمی کے ساتھ تو ثابت ہوگا عقد ثمن کے بغیر اور یہ بیع ہی کو فاسد کر دیتا ہے پس اس وجہ سے تسمیہ واجب ہوا اور معاہدہ پر عمل کا اعتبار نہیں۔

وان کان الخ:۔اور اگر ہزل (مذاق) ایسے امور میں ہے کہ جس میں مال نہیں ہوا کرتا۔ مثلاً طلاق، عتاق، یمین، پس وہ معاملہ ثابت ہو جائے گا اور ان پر ہزل کرنا باطل ہوگا۔ چنانچہ حدیث شریف میں ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ ثلث الخ (ترجمہ حدیث) تین چیزیں ہیں ان میں حقیقت، حقیقت ہے اور ان کا ہزل (مذاق) بھی حقیقت ہے۔ (۱) نکاح (۲) طلاق (۳) یمین اور بعض روایات میں تین اس طرح ہیں۔ (۱) نکاح (۲) عتاق (۳) یمین۔ **صورت مسئلہ!** دو شخص آپس میں معاہدہ کرلیں کہ فلانی عورت سے نکاح کرنا ہے۔ فلاں غلام کو آزاد کرنا ہے، فلانی عورت کو طلاق دینا ہے لوگوں کے سامنے حالانکہ واقعۃً ایسا نہیں کرنا یعنی نہ طلاق دینا اور نہ نکاح کرنا اور نہ آزاد کرنا، تو ان تمام صورتوں میں عقد منعقد ہو جائے گا یعنی طلاق واقع ہوگئی، نکاح منعقد ہو گیا اور غلام آزاد ہو چکا۔

المراد بالیمین الخ:۔ یعنی ایک شخص اپنی زوجہ یا اپنے غلام یا باندی سے یہ معاہدہ کرتا ہے کہ لوگوں کے سامنے تو طلاق وعتاق کو معلق کرتا ہے حالانکہ واقعۃً وہ تعلیق نہیں ہے (کہ نہ تو طلاق دینا غرض ہے اور نہ آزاد کرنا) تو بھی طلاق اور اعتاق کا انعقاد ہو جائے گا و لیس الخ مذکورہ حدیث میں یمین سے مراد وہ ہے جس کی تفصیل یہ بیان ہوئی اور اس جگہ یمین سے مراد باللہ تعالیٰ نہیں ہے کیونکہ اس میں تو اس نوع کے معاہدہ کا کوئی تصور ہی نہیں ہو سکتا۔

ویلحق الخ:۔اور اگر ہزلاً قصاص کو معاف کر دیا تو فی الواقع بھی قصاص معاف ہو جائے گا اور نذر اور اس طرح کے دوسرے امور مثلاً رجعت وغیرہ سب ہی منعقد ہوں گے اور ہزل باطل رہے گا۔

**وإن كان المال فيه تبعًا كالنكاح، فإن المهر فيه ليس بمقصود، وإنما المقصود ابتغاء البُضع. فإن هَزَلا بأصله بأن يقول لها: إني أنكحك بحضور الخلق، وليس بيننا نكاح، فالعقد لازم والهزل باطل، سواء اتفقا على البناء أو الإعراض، أو عدم حضور شيء منهما، أو اختلفا فيه. وإن هزلا في القدر بأن يزوّجها علانية بألفين، ويكون المهر في الواقع ألفًا، فإن اتفقا على الإعراض فالمهر ألفان بالاتفاق؛ لأن لهما ولاية الإعراض عن الهزل، وإن اتفقا على البناء فالمهر ألف بالاتفاق؛ لأن ذكر أحد الألفين كان على سبيل الهزل، والمال لا يثبت مع الهزل. والفرق لأبي حنيفة بينه وبين البيع حيث أوجب الألفين في البيع، والألف في النكاح أنه لو لم يجعل الثمن ألفين لكان شرطًا فاسدًا، وهو يؤثّر في فساد البيع، ولا يؤثّر في فساد النكاح، لا في أصل العقد ولا في الصداق. وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء، أو اختلفا، فالنكاح جائز بألف في رواية محمد عن أبي حنيفة. وقيل: بألفين في رواية أبي يوسف عنه، وجه الرواية الثانية: هو القياس على البيع، ووجه الرواية الأولى: وهو الاستحسان أن المهر في النكاح تابع، فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل؛ لأنه يكون المهر حينئذٍ مقصودًا بالذات، وهو خلاف الأصل، بخلاف البيع؛ لأن الثمن مقصود فيه؟ فيكون تصحيحه أيضًا مقصودًا، فيرجّح جانب التسمية على الهزل.**

(**ترجمہ وتشریح**):۔ وان الخ:۔اور اگر وہ معاملہ ایسا ہے کہ اس میں مال تبعاً ہے اور اس میں ہزل کیا گیا مثلاً

نکاح کیونکہ اس میں مہر اصل مقصود نہیں ہوا کرتا، بلکہ ابتغاء بضع مقصود ہے لہٰذا ہزل اصل نکاح عقد کے ساتھ ہوا اور اس کی صورت یہ ہے کہ عورت سے کسی نے کہا کہ لوگوں کے سامنے تو میں تجھ سے نکاح کروں گا لیکن واقعۃً وہ نکاح نہ ہوگا تو یہ عقد نکاح لازم ہوگا اور ہزل باطل اور اس میں چاروں شکلیں برابر ہیں یعنی ہر شکل میں ایک ہی حکم ہے۔

وان الخ:۔ اور اگر ہزل مقدار مہر پر ہوا کہ علانیہ دو ہزار اور واقعی ایک ہزار تو بعد میں اعراض پر اتفاق ہوگیا تو مہر دو ہزار ہوگا ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ ہر دو کو اختیار ہے ہزل سے اعراض کرنے میں اور اگر دونوں کا اتفاق ہے معاہدہ پر قائم رہنے میں تو بھی بالاتفاق مہر ایک ہزار ہوگا۔ اس وجہ سے کہ دو ہزار کا ذکر از روئے ہزل تھا اور ہزل کے ساتھ مال لازم نہیں ہوا کرتا کسی کے ذمہ۔ حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ کے نزدیک بیع اور نکاح میں فرق یہ ہے کہ بیع میں تو دو ہزار اور نکاح میں ایک ہزار ثابت ہوتے ہیں۔ اس شکل میں فرق یہ ہے کہ اگر ثمن دو ہزار نہ ہوگا تو شرط فاسد پائی جائے گی (اور وہ شرط فاسد یہ ہے کہ ہزار ثانی کا قبول کرنا شرط کے درجہ ہو جائے گا) جو کہ بیع کے فساد میں مؤثر نہیں نہ اصل عقد (نکاح) میں اور نہ مہر میں اور اگر ہر دو کا اتفاق ہوگیا کہ وہ بوقت نکاح خالی الذہن تھے (معاہدہ سابقہ سے) یا اختلاف ہوگیا دونوں کے درمیان اعراض اور معاہدہ پر قائم رہنے میں تو نکاح جائز ہو جائے گا ایک ہزار مہر کے ساتھ۔ یہ ایک روایت ہے حضرت امام محمد رحمۃ اللہ کی حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ سے اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ کی روایت کے مطابق دو ہزار مہر ہوگا۔ روایت ثانیہ کی وجہ سے بیع پر قیاس کرتے ہوئے اور پہلی روایت کی وجہ خلاف قیاس استحسان ہے (اس استحسان کی تقریر یہ ہے کہ) نکاح میں مہر تابع ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا ہزل پر جانب تسمیہ کو ترجیح دینا جائز نہیں کیونکہ اگر ترجیح دیں گے تو مہر ہی مقصود بالذات ہوگا۔ اس عقد سے حالانکہ مہر اصل نہیں وہ تو تابع ہے اصل مقصود تو نکاح ہے بخلاف بیع کے کہ اس میں تو ثمن مقصود ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا بیع کا صحیح قرار دینا بھی مقصود ہی ہوگا لہٰذا ہزل پر جانب تسمیہ کو راجح قرار دیا جائے گا۔

**وإن كـان فـي الجنس بأن تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم، فإن اتفقا علـى الإعراض فالمهر ما سمّيا، وإن اتفقا على البناء، واتفقا على أنه لم يحضرهما شيء، أواختلفـا يـجـب مهـر المثل في الصور الثلاث، أمّا في الأولى فبالإجماع؛ لأنهما قصدا الهـزل بـالـمـسـمـى والمال لايجب به، وما كان مهرًا في الواقع لم يذكر في العقد، فكأنه تـزوّجهـا بـلا مهر، فيـجـب مهـر الـمـثـل، بخلاف البيع؛ إذ لا يصحّ بدون الثمن، فيجب المسمّى، وأمّا في الأخريين ففي رواية محمد عن أبي حنيفة يجب مهر المثل؛ لما ذكرنا، وفـي رواية أبـي يـوسـف عنه يجب المسمّى ترجيحًا لجانب الجدّ كما في البيع. وإن كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال، والصلح عن دم العمد، فإن المال مقصود في كـل واحـد مـن هـذه الأمـور؛ لأنـه لا يـجـب بدون الذكر والتسمية، فإن هزلا بأصله بأن تـواضـعـا عـلـى أن يعقدا هذه العقود بحضور الناس، ويكون في الواقع هزلاً. واتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما.**

(**ترجمه وتشريح**):۔ وان الخ:۔ اور اگر ہزل جنس مہر میں ہوا ہے بایں صورت کہ معاہدہ ہوا دنانیر پر اور حقیقی مہر

دراہم ہیں۔پس اگر اعراض پر اتفاق ہوگیا تو مہروہ ہوگا جس کا ذکر اور تعین بوقت نکاح ہوا تھا اور اگر دونوں کا اتفاق ہوا کہ سابقہ معاہدہ قائم ہے یا اس پر اتفاق ہوگیا کہ دونوں خالی الذھن تھے بوقت عقد یا دونوں نے اختلاف کیا کہ ایک نے بیان دیا کہ سابقہ معاہدہ برقرار ہے اور دوسرے نے بیان دیا کہ وہ معاہدہ ختم ہو چکا تو (ان ہر سہ صورت میں) مہرمثل واجب ہوگا پس اول صورت میں بالاجماع کیونکہ دونوں نے ہزل کا قصد کیا ہے، مقدار مقررہ میں اور مال ہزل کے ساتھ واجب نہیں ہوا کرتا (کیونکہ مال رضامندی سے واجب اور لازم ہوا کرتا ہے اور وہ ہزل کی صورت میں معدوم ہے) اور جو واقعی مہر اندرونی طور پر ایک ہزار طے ہوا تھا بوقت عقد اس کا تذکرہ نہیں ہوا۔اب گویا کہ بغیر مہر ہی کے نکاح ہوا۔لہٰذا مہر مثلی واجب ہوگا۔البتہ بیع میں اس کے خلاف ہے کیونکہ بیع بغیر ثمن ذکر کئے ہوئے درست ہی نہیں ہوا کرتی۔لہٰذا اس میں مسمیٰ ہی واجب ہوگا۔(جس کی تفصیل معلوم ہو چکی) اور اس کے علاوہ باقی دو صورتیں جو کہ آخری ہیں تو حضرت امام صاحب رحمہ اللہ سے امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق مہرمثل واجب ہوگا اسی بناء پر جو کہ گزر چکی اور حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق امام صاحب رحمہ اللہ سے ہی جانب جد کو راجح قرار دیں گے۔جس طرح بیع میں حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔

وان الخ:۔اور اگر وہ عقد اس نوع کا ہے کہ اس میں مال مقصود ہے مثلاً خلع، عتق بشرط مال اور صلح عن دم العمد، پس چونکہ ان ہر سہ میں مال مقصود ہوا کرتا ہے کیونکہ مال واجب نہیں ہوا کرتا بغیر تذکرہ کئے ہوئے اور بغیر تعین کے پس اگر دونوں نے ہزل کیا ہے اصل عقد میں بایں طور کہ دونوں نے معاہدہ کیا کہ لوگوں کے سامنے تو یہ عقد خلع وغیرہ کا کر لیں اور واقعی یہ ہزل ہے عقد نہیں تو بعد العقد دونوں کا اتفاق ہے کہ ہزل قائم ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مال لازم ہو جائے گا۔

**ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام، فذكر في بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة: لأن الهزل لا يؤثّر في الخلع عندهما، ولا تختلف الحال عندهما بالبناء أو بالإعراض أو بالاختلاف؛ وذلك لأن الخلع لا يحتمل خيار الشرط، ولهذا لو شرط الخيار لها في الخلع وجب المال، ووقعَ الطلاق، وبطل الخيار، وإذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل؛ لأن الهزل بمنزلة الخيار، فسواء اتفقا على البناء، أو على الإعراض، أو عدم الخصور، أو اختلفا فيه يبطل الهزل، ويقع الطلاق، ويلزم المال على أصلهما. وعنده لا يقع الطلاق، بل يتوقّف على اختيار المال سواء هزلا بأصله أو بقدره أو لجنسه؛ لأن الهزل في معنى خيار الشرط، وقد نصّ في خيار الشرط من جانبها أن الطلاق لا يقع، ولا يجب المال، إلا إن شاءت المرأة فحينئذٍ تجب المال عليها للزوج. وإن أعرضا، أي الزوجان عن المواضعة، واتفقا على أن العقد صار بينهما جِدًا وقع الطلاق ووجب المال إجماعًا، أمّا عندهما فظاهر؛ لأن الهزل باطل من الأصل، لا يؤثّر في الخلع، وأما عنده؛ فلأن الهزل قد بطل بإعراضهما. وذكر في بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة. وإن اختلفا فالقول لمدّعي الإعراض، وإن سكتا فهو جائز والمال**

**لازم إجماعا، ومآلها أن في غير صورة البناء قوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال، والظاهر أن السكوت هو الاتفاق على أنه لم يحضرهما شيء، ولم يتعرّضه الشارحون.**

**(ترجمہ وتشریح)**:- ثم الخ:- اس کے بعد متن منار کی عبارت میں نسخوں کا اختلاف ہے، بعض نسخوں میں حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذہب مذکورہ بیان کرنے کے بعد یہ عبارت ہے۔ لان الخ یعنی اس قول کی دلیل اور وجہ یہ ہے کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک خلع میں چونکہ ہزل کا اثر نہیں ہوا کرتا (بلکہ بہر صورت بدل خلع واجب ہی ہوگا اور طلاق بشرط مال خلع ہی نہیں ہے) اور حالات کا بھی کوئی اثر نہیں ہوگا کہ بناء یا اعراض یا اختلافی صورت میں حکم خلع مختلف ہو جائے (ایسا نہیں بلکہ ہر سہ صورتوں میں حکم ایک ہی ہوگا یعنی مال لازم ہوگا۔ و ذالك الخ اور اس کی وجہ کہ حکم سب صورتوں میں برابر ہے، یہ ہے کہ خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتی کہ خیار شرط کی وجہ سے رد ہو سکے، یا اس میں تراخی ہو سکے، یہی وجہ ہے کہ اگر زوجہ کیلئے خیار کی شرط لگا دی خلع میں تو بھی مال واجب ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور خیار باطل ہوگا اور جب خلع خیار کا متحمل نہیں ہے تو وہ ہزل کا بھی متحمل نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ ہزل خیار کے درجہ میں ہے اب برابر ہے کہ معاہدہ سابقہ پر وہ قائم ہوں یا اعراض عن المعاہدہ پر متفق ہوں یا خالی الذہن ہوں بوقت عقد یا دونوں کا اختلاف ہو گیا (شکل رابع) سب صورتوں میں ہزل باطل، طلاق واقع اور مال لازم ہو جائے گا۔ حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی اصل کے مطابق جو کہ اول بیان میں گزر چکی یعنی کوئی اثر نہیں اس خیار وغیرہ کا۔

وعنده الخ:- اور حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی (کیونکہ حقیقت اور ہزل دونوں ہی طلاق میں برابر ہوا کرتے ہیں کہ حدیث مذکورہ میں معلوم ہو چکا اگر چہ دونوں برابر ہیں لیکن اس کے باوجود ہزل سے مال واجب نہیں ہوا کرتا اور خلع اگر چہ طلاق ہے لیکن خلع طلاق بعوض مال کے ہے اور جب مال ہزل سے واجب ہوتا نہیں تو شرط نہیں متحقق ہوگی اور جب شرط نہ پائی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ بلکہ طلاق کا وقوع موقوف ہوگا مال کے اختیار کرنے پر عام ہے کہ دونوں نے ہزل کیا اصل عقد یا ہزل کیا مقدار مال میں یا ہزل کیا جنس مال (دینار و دراہم) میں کیونکہ ہزل خیار شرط کے معنی میں ہوا کرتا ہے (یعنی ہزل اور خیار شرط من وجہ) ہم معنی ہیں (جیسا کہ ابتداء اس کی تفصیل گزر چکی ہے) اور زوجہ کی جانب سے یہ واضح ہو چکا کہ خیار شرط میں طلاق واقع نہ ہوگی اور نہ مال واجب ہوگا (جب تک خیار ساقط نہ ہو جائے مثل عقد بیع کے) البتہ اگر زوجہ چاہے گی تو زوجہ پر مال واجب ہو جائے گا زوج کیلئے اور اگر دونوں نے معاہدہ ہزل سے اعراض کر لیا اور دونوں کا اتفاق ہے کہ عقد آپس میں حقیقی طور پر ہوا ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اب بالاتفاق (بین الاحناف) مال لازم ہو جائے گا حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ہزل اصلاً ہی باطل ہے جو کہ خلع میں کوئی اثر انداز نہیں ہوا کرتا اور حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ ہزل باطل ہو چکا دونوں کے اعراض کرنے کی وجہ سے یہ تفصیل تھی ایک نسخہ کے اعتبار سے اب دوسرے نسخہ کی عبارت ملاحظہ ہو۔ وان اختلفا الخ اور اگر دونوں نے اختلاف کیا اعراض اور قائم رہنے پر تو اعراض والے مدعی کا قول معتبر ہوگا اور دونوں نے سکوت کیا کوئی دعویٰ وانکار نہیں کیا تو اب بالاتفاق مال لازم ہو جائے گا۔ اب اس نسخہ ثانیہ کی عبارت کا نتیجہ یہ ہوا کہ صورت انکار کے علاوہ میں حضرت امام صاحب اور حضرات صاحبین کا قول ایک ہی ہے اس حکم میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائے گا اور سکوت کرنے کا یہ مطلب ہے کہ بظاہر دونوں کا اس پر اتفاق ہے

کہ بوقت عقد کوئی صورت حاضر فی الذہن نہ تھی بلکہ دونوں ہی خالی الذھن تھے۔حضرت صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ شراح حضرات سکوت کے درپے نہیں ہوئے کہ انہوں نے اس سے کیا مراد لی ہے جس کی کوئی وضاحت نہیں کی۔واللہ اعلم بالصواب.

**وإن كان ذلك في القدر بأن يواضعا على أن يسمّيا ألفين والبدل ألف في الواقع، فإن اتفقا على البناء، أي بناء هما على المواضعة بعد المجالسة، فعندهما الطلاق واقع، والمال لازم كله؛ لِمَا مرّ أن الهزل لا يؤثّر في الخلع عندهما، وإن كان مؤثّرًا في المال ولكن المال تابع فيه، ولا يقال: كيف يكون المال تابعًا فيه، وقد نصّ فيما قبل أن المال مقصود فيه، ولو سلّم أن المال تابع فيه لكن لا يلزم أن يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح، فإن المال فيه تابع، ويؤثر الهزل فيه مع أنه لا يؤثّر في النكاح؛ لأنا نقول: إن المال في الخلع وإن كان مقصودًا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حقّ الثبوت، وأن المال في النكاح وإن كان تبعًا بالنسبة إلى مقصود المتعاقدين لكنه أصل في الثبوت؛ إذيثبت بدون الذكر. وعنده يجب أن يتعلّق الطلاق باختيارها، فما لم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المواضعة. وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقًا، أما عندهما فظاهر مما مرّ، بل هذا أولى مما مرّ، وأما عنده فلرجحان جانب الجدّ، ولم يذكر ما إذا اتفقا على الإعراض أو اختلفا فيه؛ لأن حكم الأول ظاهر بالطريق الأولى، وحكم الثاني أن يكون القول قول من يدّعي الإعراض، أمّا عنده فلما تقدّم، وأما عندهما فلبطلانه، هكذا قيل.**

(**ترجمہ وتشریح**):۔وان الخ:۔اور اگر یہ ہزل مقدار میں کیا۔بایں صورت کہ دونوں نے معاہدہ کرلیا کہ لوگوں کے سامنے تو دو ہزار بیان کریں گے اور واقع میں ایک ہزار بدل خلع ہوگا تو اب اگر عقد کے بعد دونوں معاہدہ کے قائم رہنے پر متفق ہیں مجالست کے بعد تو حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی اور کل مال لازم ہوجائے گا جیسا کہ ماقبل میں معلوم ہو چکا کہ حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک خلع میں ہزل مؤثر نہیں ہے، اگر چہ مال میں مؤثر ہے لیکن خلع میں مال تابع ہے اس وجہ سے اس موقع پر کوئی اثر ہزل کا نہ ہوگا۔**ایک سوال!** ماقبل میں یہ تصریح کردی گئی کہ خلع میں مال مقصود ہوا کرتا ہے اور اب اس جگہ اس کو تابع قرار دیا گیا کیوں؟ اور اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ خلع میں مال تابع ہے لیکن یہ امر بھی لازم نہیں آتا کہ خلع کا حکم تبرع کے حکم کے مانند ہو (کہ جس طرح تابع میں ہزل اثر نہیں کرتا یعنی مال میں جیسا کہ اصل یعنی خلع میں اثر نہیں کرتا مثل نکاح کے کہ نکاح میں مہر (مال) تابع ہے اور اس میں ہزل کا اثر ہے۔حالانکہ نکاح میں ہزل کا کوئی اثر نہیں۔

لانا نقول الخ:۔شارح جواب دیتے ہیں کہ خلع میں مال اگر چہ متعاقدین کیلئے مقصود ہے لیکن طلاق کیلئے تابع ہے ثبوت کے حق میں اور نکاح میں مال اگر چہ تابع ہے متعاقدین کے مقصود کی نسبت کے اعتبار سے لیکن ثبوت میں وہ بھی اصل ہے کیونکہ مہر بغیر ذکر کے بھی ثابت ہوجاتا ہے۔

وعنده الخ:۔ اور حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ کے نزدیک واجب ہوگا مال بایں صورت کہ زوجہ کے اختیار کے ساتھ طلاق کا تعلق ہوگا پس جب تک عورت تمام کو قبول نہ کرے گی تو طلاق واقع نہ ہوگی اس وقت بھی جبکہ دونوں کا معاہدہ سابقہ پر قائم رہنے پر اتفاق ہو جائے اور اگر (اس اختیار کے ساتھ) دونوں کا اتفاق ہو گیا (خالی الذھن ہونے پر) تو اب بالاتفاق مال واجب ولازم ہو جائے گا زوجہ کے ذمہ اور طلاق واقع ہو جائے گی، حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک تو بالکل ظاہر ہے بلکہ اس صورت میں تو بدرجہ اولی اور حضرت امام صاحب کے نزدیک جانب جد (حقیقت) کو راجح قرار دیا جائے گا۔

حضرت مصنف رحمۃ اللہ نے باقی صورت ثالث ورابعہ اذا تفقا الخ اور اختلفا الخ کو بیان نہیں فرمایا اس وجہ سے کہ ان میں سے پہلی صورت کا حکم تو بالکل ظاہر ہے اور دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ جس نے اعراض کا دعویٰ کیا ہے اس کا قول معتبر ہوگا۔ حضرت امام صاحب کے نزدیک چونکہ حقیقت والی جانب راجح ہے اور اعراض میں اسی کا دعویٰ ہوا اس وجہ سے اور حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک چونکہ خلع میں ہزل اصلاً ہی باطل ہے اس وجہ سے اس کا کوئی اثر نہ ہوگا اور نہ کوئی اعتبار ہوگا۔ هکذا قیل یہی قول ہے بعض مشائخ کا بیان کیا ہوا۔

**وإن كان في الجنس بأن تواضعا على أن يذكرا في العقد مائة دينار، ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال، سواء اتفقا على الإعراض أو على البناء، أو على أن لم يحضرهما شيء، أو اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعًا. وعنده إن اتفقا على الإعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالإعراض، وإن اتفقا على البناء توقّف الطلاق على قبولها المسمى؛ لأنه هو الشرط في العقد، وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء وجب المسمّى، ووقع الطلاق؛ لرجحان جانب الجدّ. وإن اختلفا فالقول لمدّعي الإعراض؛ لكونه هو الأصل، وهذا كله في الإنشاء ات. وإن كان ذلك أي الهزل في الإقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بأن يواضعا على أن يُقرّا بالبيع بحضور الناس، ولم يكن في الواقع إقرار، وبما لا يحتمله كالنكاح والطلاق بأن يواضعا على أن يُقرّا بالنكاح والطلاق بحضور العامة، ولم يكن بينهما إقرار، فالهزل يبطله؛ لأن الإقرار محتمل للصدق والكذب، والمخبر عنه إذا كان باطلاً فالإخبار به كيف يصير حقًا. والهزل في الردّة كفر، أي إذا تلفّظ بألفاظ الكفر هزلاً يصير كافرًا، ويرد عليه أنه كيف يكون كافرًا مع أنه لم يعتقد به؟ فأجاب بقوله: لابماهزل به، أي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد، لكن بعين الهزل؛ لكونه استخفافًا بالدين، وهو كفر؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَبِاللّٰهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُوْلِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُوْنَ لَا تَعْتَذِرُوْا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ﴾**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ وان الخ:۔ اور اگر ہزل جنس میں ہے بایں صورت کہ دونوں نے معاہدہ کرلیا کہ عقد میں لوگوں کے سامنے سو دینار کا تذکرہ کریں گے اور واقعی آپس میں بدل سو دراہم ہوں گے، حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالی کے نزدیک بوقت عقد جو جنس بیان کی گئی وہ واجب ہوگی ہر صورت میں اور امام صاحب کے نزدیک اگر اعراض پر دونوں متفق ہیں تو

مسمیٰ واجب ہوگا کیونکہ اعراض سے ہزل باطل ہو چکا اور اب حقیقت باقی ہے اور اگر معاہدہ ہزل پر دونوں کا اتفاق ہے تو طلاق موقوف رہے گی زوجہ کے قبول کرنے پر کہ وہ مسمی کو منظور کرلے اس وجہ سے کہ اس کا قبول کرنا عقد میں شرط ہے اور اگر دونوں کا اتفاق اس پر ہے کہ دونوں ہی خالی الذھن تھے بوقت عقد تو جانب حقیقت کو راجح قرار دیتے ہوئے مسمی کو واجب قرار دے دیا جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر دونوں نے اختلاف کیا ہے تو اعراض کے مدعی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہ اصل ہے بایں وجہ کہ جانب حقیقت ہی اصل ہے۔

وان کان الخ:۔اور اگر ہزل ایسے اقرار میں ہے کہ جو کہ فسخ کا محتمل ہے مثلاً بیع جس کی صورت یہ ہے کہ دو افراد نے معاہدہ کرلیا کہ لوگوں کے سامنے تو عقد کرلیں گے اور فی الواقع عقد نہ ہوگا اور ایسا اقرار کہ وہ فسخ کا قبول کرنے والا ہی نہیں مثلاً نکاح طلاق بایں صورت کہ دونوں نے معاہدہ کرلیا کہ لوگوں کے سامنے طلاق دے دیں گے، نکاح کرلیں گے اور فی الواقع ایسا نہ ہوگا تو یہ ہزل اقرار کو باطل کردے گا (یعنی ان ہر دو قسم کے اقراروں کو) اس وجہ سے کہ اقرار میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے اور مخبر عنہ جبکہ باطل ہوگا تو اس کی جانب سے جو خبر دی جارہی ہے وہ حق کیسے ہوسکتی ہے (اس وجہ سے ہزل اقرار کو باطل کردے گا) اور ردت میں ہزل کرنا کفر ہے۔یعنی اگر کسی شخص نے از روئے ہزل کلمات کفر یہ زبان سے جاری کردیئے تو وہ کافر ہو جائے گا شبہ اور جواب۔سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ جبکہ اس کا عقیدہ نہیں بدلا تو وہ کافر کیسے ہوسکتا ہے۔

جواب:۔یہ کفر اس لفظ کی وجہ سے نہیں ہوا جس سے کہ بغیر عقیدہ کے ہزل کیا بلکہ عین ہزل (یعنی نفس ہزل) سے یہ کفر کا حکم عائد ہوا ہے اس وجہ سے کہ ہزلاً کلمات کفر زبان سے جاری کرنا دین کا استخفاف ہے اور دین کا استخفاف کفر ہے۔

لقولہ تعالیٰ قل أباللّٰہ الخ.

**والسفه، عطف على ما قبله، وهو في اللغة الخفّة، وفي الاصطلاح ما عرّفه المصنف بقوله: وهو العمل بخلاف موجب الشرع وإن كان أصله مشروعًا، وهو السرف والتبذير، أي تجاوز الحدّ وتفريق المال إسرافًا. وذلك لا يوجب خللاً في الأهلية، ولا يمنع شيئًا من أحكام الشرع من الوجوب له وعليه؛ فيكون مطالبًا بالأحكام كلها، ويمنع ماله عنه، أي مال السفيه عن السفيه في أول ما يبلغ إجماعاً بالنص، وهو قوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾ وفي الآية توجيهان: أحدهما: أن تكون المعنى على ظاهره، أي لا تؤتوا يا أيها الأولياء، السفهاءَ من الأزواج والأولاد أموالكم التي جعل الله لكم فيها قيامًا؛ لأنهم يضيّعونها بلا تدبير، ثم تحتاجون إليه لأجل نفقاتهم، ولا يؤتونكم، وحينئذٍ لا يكون الآية مما نحن فيه، والثاني: أن يكون معنى أموالكم: أموالهم، وإنما أضيفت إليهم لأجل القيام بتدبيرها، وحينئذٍ يكون تمسّكا لِمَا نحن فيه، أي لا تؤتوا السفهاء أموالهم التي جعل الله لكم فيها تدبيرها وقيامها. ويدلّ على هذا المعنى قوله فيما بعده: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ ولهذا قال أبو يوسف ومحمد: إنه لا يدفع إليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لأجل هذه الآية، وقال**

**أبو حنيفة : إذا بلغ خمسًا وعشرين سنة يُدفع إليه المال وإن لم يؤنس منه الرشدُ؛ لأنه يصير المرء في هذه المدّة جَدًا؛ إذا وفى مدّة البلوغ اثنا عشر سنةً، وأدنى مدّة الحمل ستة أشهر، فيصير حينئذٍ أبا، وإذا ضوعف ذلك يصير جَدًا، فلا يفيد منع المال بعده، وهذا القدر أي عدم إعطائه المال ممّا أجمعوا عليه، ولكنهم اختلفوا في أمر زائد عليه، وهو كونه محجورًا عن التصرفات، فعنده لا يكون محجورًا.**

**(ترجمه وتشریح)** :۔قسم رابع السفه الخ:۔اس کا عطف الجهل پر ہے،لغوی معنی عقل کا خفیف ہونا، ہلکا ہونا، کمزور ہونا اور اصطلاحاً وہ تعریف ہے جس کو مصنف رحمۃ اللہ نے بیان فرمایا ہے۔سفاہت، موجب شرع کے خلاف عمل کرنا اگر چہ اس عمل کی اصل مشروع ہے اور یہ ہے کہ اسراف کرنا، حد سے زائد مال خرچ کرنا۔السرف یعنی مال کے خرچ میں خوب زیادتی کرنا کیونکہ یہ شریعت اور عقل کے مقتضیٰ کے خلاف ہے، اس وجہ سے تعریف میں اس کا ذکر آیا ہے اور یہ اسراف وتبذیر اہلیت میں نقص وخلل کو ثابت نہیں کرتی اور نہ احکام شرع میں سے کسی حکم کے نافذ ہونے کو روکتی ہے، یعنی جن کے وجوب سے اس کیلئے نفع ہوگا یا اس پر نقصان ہوگا۔پس اس شخص سے تمام ہی احکام کا مطالبہ ہوگا اور بلوغ کی ابتداء کے وقت سفیہ سے اس کا مال روک لیا جائے گا بوجہ نص کے "قال الله تعالىٰ وَلَا تُؤْتُوا الخ" اور اس آیت میں مفسرین نے دو توجیہات بیان کی ہیں۔

(۱) اس آیت کے معنی کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے، یعنی اے سفہاء کے اولیاء! (وہ سفہاء خواہ ازواج میں سے ہوں یا اولاد میں سے) اپنے ذاتی اموال انکو نہ دو کہ جن اموال میں اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے قیام واستحکام رکھا ہے کیونکہ وہ اس مال کو بغیر تدبیر کے خرچ کریں گے اس کے بعد تم کو اس مال کی ضرورت پیش آئے گی یعنی ان پر خرچ کرنے کی تو وہ تم کو دے نہ سکیں گے، اس معنی کی صورت میں یہ آیت ہمارے قول کے مطابق نہ ہوگی کہ سفیہ کا مال اس کو نہ دو والثانی دوسری توجیہ آیت بالا کے متعلق مفسرین نے یہ بیان کی ہے۔اموالکم کے معنی اموالهم ہے اور اس صورت میں اولیاء کی جانب سفہاء کے اموال کی اضافت کرنا، اس غرض سے ہے کہ اولیاء کی تدبیر اس مال میں چونکہ جاری ہوتی ہے۔لہٰذا یہ تدبیر اسی طرح کہ جس طرح کے اپنے اموال میں ہوا کرتی ہے یعنی ان کے اموال کو اپنے اموال کے مثل خیال کرتے ہوئے تصرف کیا جائے۔ویدل علی هذا الخ:۔اور اس تفسیر پر مابعد کی آیت فان الخ دلالت کرتی ہے۔چنانچہ حضرات صاحبین رحمهما اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب تک رشد اس نوع بالغ میں نہ آجائے اس وقت تک اس کا مال اس کے سپرد کیا ہی نہ جائے گا خواہ اس کی عمر جس قدر بھی ہو جائے اور حضرت امام صاحب فرماتے ہیں کہ ۲۵ سال کی عمر میں دے دیا جائے اگر چہ رشد اس میں نہ آئے اس وجہ سے کہ اس وقت میں وہ دادا کی حیثیت میں آسکتا ہے۔جس کی صورت یہ ہے کہ ۱۲ سال کی عمر میں وہ بالغ ہوا اور اس کی شادی ہوگئی اور ۶ ماہ بعد بچہ کی ولادت بھی ہوگئی چنانچہ یہ بارہ سال اور چھ ماہ کی مدت میں والد بن گیا اور اس کے لڑکے کا نکاح ۱۲ سال میں بالغ ہونے پر ہوا اور اس کے بعد بھی چھ ماہ بعد بچہ کی ولادت ہوگئی گویا کہ ۲۵ سال کی عمر میں دادا بن سکتا ہے۔پس اب مال کو روکے رکھنے سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ شرط متحقق ہونے کا اب کوئی امکان نہیں ہے۔وهذا الخ اس درجہ تک مال نہ دیا جائے۔سب حضرات کا اتفاق ہے۔البتہ اختلاف اس سے زائد دوسری بات پر ہے۔وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک یہ مال کا نہ دینا حجر نہیں اور وہ سفیہ محجور نہ ہوگا اور حضرات صاحبین رحمهما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ سفیہ محجور ہے چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ نے آئندہ عبارت سے اسی جانب اشارہ کیا ہے۔

وعندهما يكون محجورًا على ما أشار إليه بقوله: وإنه لا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة ، أى سواء كان في تصرّف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق، أو في تصرّف يبطله الهزل كالبيع والإجارة؛ فإن الحجر على الحرّ العاقل البالغ غير مشروع عنده.وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل، وأما فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظرًا له كالصبي والمجنون، فلا يصحّ بيعه، وإجارته، وهبته، وسائر تصرّفاته؛ لأنه يسرف ماله بهذا الطريق؛ فيكون كَلًّا على المسلمين، ويحتاج لنفقته إلى بيت المال.

**(ترجمه وتشریح)**:۔ وانه الخ:۔ حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک سفاہت حجر کو قطعاً ثابت نہیں کرتا۔ اصلاً کی تفسیر حضرت شارح رحمہ اللہ بیان فرماتے ہیں سواء الخ عام ہے کہ وہ ایسے تصرف میں ہو جس کو ہزل باطل نہیں کرتا۔ مثلاً نکاح، عتاق یا ایسے تصرف میں ہو کہ ہزل اس کو باطل کردے مثلاً بیع، اجارہ کیونکہ حضرت امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک عاقل، بالغ پر حجر مشروع نہیں ہے اور اسی طرح حضرات صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان صورتوں میں کہ جن کو ہزل باطل نہیں کردیتا ہے مثلاً طلاق، عتاق، نکاح وغیرہم، اس پر حجر کا حکم نہ ہوگا البتہ وہ امور جن کو ہزل باطل کردیتا ہے۔ اس پر حجر کا حکم ہوگا کہ اس میں اس سفیہ کے مفاد پر نظر کرنا ہے مثل بچہ اور دیوانہ کے کہ یہ دونوں مجموعہ ہیں۔ لہٰذا سفیہ کا بیع کرنا، اجارہ پر دینا، ہبہ کرنا اور دوسرے تمام تصرفات درست نہ ہوں گے کیونکہ وہ اپنے مال کو اسراف وتبذیر کے ساتھ خرچ کریگا (جس کے نتیجہ میں) وہ سفیہ آئندہ مسلمانوں پر بارو بوجھ ہوگا کہ مسلمانوں کو (یا بیت المال سے جو کہ مسلمانوں ہی کا حق ہے) اس کے اخراجات اٹھانے ہوں گے۔ کلا بالفتح بار۔ بوجھ ہونا اور اب بیت المال سے (یا مسلمانوں سے جبکہ بیت المال نہ ہو) نفقہ کی ضرورت پیش آئے گی۔

والسفر، عطف على ما قبله، وهو الخروج المديد عن موضع الإقامة على قصد السير. وأدناه ثلاثة أيام، وأنه لا ينافي الأهلية، أى أهلية الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنية، لكنه من أسباب التخفيف بنفسه مطلقًا لكونه من أسباب المشقة، فسواء توجد فيه المشقة أو لم توجد جعل نفس السفر قائمًا مقام المشقة، بخلاف المرض، فإنه متنوع إلى ما يضرّ به الصوم وإلى ما لا يضرّ، فمتعلّق الرخصة ليس نفس المرض، بل ما يضرّ به الصوم،فيؤثر السفر في قصر ذوات الأربع، وفي تأخير وجوب الصوم إلى عدّة من أيام أُخر لا في إسقاطه، لكنه لما كان من الأمور المختارة، جواب عما يتوهّم أنه لما كان نفس السفر أقيم مقام المشقة، فينبغي أن يصح الإفطار في يوم سافر أيضًا؟ فأجاب بأن السفر لما كان من الأمور المختارة الحاصلة باختيار العبد.ولم يكن موجبًا ضرورة لازمة مستدعية إلى الإفطار كالمرض، فقيل: إنه إذا أصبح صائمًا وهو مسافر أو مقيم فسافر لا يباح له الفطر؛ لأنه تقرر الوجوب عليه بالشروع، ولا ضرورة له تدعوه إلى الإفطار، بخلاف المريض إذا نوى الصوم، وتحمّل على نفسه مشقة المرض، ثم أراد أن يفطر حلّ له ذلك، وكذا إذا كان صحيحًا من أول النهار ناويًا للصوم، ثم مرض حلّ له الفطر؛ لأنه

**أمر سماوی لا اختیار للعبد فیه، والمرخّص للفطر موجود، فصار عذرًا مبیحًا للفطر.**

(**ترجمه وتشریح**):۔ والسفر الخ:۔ اس کا عطف الجھل پر ہے اور یہ کسبی اعذار کی قسم پنجم ہے۔ تعریف اس مقروض کا مقام اقامت سے باہر نکل جانا سفر (سیر) کے قصد کے ساتھ سفر کی کم از کم مدت تین یوم ہے اور سفر اہلیت خطاب کے منافی نہیں ہے اس وجہ سے کہ عقل اور قدرت بدنیہ دونوں باقی رہتی ہے البتہ یہ اس کے نفس سے علی الاطلاق تخفیف کا سبب ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ سفر اسباب مشقت میں سے ایک سبب ہے، مطلقا کی تشریح یہ ہے کہ عام ہے کہ سفر میں مشقت پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ اب نفس سفر ہی قائم مقام مشقت کے ہوگیا ہے۔ (جس کی تفصیل گزر چکی) بخلاف مرض کے کہ وہ مختلف نوع کا ہوا کرتا ہے۔ بعض مرض روزہ کیلئے مضر ہوتا ہے اور بعض مرض نہیں ہوتا لہٰذا مرض میں رخصت کا تعلق نفس مرض سے نہیں ہوگا بلکہ جو مرض روزہ کو ضرر دے گا وہ تخفیف کا سبب قرار دیا جائے گا (جس کا اندازہ طبیب حاذق کی رائے یا تجربہ یا غلبہ ظن ہے) فیؤثر الخ لہٰذا سفر کا یہ اثر ہوگا کہ چار رکعت والی نماز میں قصر ہے اور روزہ کے وجوب میں تاخیر ہوگی اور یہ تاخیر دوسرے زمانہ تک کیلئے البتہ سفر کا اثر یہ نہ ہوگا کہ نفس روزہ کو ہی کو ساقط کردے۔ لکنه الخ ایک سوال مخیلہ کا جواب دینا مقصود ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب سفر کو قائم مقام مشقت کے تسلیم کرلیا گیا تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس دن سفر شروع کردے اور وہ روزہ دار ہے تو اب سفر شروع کرنے کے وقت افطار کرسکتا ہے **جواب** نہیں کہ یہ سفر اس وقت موجب بنے گا جبکہ ایسے امور میں سے ہو جو کہ بندہ کے اختیار سے حاصل ہونے والے ہوں۔ اس میں سفر نہ کیا ہو اور سفر موجب نہیں اس ضرورت لازمہ کا جو کہ افطار کیلئے مجبور کرنے والا ہو بلکہ اس رخصت کے باوجود وہ اگر روزہ رکھ لے تو روزہ رکھنا درست ہوگا۔

(**فائدہ**) البتہ مناسب اس وقت جبکہ نفس پر ضرر کا اندیشہ ہے تو افطار اولیٰ ہوگا (یعنی روزہ نہ رکھا جائے۔ اس جگہ یہ مطلب نہیں کہ روزہ دار روزہ توڑ دے) جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ (۲) نماز کے حق میں اختیار نہ ہوگا احناف کے نزدیک جس کی تفصیل گزر چکی کہ اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے۔ کالمرض یعنی جس طرح مرض کی حالت جبکہ وہ زیادہ ہے تو اب لازمی طور پر روزہ افطار کرنا ہوگا۔ ورنہ ہلاکت نفس کا گناہ ہوگا۔ اب یہ مرض افطار کیلئے مجبور کرنے والا ہے۔

فقیل الخ:۔ پس بعض حضرات کا قول ہے کہ اگر ایک شخص نے صبح اس حالت میں کی کہ وہ روزہ دار ہے اور یہ شخص مسافر ہے یا مقیم اب اس کے بعد اس نے سفر کو اختیار کرلیا تو اس کیلئے افطار مباح نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے روزہ کی ابتداء کردی تو وجوب اب اس پر مقرر ہو چکا (تخفیف وغیرہ کا حکم شروع کرنے سے قبل کا ہے) اور نہ کوئی ضرورت ایسی ہے جو کہ اس کو مجبور کرتی ہو افطار کیلئے بخلاف مرض البتہ مرض کا حکم اس کے برخلاف ہے اگر روزہ کی نیت کرلی اور نفس پر مشقت کو ڈال دیا۔ اب اس نے ارادہ کیا کہ مرض کی شدت کی وجہ سے افطار کردے تو یہ مباح ہے اور اسی طرح اگر ایک شخص ابتداء دن میں تندرست تھا اور اس نے روزہ کی بھی نیت کرلی تھی اس کے بعد اب وہ بیمار ہوگیا تو اس کیلئے بھی افطار کرنا حلال ہے، اس وجہ سے کہ مرض ایک حکم سماوی ہے جس میں بندہ کو کوئی اختیار نہیں ہے اور افطار کی رخصت دینے والا عذر وسبب موجود ہے لہٰذا وہ عذر افطار کے حق میں مباح کرنے والا ہوگیا۔

**ولو أفطر المسافر فی الصورتین المذکورتین کان قیام السفر المبیح شبهة فلا تجب الکفارة، وإن أفطر المقیم الذی نوی الصوم فی بیته، ثم سافر لا تسقط عنه الکفارة،**

بخلاف ما إذا مرض بعد أن أفطر في حال صحته تسقط به الكفارة؛ لأن المرض أمر سماوی لا اختيار فيه للعبد، فكأنه أفطر في حال المرض. وأحكام السفر، أی الرخصة التی تتعلّق بها أحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن النبی ، فإنه كان يرخّص المسافر حين يخرج من عُمران المصر. وإن لم يتمّ السفر علة بعدُ؛ لأن السفر إنما يكون علة تامة إذا مضى ثلاثة أيام بالميسرة، فكان القياس قبله أن لا تثبت الرخصة بمجرّده، ولكن تثبت تلك تحقيقًا للرخصة فی حق الجميع؛ إذ لو توقّف الترخص على تمام العلة لم يثبت الترفية فی حق الكل، فيفوت الغرض المطلوب.

(**ترجمہ وتشریح**) :۔ولو افطر الخ:۔اور اگر مسافر نے مذکورہ ہر دو صورتوں میں روزہ کو افطار کر دیا (اصبح صائما الخ اصبح صائماوهو مقيم الخ) تو یہ سفر کے مشابہ ہو جائے گا۔لہٰذا کفارہ واجب نہ ہوگا اور اگر مقیم نے حالت اقامت میں افطار کر دیا کہ اس نے اپنے گھر روزہ کی نیت کر لی تھی اس کے بعد سفر اختیار کیا تو اب افطار کرنے کی وجہ سے کفارہ جو واجب ہو چکا تھا وہ ساقط نہ ہوگا۔اس کے برخلاف اگر افطار کیا حالت مرض میں اور افطار کے بعد بیمار ہو چکا تو اس کے ذمہ سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ مرض ایک امر سماوی ہے جس میں بندہ کو اختیار نہیں ہے گویا کہ اس نے حالت مرض ہی میں افطار کیا تھا۔

والاحکام الخ:۔یعنی جو رخصت کہ سفر کے ساتھ احکام میں متعلق ہے ثابت ہو جائے گی نفس سفر سے ہی اور اس کا ثبوت سنت مشہورہ سے ہے وہ یہ ہے، عن النبی ﷺ الخ آپ مسافر کو رخصت دیا کرتے تھے جبکہ وہ بستی کی آبادی سے باہر نکل آتا۔ وان الخ اگرچہ خروج کے بعد اس نے علت کو مکمل نہ کیا ہو کیونکہ سفر علت تامہ اس وقت ہوگی جبکہ تین دن کا سفر ہو جائے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے قبل رخصت کا حکم نہ ہونا چاہئے تھا کہ محض سفر شروع کر دینے سے یہ رخصت ثابت ہو جائے لیکن یہ رخصت ثابت ہے سنت مشہورہ سے تاکہ کل مدت میں رخصت محقق ہو جائے کیونکہ اگر رخصت کو تمام علت پر موقوف کر دیا جائے تو کل مدت سفر کے حق میں سہولت وراحت ثابت نہ ہوگی اور اس رخصت سے جو مقصود مطلوب ہے وہ فوت ہو جائے گا۔

والخطأ، عطف على ما قبله، وهو فی اللغة: ضد الصواب، وفی الاصطلاح: وقوع الشیء على خلاف ما أريد. وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد، فلو أخطأ المجتهد فی الفتوى بعد استفراغ الوسع لا يكون آثمًا، بل يستحقّ أجرًا واحدًا، ويصير شبهة فی دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ، ولا يؤاخذ بحدّ أو قصاص، فإن زُفّت إليه غير امرأته فظنها أنها امرأته فوطئها لا يحدّ، ولا يصير آثمًا كإثم الزنا، وإن رأى شبحًا من بعيد، فظنه صيدًا، فرمى إليه وقتله، وكان إنسانًا لا يكون آثمًا إثم العمد، ولا يجب عليه القصاص. ولم يجعل عذرًا فی حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان إذا أتلف مال إنسان خطأً ووجبت به الدية إذا قتل إنسانًا خطأً؛ لأن كلها من حقوق العباد، وبدل المحل، لا جزاء الفعل. وصحّ طلاقه، أی طلاق الخاطئ كما إذا أراد أن يقول لامرأته: أقعدی فجرى على لسانه أنت طالق يقع به الطلاق عندنا، وعند الشافعی لا يقع

**قياسًا على النائم ولقوله: رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان، ونحن نقول: إن النائم عديم الاختيار، والخاطئ المختار مقصر، والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة، لا حكم الدنيا بدليل وجوب الدية والكفارة.**

**(ترجمہ وتشریح)**:۔والخطاء کا عطف الجهل پر ہے اور یہ قسم سادس ہے اقسام مذکورہ میں سے۔خطاء ضد ہے صواب کی۔اصطلاحی معنی ارادہ کے خلاف کسی شئی میں واقع ہو جانا اور یہ ایسا عذر ہے جو کہ حق اللہ تعالیٰ کے ساقط ہونے کیلئے قابل قبول ہے۔بشرطیکہ اجتہاد سے یہ خطاء ہو جائے لہٰذا جو مجتہد اجتہاد میں باوجود پوری کوشش کے خطاء کر جائے تو وہ ق رنہ ہوگا بلکہ اجتہاد پر ایک اجر اس کو حاصل ہوگا اور (وہ خطاء) شبہ کے درجہ میں ہوگی سزا کے دفع کرنے میں۔چنانچہ خطاء کنندہ نہ نہیں رہوتا ہے اور نہ حد اور نہ قصاص اس سے لیا جاتا ہے۔ایک فرع: پس اگر زوجہ کے علاوہ غیر زوجہ شب زفاف (پہلی رات) میں اس کے پاس بھیج دی گئی اور اس نے گمان کیا کہ وہ اس کی زوجہ ہے اس نے اس سے وطی کر لی تو اس پر نہ حد آئے گی اور نہ وہ ق رہوگا مثل زنا کرنے والے کے (۲) اگر کسی شخص نے دور سے ایک شبیہ دیکھی اور اس نے گمان کیا کہ وہ صید (شکار) ہے۔اس نے اس کی جانب تیر پھینک دیا شکار کرنے کی غرض سے اور اس کو قتل کر دیا۔حالانکہ وہ انسان تھا تو یہ شخص سمار نہ ہوگا اور گناہ جو کہ عمد کا ہوتا ہے وہ اس پر نہ ہوگا اور نہ اس پر قصاص واجب ہوگا۔

ولم يجعل الخ:۔اور خطا کو حقوق العباد میں عذر تسلیم نہیں کیا گیا۔چنانچہ خطاء اگر کسی انسان کے مال کو ضائع کر دیا تو اس عدوان کا ضمان واجب ہوگا اور خطاء سے دیت بھی واجب ہوگی اگر خطاء کسی انسان کو قتل کر ڈالا۔اس وجہ سے کہ سب ہی امور حقوق العباد میں سے ہیں اور محل کا بدل ہے فعل کی جزاء نہیں۔چنانچہ اگر ایک جماعت نے کسی شخص کے مال کو ضائع کیا ہے تو اس کا ضمان سب ہی پر ہوگا اور اگر یہ جزاء فعل ہوتی تو سب پر ہی کامل وجوب ہوتا۔

وصح الخ:۔اور خاطی کی طلاق درست ہو جائے گی۔مثلاً ایک شخص اپنی زوجہ کو یہ کہنا چاہتا تھا کہ اقعدی (بیٹھ جا) لیکن خطاء یہ کہہ دیا انت طالق تو احناف کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ نائم پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور دوسری دلیل حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کی یہ حدیث ہے قال رسول اللہ ﷺ رفع عن امتي الخ ونحن نقول الخ احناف کا جواب یہ ہے کہ نائم اور خاطی میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ نائم عدیم الاختیار ہے اور خاطی مختار ہے (اس دلیل سے کہ عاقل ہے، بالغ ہے، بیدار ہے مجبور نہیں) اور حدیث بالا کا جواب یہ ہے کہ مراد اس حدیث سے یہ ہے کہ حکم اخروی اس سے اٹھالئے گئے ہیں نہ کہ دنیوی احکام۔اس دلیل سے کہ سب ہی کے نزدیک دیت اور کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔باوجود خطاء کے۔المختار مقصر ایک گونہ محدود اختیار یعنی خاطی کا ایک حد تک اختیار باقی ہوتا ہے۔لہٰذا اس کو بااختیار قرار دے دیا گیا۔

**ويجب أن ينعقد بيعه، أي بيع الخاطئ كما إذا أراد أحد أن يقول: الحمد لله، فجرى على لسانه بعت منک کذافقال المخاطب: قبلت. وهذا معنى قوله: إذا صدّقه خصمه، وقيل: معناه: أن يصدّق الخصم بأن صدور الإيجاب منک کان خطأً؛ إذ لو لم يصدّق في ذلک يکون حکمه کحکم العامد. ويکون بيعه کبيع المکره يعني ينعقد فاسدًا؛ لأن**

جريان الكلام على لسانه اختيارى فينعقد، ولكن يفسد لعدم وجود الرضاء فيه. والإكراه، وهو عطف على ما قبله، وبه تمام الأمور المعترضة المكتسبة، وهو حمل الإنسان على ما يكرهه، ولا يريد ذلك الإنسان مباشرته لو لا أكرهه. وهو، أى الإكراه على ثلاثة أقسام لأنه إما أن يعدم الرضاء ويفسد الاختيار، وهو الملجئ، أى الإكراه الملجئ بما يخاف على نفسه أو عضو من أعضائه بأن يقول: إن لم تفعل كذا لأقتلنك، أو لأقطعن يدك، فحينئذٍ ينعدم رضاؤه، ويفسد اختياره ألبتة. أو يعدم الرضاء، ولا يفسد الاختيار، وهو الإكراه بالقيد أو الحبس مدّة مَديدة، أو بالضرب الذى لا يخاف على نفسه التلف، فإنه يبقى اختياره حينئذٍ، ولكن لا يرضى به. أو لا يعدم الرضاء، ولا يفسد الاختيار، وهو أن يُهمّ بحبس أبيه أو ابنه أو زوجته أونحوه، فإن الرضاء والاختيار كلاهما باقٍ.

**(ترجمہ وتشریح)**:۔ ویجب الخ:۔ اور جب اس کا اختیار تسلیم ہو چکا تو خاطی کی بیع ثابت ہوگی مثلاً ایک شخص کا ارادہ یہ کلام زبان سے نکالنے کا تھا الحمدللہ لیکن اس کی زبان پر یہ جاری ہو گیا "بعت منك كذا" مخاطب نے جواب دے دیا قبلت۔ یہ مطلب ہے اس عبارت "اذا صدقه خصمه" کا یعنی فریق ثانی نے اس کی تصدیق کر دی اور بائع کے ایجاب کو قبول کرلیا اور دوسرا قول اس عبارت کے معنی میں یہ ہے کہ فریق ثانی تصدیق کر دے کہ یہ ایجاب فریق اول سے خطاء ہو گیا ہے۔ لہٰذا اگر فریق ثانی نے اس کی تصدیق نہیں کی بلکہ اس کا دعویٰ تو یہ ہے کہ خطاء یہ ایجاب نہیں ہوا ہے تو اب اس کا حکم مثل اس کے ہوگا جس نے عمداً قصداً ایجاب کیا ہوا اور اب اس بیع کا حکم بیع مکرہ کے حکم کے مثل ہوگا، یعنی یہ بیع فاسد منعقد ہوگی۔ اس وجہ سے کہ کلام چونکہ اختیار طور پر جاری ہوا۔ اس وجہ سے بیع تو منعقد ہو جائے گی لیکن رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے یہ عقد فاسد ہوگا۔

والاکراہ الخ:۔ اس کا عطف الجھل پر ہے اور کسبی امور معترضہ کی یہ آخری قسم ہے۔ اکراہ یہ ہے کہ ایک شخص کو مجبور کرنا کسی ایسے کام پر جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا کہ اس کام کو کرے اگر اس پر جبر نہ کیا جاتا۔ یعنی اگر اس پر جبر نہ ہوتا تو وہ اس کام کو نہ کرتا۔ وھو الخ اور اکراہ کی تین قسمیں ہیں۔ لانہ الخ دلیل حصر کے ذریعہ ان اقسام ثلثہ کو بیان کرتے ہیں۔ (۱) اکراہ ملجی یعنی رضامندی معدوم اور اختیار فاسد ہو جائے جس کو اکراہ ملجی سے موسوم کیا گیا ہے۔ الجاء سے ماخوذ ہے یعنی قطعی مجبور ہو گیا ناچار کر دینا بما الخ کہ اس کو خوف دلایا گیا ہے نفس کے ہلاک کرنے یا اس کے کسی عضو کے ضائع کرنے کے ساتھ مثلاً یہ کہا کہ اگر تو نے اس کام کو نہ کیا تو میں تجھ کو قتل کر ڈالوں گا یا تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا۔ اس وقت اس کا اختیار ختم ہو گیا اور اس کی رضامندی معدوم ہو گئی۔ (۲) رضامندی معدوم اور اختیار فاسد نہ ہوا ہو۔ یہ اکراہ کرنا قید کی دھمکی یا طویل مدت تک حبس کرنے یا ایسی ضرب کی دھمکی دے کر اکراہ کیا کہ اس میں جان کے ہلاک ہونے کا اندیشہ نہیں ہے۔ اس صورت میں اس کا اختیار باقی رہ جاتا ہے لیکن وہ اس پر راضی نہیں ہے کہ یہ کام کرے۔

اولا یعدم الخ:۔ نہ تو رضامندی معدوم ہوئی اور نہ اختیار فاسد ہوا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اندیشہ کرتا ہے کہ اس کے والد، ولد، یا زوجہ وغیرہ کو قید کر لے گا تو اس صورت میں اختیار اور رضامندی دونوں باقی ہیں۔ یھم ماخوذ ہے اہمام سے کسی کو غمزدہ کر دینا، بے آرام بنا دینا۔

والإكراه بجملته أى بجميع هذه الأقسام لا ينافى الخطاب والأهلية لبقاء العقل والبلوغ الذى عليه مدار الخطاب والأهلية، وأنه متردّد بين فرض، وحظر، وإباحة، ورخصة، يعنى أن الإكراه أى العمل به منقسم إلى هذه الأقسام الأربعة، ففى بعض المقام العمل به فرض كأكل الميتة إذا أكره عليه بما يوجب الإلجاء، فإنه يفترض عليه ذلك، ولو صبر حتى يموت عوقب عليه؛ لأنه ألقى نفسه إلى التهلكة، وفى بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة، فإنه يحرم فعلهما عند الإكراه الملجئ، وفى بعضه العمل به مباح كالإفطار فى الصوم، فإنه إذا أكره عليه يباح له الفطر، وفى بعضه العمل به رخصة كإجراء كلمة الكفر على لسانه إذا أكره عليه يُرخّص له ذلك بشرط أن يكون القلب مطمئنًا بالتصديق، والإكراه ملجئًا، والفرق بين الإباحة والرخصة أن فى الرخصة لا يباح ذلك الفعل بأن ترتفع الحرمة، بل يعامل معاملة المباح فى رفع الإثم، وفى الإباحة ترتفع الحرمة، وقيل: لا حاجة إلى ذكر الإباحة لدخولها فى الفرض أو الرخصة؛ إذ لو كان المراد بها إباحة الفعل مع الإثم فى الصبر فهى الفرض، وإن كان بدون الإثم فى الصبر فهى الرخصة؛ فإفطار الصائم المكره إن كان مسافرًا ففرض، وإن كان مقيمًا فرخصة، ولم يوجد ما يساوى الإقدام والامتناع فيه فى الإثم والثواب حتى يكون مباحًا. ولا ينافى الاختيار، أى لا ينافى الإكراه اختيار المكرَه (بالفتح)، لكن الاختيار فاسد، فإذا عارضه اختيار صحيح، وهو اختيار المكرِه (بالكسر) وجب ترجيح الصحيح على الفاسد إن أمكن كما فى الإكراه على القتل، وإتلاف المال حيث يصلح المكرَه (بالفتح) أن يكون آلة للمكرِه (بالكسر)، فيضاف الفعل إلى المكرِه (بالكسر). ويلزمه حكمه.

**(ترجمه وتشریح)**: ۔والاکراہ الخ اور اکراہ کی یہ جملہ اقسام خطاب اور اہلیت کے منافی ہیں چونکہ عقل اور بلوغ دونوں باقی ہیں جن پر خطاب کا مدار اور اہلیت کا مقام ہے۔ وانہ الخ اور اکراہ پر عمل کرنا متردد ہے ان چار اقسام کے درمیان (۱) فرض (۲) ناجائز (۳) اباحت (۴) رخصت۔ ففی الخ بعض حالات میں عمل کرنا اس کے مطابق کہ جس کے کرنے پر اکراہ کیا گیا ہے فرض ہے۔ مثلاً ایک شخص کو مردار کے کھانے پر مجبور کیا گیا جان کے ہلاک کرنے یا عضو کے ہلاک کرنے کی دھمکی کے ساتھ تو اب اس مجبور پر فرض ہے کہ وہ اس کو کھالے اور اگر اس نے صبر کرلیا اور وہ مرگیا تو چونکہ اس نے اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈال دیا اس وجہ سے سے رہوگا (قال تعالیٰ لَاتُلْقُوا بِاَیْدِیْکُمْ الخ)۔ (۲) اور بعض مواقع میں عمل کرنا حرام ہے۔ مثلاً زنا قتل نفس جو کہ بے قصور ہے تو یہ عمل کرنا حرام ہے (خواہ یہ اکراہ ملجی ہو)۔ (۳) اور بعض مواقع میں اس پر عمل کرنا مباح ہے مثلاً روزہ میں افطار کرنا کہ ایک شخص پر جب اکراہ کیا گیا کہ وہ افطار کرلے تو اس کیلئے مباح ہے اب افطار کرنا۔ (۴) بعض مواقع میں عمل کرنا رخصت کا درجہ ہے، مثلاً زبان سے کلمہ کفر جاری کرنا۔ جبکہ ایک شخص پر اس کیلئے جبر کیا گیا ہو تو اس کی رخصت دی گئی ہے بشرطیکہ تصدیق قلبی پر قلب مطمئن ہے اور اکراہ الجائی ہو۔

والفرق الخ:۔رخصت اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں وہ فعل مباح نہ ہوگا بایں طور کہ حرمت اس فعل کی ختم ہو جائے گی بلکہ گناہ کے رفع میں اس کے ساتھ وہ معاملہ ہوگا جو کہ کسی مباح فعل میں ہوا کرتا ہے اور اباحت والی شکل میں حرمت ہی ختم ہو جاتی ہے اور بعض مشائخ کی رائے ہے کہ مستقل طور پر اباحت کے ذکر کی ضرورت نہیں رہ جاتی کیونکہ اباحت فرض اور رخصت میں داخل ہے، کیونکہ اگر اباحت سے مراد اباحت فعل مع الاثم ہے صبر کرنے میں تو وہ فرض ہے اور اگر اباحت سے مراد بغیر گناہ کے ہے صبر کرنے میں تو وہ رخصت ہے، مجبور روزہ دار کا افطار کرنا (بوجہ اکراہ کے) اگر وہ مسافر ہے تو یہ افطار فرض ہوگا اور اگر مقیم ہے تو افطار رخصت کے درجہ میں ہوگا۔

ولم یوجد الخ:۔اور کوئی شئ ایسی نہیں پائی گئی جو کہ اقدام علی الفعل اور امتناع عن الفعل میں برابر ہو اثم (گناہ) اور ثواب میں کہ ایک شئ مباح ہو اور اختیار کے منافی نہ ہو۔یعنی مکرہ کے اختیار کے منافی نہ ہو اکراہ لیکن مکرہ کا اکراہ فاسد ہے۔لہٰذا جب اختیار صحیح عارض ہو جائے اور اختیار صحیح مکرہ (بالکسر) کا اختیار ہے تو فاسد پر صحیح اختیار کو ترجیح دی جائے گی اگر یہ ترجیح دینا ممکن ہو۔مثلاً اکراہ کرنا کسی کے قتل پر، مال کے ضائع کرنے پر جبکہ مکرہ صلاحیت رکھتا ہو (مکرہ) بالکسر کے آلہ کار بننے کی تو اب فعل کی اضافت مکرہ (بالکسر) کی جانب ہوگی اور اس کا حکم اسی اکراہ کرنے والے پر لازم ہوگا۔

**وإلا، أى وإن لم يكن نسبة الفعل إلى المكرِه (بالكسر) كما فى الأقوال وفى بعض الأفعال بقى منسوبًا إلى الاختيار الفاسد، وهو اختيار المكرَه (بالفتح)، فجعل المكره مؤاخذاً بفعله. ثم فرّع على هذا بقوله: ففى الأقوال لا يصلح المكره، أى يكون آلة لغيره؛ لأن التكلم بلسان الغير لا يتصوّر، فاقتصر عليه، أى حكم القول على المكرَه بالفتح، فإن كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقّف على الرضاء لم يبطل بالكُره كالطلاق ونحوه من العتاق، والنكاح، والرجعة، والتدبير، والعفو عن دم العمد، واليمين، والنذر، والظهار، والإيلاء، والفيء القولى فيه، والإسلام، فإن هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف على الرضاء، فلو أكره بها أحد وتكلّم بها لم يبطل بالكُره، وتنفذ على المكره (بالفتح) فقط. وإن كان يحتمله ويتوقف على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر ههنا أيضًا، وهو المكره (بالفتح). إلا أنه يفسد لعدم الرضاء، فينعقد البيع فاسدًا، ولو أجازه بعد زوال الإكراه يصحّ؛ لأن المفسد زال بالإجازة. ولا تصحّ الأقارير كلها؛ لأن صحّتها تعتمد على قيام المخبر بها، وقد قامت دلالتها على عدمه، أى عدم ثبوت المخبر بها؛ لأنه يتكلّم دفعًا للسيف عن نفسه، لا بوجود المخبر بها، ولا يجوز أن يجعل مجازًا عن شيء؛ لأنه لا يقصد المجاز مع قيام دليل الكذب، وهو الإكراه.**

**(ترجمه وتشریح)**:۔والا الخ یعنی اگر فعل کی نسبت مکرہ کی جانب نہیں ہو سکتی مثل اقوال اور بعض افعال کے۔ (مثلاً اکل وشرب) تو اب یہ فعل منسوب رہے گا فاسد کی جانب ہی اور وہ اختیار مکرہ ہے اور اس مکرہ ہی کو اس فعل پر ماخوذ کیا جائے گا اور اسی سے ضمان وغیرہ لیا جائے گا۔

ثم الخ:۔اس کے بعد مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس قاعدہ پر فرع کو قائم کیا ہے اس عبارت ففی الاقوال الخ سے۔پس اقوال میں مکرہ (بالفتح) غیر کا آلہ نہیں بن سکتا کیونکہ دوسرے کی زبان سے کلام کرنا تصور کے بھی خلاف ہے۔لہذا حکم کا اقتصار صرف مکرہ (بالفتح) پر ہی ہوگا۔اگر وہ کلام ایسا ہے جو کہ فسخ نہیں ہوسکتا اور نہ وہ کلام موقوف ہوتا ہے رضامندی پر (بلکہ بغیر رضامندی ہی کے نافذ ہوجاتا ہے) تو وہ کلام اکراہ سے باطل نہ ہوگا۔(اور وہ نافذ ہوجائے گا) مثلاً طلاق، عتاق، نکاح، رجعت، تدبیر، دم عمد کو معاف کرنا، یمین، نذر، ظہار، ایلاء، فی قولی، اسلام قبول کرنا یہ وہ تصرفات ہیں کہ ان تمام میں فسخ کا احتمال نہیں ہے اور نہ یہ رضامندی پر موقوف ہوتے ہیں اور اگر کوئی شخص ان میں سے کسی کیلئے مجبور کیا گیا اور کلام کرلیا تو وہ اکراہ سے باطل نہ ہوگا اور مکرہ پر جاری و نافذ ہوں گے۔اپنی زوجہ کو طلاق دی تو واقع ہوجائے گی، رجعت کی تو وہ رجعت ثابت ہوجائے گی۔وقس علی هذا فی البواقی۔فقط یعنی مکرہ سے کوئی اس کا تعلق نہ ہوگا صرف مکرہ سے ہی اس کا تعلق ہوگا۔

وان الخ:۔اور اگر اس نے ایسا کلام کیا ہے جس میں فسخ کا احتمال ہے یا وہ رضامندی پر موقوف ہوتا ہے مثلاً بیع، اجارہ وغیرہما تو ان میں بھی مکرہ (جو کہ فعل کرنے والا ہے) پر اقتصار ہوگا مگر عدم رضامندی کی وجہ سے وہ فاسد ہوجائے گا۔لہذا اس بیع اور اجارہ کا حکم فاسد کا ہوگا اور اکراہ کے ختم کے بعد اگر اس کو جائز قرار دے دیا تو اب وہ عقد صحیح ہوجائے گا۔اس وجہ سے اجازت سے مفسد ختم ہوگیا اور دوسری قسم کے اقرار درست نہ ہوں گے اکراہ کے ساتھ۔کیونکہ اقرار کی صحت کا اعتماد کیا جاتا ہے مخبر بہ کے قیام پر اور مخبر بہا کے عدم ثبوت پر دلیل قائم ہے کیونکہ متکلم بالاقرار نے جو کلام (اقرار) کیا ہے وہ اپنی جان بچانے کی غرض سے کیا ہے نہ کہ مخبر بہا کے وجود کی وجہ سے اور یہ بھی جائز نہیں کہ اقرار کو مجازی تسلیم کرلیا جائے (کہ وہ کسی شی سے مجاز ہے) اس وجہ سے کہ دلیل کذب (یعنی اس جگہ اکراہ ہے) کے ہوتے ہوئے مجاز کا قصد نہیں ہوسکتا۔

**والأفعال قسمان: أحدهما: كالأقوال، فلا يصلح أن يكون المكره فيه آلة لغيره كالأكل، والوطئ، والزنا، فيقتصر على المكره؛ لأن الأكل بفم الغير لا يتصوّر، وكذا الوطئ بآلة الغير لا يتصوّر، فإذا أكره الإنسان أن يأكل في الصوم يفسد صوم الآكل ولا يفسد صوم الآمر إن كان صائمًا، وكذا لو أكره أن يأكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر، ولكنهم اختلفوا في حق الضمان، فقيل: يجب الضمان على المكره دون الآمر، وإن كان المكرَه يصلح آلة للآمر من حيث الإتلاف؛ لأن منفعة الأكل حصلت له، وقيل: لو أكره على أكل مال نفسه، فإن كان جائعًا لا يجب على الآمر شيء؛ لأن منفعته رجعت إلى الآكل، وإن كان شبعان تجب عليه قيمته؛ لأن منفعته لم ترجعا إلى الآكل، ولو أكره على أكل مال الغير يجب الضمان على المكرِه، سواء كان جائعًا أو شبعان؛ لأنه من قبيل الإكراه على إتلاف ماله، فيجب الضمان، وكذا إذا أكره إنسان أن يطأ، فإن كان مع غير امرأته، فيجب عليه الحدّ ويكون آثمًا، ولا ينتقل هذا الفعل إلى الآمر على ما سيأتي، وإن كان مع امرأته في الصوم، أو في الاعتكاف، أو الإحرام، أو الحيض، فينبغي أن يكون هذا أيضًا مقتصرًا على الفاعل، ويأثم هو، ويجب ما يجب من القضاء والكفارة، والضمان في**

ماله وما رأيت رواية على أنه يرجع به على المكره الآمر أم لا.

(**ترجمه وتشریح**) :۔والافعال الخ:۔اقوال پر اکراہ کی تفصیل کے بعد افعال پر اکراہ کی تفصیل ہے۔افعال کی دو قسمیں ہیں۔(۱) مثل اقوال کے افعال ان میں مکرہ دوسروں کا آلہ نہیں بن سکتا مثل اکل وشرب وطی اور زنا کے۔لہٰذا حکم مکرہ پر بھی عائد ہوگا کیونکہ اکل وشرب دوسرے کے منہ سے ممکن نہیں اور ایسے ہی وطی کرنا بھی دوسرے کے آلہ سے ممکن نہیں لہٰذا اگر کوئی شخص روزہ کی حالت میں کھانے پر مجبور کیا گیا تو آکل کا روزہ ٹوٹ جائے گا اور آمر (اکراہ کرنے والے کا) روزہ نہیں ٹوٹے گا اگر وہ اکراہ کرنے والا روزہ دار ہے اور اسی طرح اگر دوسرے کے مال کو کھانے پر مجبور کیا گیا تو کھانے والا فع رہوگا۔آمر نہ ہوگا۔

والخ:۔البتہ حق ضمان میں اختلاف ہے علماء ومشائخ کے درمیان بعض حضرات کی رائے ہے کہ مکرہ پر ضمان ہوگا آمر پر نہیں۔

وان كان الخ:۔اگر چہ مکرہ (مکرہ) کا آلہ بن سکتا ہے ہلاک کرنے کیلئے۔تب ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ کھانے کا نفع مکرہ کو حاصل ہوا ہے آمر کو نہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اپنے ذاتی مال کے کھانے پر اکراہ کیا ہے تو اگر وہ مکرہ بھوک سے تھا تو آمر پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کھانے کا نفع خود اسی کو پہنچا ہے اور اگر مکرہ شکم پر تھا تو اب آمر پر قیمت واجب ہوگی کیونکہ آکل کو اس کا نفع حاصل نہیں ہوا اور اگر اکراہ دوسرے کے مال کو کھانے پر ہوا تھا تو اب مکرہ (آمر) پر ضمان واجب ہوگا۔ کھانے والا بھوک کی حالت میں تھا یا شکم سیر تھا کیونکہ یہ اکراہ تھا مال کے ضائع کرنے پر، لہٰذا ضمان واجب ہوگا۔

وكذا الخ:۔یہی تفصیل وطی کے مسئلہ میں ہے اگر اکراہ ہوا دوسرے کی عورت سے وطی کرنے پر تو وطی کرنے والے پر حد آئے گی اور وہ ق رہوگا اور آمر کی جانب یہ فعل منتقل نہ ہوگا۔تفصیل عنقریب آرہی ہے اور اگر اکراہ ہوا اس کی زوجہ ہی کے ساتھ روزہ کی حالت، اعتکاف کی حالت، حیض کی حالت میں تو اب یہی مناسب ہے کہ اس کا حکم صرف فاعل پر ہو اور وہی ق ر ہوگا اور جن امور سے قضاء اور کفارہ واجب ہوتا ہے وہ واجب اسی پر ہو اور ضمان کا وجوب وطی کرنے والے کے مال میں ہی ہو اور شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے کوئی روایت ایسی نہیں دیکھی کہ بعد میں مکرہ آمر سے نقصان کا مطالبہ کرے یا نہ کرے۔

والثاني: أي القسم الثاني من الأفعال ما يصلح المكره فيه أن يكون آلة لغيره كإتلاف النفس والمال، فإنه يمكن للإنسان أن يأخذ آخر ويلقيه على مال أحد ليتلفه، أو نفس أحد ليقتله. فيجب القصاص على المكرِه (بالكسر) إن كان القتل عمدًا بالسيف؛ لأنه هو القاتل، والمكره آلة له كالسكين، وهذا عند أبي حنيفة، وقال محمد وزفر: يجب على المكرَه؛ لأنه الفاعل الحقيقي وإن كان الآخر آمرًا، وقال الشافعي: يجب عليهما، أمّا المكرِه فلكونه آمرًا، وأمّا المكرَه فلكونه فاعلاً، وقال أبو يوسف: لا يجب عليهما لكون الشبهة دائرة له عنهما. وكذا الدية على عاقلة المكرِه إن كان القتل خطأً، وكذا الكفارة أيضًا تجب عليه.

(**ترجمه وتشریح**) :۔والثاني الخ:۔افعال کی دوسری قسم۔ان افعال میں مکرہ (بالفتح) دوسرے کا آلہ بن سکتا ہے۔مثلاً مال کا ضائع کرنا، مال کو ہلاک کرنا۔پس انسان کیلئے یہ ممکن ہے کہ مال کوئی ایک شخص لے اور دوسرے کے مال پر اس کو ڈال دے تا کہ اس کو ہلاک کر دے یا نفس پر ڈال دے تا کہ وہ اس کو قتل کر دے پس واجب ہوگا مکرہ پر قصاص اگر قتل نفس عمداً ہوا ہے تلوار

سے، اس وجہ سے کہ وہ قتل ہے اور مکرہ آلہ قتل کے مثل ہے جیسے چھری کہ آلہ ہوتی ہے یہ حضرت امام صاحب کے نزدیک ہے اور امام محمد و امام زفر رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مکرہ پر اس کا وجوب ہوگا کیونکہ اصل فاعل وہی ہے اگرچہ دوسرا شخص آمر ہے۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں پر قصاص ہے۔ ایک آمر ہونے کی وجہ سے اور دوسرا فاعل ہونے کی وجہ سے۔ حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں پر واجب نہیں۔ اس وجہ سے کہ شبہ پیدا ہو گیا جو کہ قصاص کو دور کرتا ہے دونوں سے اور یہی حکم ہے آمر کی عاقلہ پر دیت کا اگر قتل خطاء ہوا ہے اور اسی طرح کفارہ واجب ہوگا آمر پر۔

**ثم لمّا قسّم المصنف الإكراه أوّلاً إلى فرض، وحظر، وإباحة، ورخصة، فالآن يقسم حرمة المكره به إلى الأقسام الأربعة بعنوان آخر وإن كان مآل التقسيمين واحدًا، فقال: والحرمات أنواع: حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة، فإنه لا يحلّ بعذر الإكراه قطّ؛ إذ فيه فساد الفراش وضياع النسب؛ لأن ولد الزنا هالك حكمًا؛ إذ لا تجب على الأم نفقته، ولا يجب على الزاني تأديبه وإنفاقه، فهو داخل في الإكراه الحظر، وقيل: هذا في زنا الرجل بالإكراه، وأما إذا كانت المرأة مكرَهة بالزنا يُرخَّص لها في ذلك؛ إذ ليس في التمكين معنى قتل الولد الذي هو المانع من الترخّص في جانب الرجل؛ لأن نسب الولد عنها لا ينقطع، ولهذا سقط الإثم عنها. وقتل المسلم فإن حرمته لا تنكشف؛ لأن دليل الرخصة خوف تلف النفس والعضو، والمكره والمكرَه عليه في ذلك سواء، فلا ينبغي للمكرَه أن يُتلف نفس أحد أو عضوَه لأجل سلامة نفسِه أو عضوِه، فصار الإكراه في حكم العدم، فكأنه قتله بلا إكراه، فيحرم.**

(**ترجمہ وتشریح**) :۔ ثم الخ:۔ اولاً مصنف رحمہ اللہ نے اکراہ سے عمل کی چار قسمیں فرض، حرام، اباحت اور رخصت بیان کی ہیں۔ اس کے بعد مکرہ بہ (جس شئ کو بالاکراہ کرنے کیلئے مجبور کیا گیا) کی چار اقسام بیان فرما رہے ہیں۔ اس تقسیم ثانی کا عنوان دوسرا ہے اگرچہ مال دونوں تقسیموں کا ایک ہی ہے۔

والحرمات الخ:۔ حرام شدہ امور کی چند اقسام ہیں۔ (۱) حرمت جس کی حرمت نہ ختم ہوگی اور نہ وہ رخصت میں داخل ہوگی۔ مثلاً کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا۔ پس زنا کرنا اکراہ کے عذر کے ساتھ حلال نہ ہوگا کسی بھی وقت کیونکہ اس میں فراش کا فاسد ہونا اور نسب کا ضائع ہونا ہے۔ اس وجہ سے کہ ولد الزنا حکماً ہلاک ہو گیا ہے۔ اس وجہ سے کہ والدہ پر تو اس کا نفقہ واجب نہ ہوگا اور نہ زانی پر نفقہ اٹھانا اور تادیب کرنا۔ پس یہ اکراہ حرام میں داخل ہے اور بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ حرمت کا باقی رہنا اکراہ کے ساتھ مرد سے زنا کرنے میں بھی ہے۔ البتہ جس عورت پر زنا کیلئے جبر کیا گیا ہے تو اب اس عورت کیلئے وہ رخصت کے تحت داخل ہو جائے گا کیونکہ زنا پر قدرت دینے میں قتل ولد کے معنی نہیں پائے جا رہے ہیں اور اصل مانع رخصت میں داخل کرنے سے یہی سبب مرد کی جانب میں ہے کیونکہ ولد کے نسب کا عورت سے انقطاع نہیں ہوا کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ عورت سے زنا کا گناہ ساقط ہو جائے گا۔

وقتل المسلم الخ:۔ دوسری نظیر جس کی حرمت نہ ختم ہو! (وہ) مسلمان کو ناحق قتل کرنا ہے اس وجہ سے کہ رخصت کی دلیل

نفس یا جان کے ہلاک ہونے کا یقین ہوجاتا ہے اور مکرہ اور مکرہ الیہ دونوں برابر ہیں کہ دونوں کا قتل ہی حرام ہے، لہٰذا مکرہ پر یہ مناسب نہیں کہ اپنی جان بچانے کی غرض سے کسی کو قتل کردے یا کسی کے بدن کے حصہ کو ضائع کردے پس یہ اکراہ عدم اکراہ کے حکم میں ہوگا۔ گویا کہ اس نے بغیر اکراہ کے قتل کر ڈالا۔ لہٰذا یہ حرام ہوگا۔

**وحرمة تحتمل السقوط أصلًا بعذر الإكراه وغيره، وتصير حلال الاستعمال، فهو داخل في الإكراه الفرض، كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير، فإن حرمة هذه الأشياء إنما تثبت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار، قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَااضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ فحالة المخمصة والإكراه مستثناة عن ذلك. وحرمة لا تحتمل السقوط، لكنها تحتمل الرخصة كإجراء كلمة الكفر، فإنه قبيح لذاته، وحرمته غير ساقطة، لكنه يترخص في حالة الإكراه بإجرائها، فهو داخل في قسم الرخصة. وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الإكراه وإن احتملت الرخصة أيضًا كتناول المضطر مال الغير، فإنه حرام بالنص، يحتمل سقوط حرمته وقت الإذن، ولكنها لم تسقط بعذر الإكراه، ويترخص فيه لدفع الشر، ويعامل معاملة المباح، فإذا أكره بالإكراه المجلىء جاز له أن يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الإكراه لبقاء عصمته، فهو أيضًا داخل في قسم الرخصة. ولم يتعرض لقسم الإباحة لِمَا قدّمنا أنها إمّا داخلة في الفرض أو في الرخصة. ولهذا، أي ولأجل أن الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع. إذا صبر في هذين القسمين حتى قُتل صار شهيدًا؛ لأنه يكون باذلًا نفسه لإعزاز دين الله تعالى ولإقامة الشرع.**

(**ترجمه وتشریح**):۔ وحرمة الخ:۔ ایک نوع ایسی حرمت کی ہے جس میں حرمت کے ساقط ہونے کا احتمال ہے۔ اصلاً یعنی اصل کے اعتبار سے اکراہ کے عذر کے ساتھ بھی اور بغیر اکراہ کے بھی (اب) وہ استعمالاً حلال ہوگا اور یہ قسم داخل ہے اکراہ الفرض میں یعنی بوجہ اکراہ کے اس پر عمل کرنا فرض ہوجاتا ہے مثلاً خمر (شراب) کی حرمت، مردار کی حرمت، خنزیر کے گوشت کی حرمت، پس ان اشیاء کی حرمت نص سے ثابت ہے اختیاری حالت میں اور البتہ اضطراری حالت میں ان کی حرمت باقی نہیں رہتی۔ قال الله وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَااضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ الخ لہٰذا مخمصہ اور اکراہ کی حالت اس سے مستثنا ہیں یعنی ان دونوں حالتوں میں یہ اشیاء حرام نہیں ہیں۔

(۳) وحرمة الخ:۔ ایسی حرمت جو کہ ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی لیکن اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ رخصت کے تحت داخل ہوجائے۔ مثلاً کلمہ کفریہ کا زبان سے جاری کرنا۔ پس یہ اجراء بہت قبیح ہے اپنی ذات میں اور اس کی حرمت ساقط ہونے والی نہیں ہے لیکن حالت اکراہ میں کلمہ کفریہ کا اجراء رخصت میں داخل ہوجاتا ہے۔

(۴) حرمة الخ:۔ وہ حرمت کہ اس میں سے حرمت کے ساقط ہونے کا احتمال ہے لیکن وہ حرمت اکراہ کے عذر سے ساقط نہ ہوگی اگرچہ رخصت کے تحت داخل ہونے کا احتمال ہے۔ مثلاً دوسرے کے مال کو کھالینا۔ پس اس کی حرمت نص سے ثابت

ہے اور اجازت کے وقت اس کے حرمت ساقط ہوسکتی ہے لیکن اکراہ کے ساتھ حرمت ساقط نہ ہوگی بلکہ بدستور حرمت قائم رہے گی اور غیر کے مال کو لینے میں رخصت ہوگی شر سے بچنے کی غرض سے اور اس کے ساتھ اباحت والا معاملہ ہوگا۔

فاذا الخ:۔ اگر اس شخص پر اکراہ الجائی کیا گیا۔ کسی کے مال پر قبضہ کرنے کیلئے تو مکرہ پر جائز ہے دوسرے کے مال کو لینا اور جب اکراہ ختم ہوجائے گا تو اس پر واجب ہوگا ضمان کہ وہ ضمان ادا کردے قیمت کی صورت میں اس وجہ سے کہ غیر کا مل (ہر حالت میں) محفوظ ہوا کرتا ہے۔ پس یہ بھی رخصت والی نوع کے تحت داخل ہوگی۔

ولم الخ:۔ اباحت والی قسم کو اس جگہ مصنف رحمۃ اللہ نے (اس جدید عنوان سے) بیان نہیں کیا ہے جس کی وجہ ماقبل میں ہم نے بیان کردی یا تو وہ فرض والی نوع میں داخل ہے یا رخصت والی نوع میں۔

ولھذا الخ:۔ اور اسی وجہ سے کہ قسم ثالث اور قسم رابع میں یہ احتمال نہیں کہ ان سے حرمت ساقط ہوجائے گی۔ اگر کسی شخص نے ان ہر دو اقسام (ثالث و رابع) میں جبر کرلیا یہاں تک کہ وہ مامور (مکرہ) قتل ہوگیا تو وہ شہید ہوجائے گا کیونکہ اس نے اپنی جان کو اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز کیلئے ہلاک کردیا اور اس نے شریعت مطہرہ کو قائم کرنے کی غرض سے اپنی جان کی بازی لگادی ہے۔

# خاتمة الكتاب

اللّهم أدخلني في زُمرة الشهداء، واسلكني في عدة السعداء يومًا لاينفع مال ولا بنون، ولاينجي بأس ولا حصون بحرمة نبيّنا وشفيعنا محمد وعلى آله وأصحابه وأهل بيته وأزواجه وذرياته وسلّم. يقول العبد المفتقر إلى الله الغني الشيخ أحمد المدعوّ بشيخ جيون ابن ابي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي: قد فرغت من تسويد نور الأنوار في شرح المنار بسابع شهر جمادى الأولى سنة ألف ومائة وخمس من هجرة النبي في الحرم الشريف للمدينة المنوّرة والبلدة المطهّرة، وكان ابتداؤه في غُرّة شهر المولد من الربيع الأول من السنة المذكورة في مدّة كان عمري ثمانية وخمسين سنة، والمرجوّ من جناب الله تعالى ببركة رسولهﷺ أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، وينفع به المبتدئين وسائر المسلمين الطالبين ذوي الخُلق العظيم والإشفاق العميم. ربّنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين.

# خاتمة الشرح

اے خدا! مجھ کو بھی شہداء کی جماعت اور سعداء کی گنتی میں شمار فرما دیجئے گا، جس دن کہ نہ مال نفع دے گا اور نہ اولاد کام آئے گی اور نہ کوئی جنگ (طاقت وقوت) بچا سکے گی اور نہ کوئی قلعہ حفاظت کر سکے گا۔ اے خدا! ہماری اس دعا کو ہمارے، نبی اور ہمارے شفیع محمد وآله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته کی حرمت کے طفیل بندہ راقم الحروف (جو کہ حق تعالیٰ شانہٗ الغنی کا محتاج بندہ ہے)۔ شیخ احمد المعروف شیخ جیون بن ابی سعید بن عبید اللہ بن عبد الرزاق بن خاصہ خدا الحنفی المکی الصالحی ثم الہندی اللکھنوی، عرض کرتا ہے کہ نور الانوار شرح منار کی تسوید سے ۷/ جمادی الاولیٰ ۱۱۰۵ھ نبوی ﷺ کو حرم شریف مدینہ منورہ، شہر مطہرہ میں فراغت پائی۔ جس کی ابتداء مبارک ماہ ربیع الاول ۱۱۰۵ھ میں ہوئی تھی۔ جس وقت اس کتاب کی تالیف سے فراغت ہوئی اس وقت ۵۸ سال کی عمر ہے۔

جناب باری تعالیٰ سے رسالت مآب ﷺ کی برکت اور طفیل سے امید کرتا ہوں کہ اس تالیف کو خالصۃً اپنی ذات کریم کیلئے بنادے اور اس کے ذریعہ مبتدیوں اور با اخلاق اور عام احسان والے تمام ہی اہل طلب مسلمانوں کو اس سے نفع بخشے۔

رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَاَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِيْنَ. امین

اسلام الحق الاسعدی المظاہری غفرلہ

۱۶/ رمضان المبارک ۱۴۰۰ھ

تمت